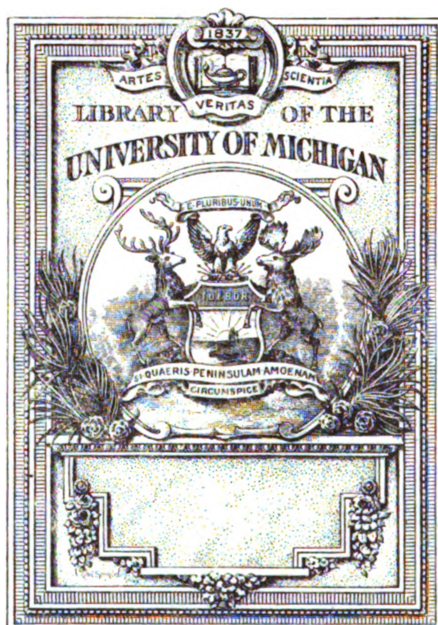

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Griechenland

geographisch, geschichtlich und culturhistorisch

von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart

in Monographien dargestellt.

Separatausgabe
aus der
Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber.

Herausgegeben von

Hermann Brockhaus

In acht Bänden.

Fünfter Band.

B. Griechenland im Mittelalter und in der Neuzeit.

Griechische Kirche, von Dr. **J. Hasemann**, Pastor. — Christlich-griechische oder byzantinische Kunst (Architektur, Skulptur und Malerei). Von Professor Dr. **Fr. W. Unger**. Erster und Zweiter Abschnitt.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1870.

GRIECHENLAND.

B. Griechenland im Mittelalter und in der Neuzeit.

Griechische Kirche.

§. 1. Begriff der Aufgabe und Plan der Ausführung.

Man kann den Begriff der „griechischen" Kirche je nach der Modification dieses ursprünglich nationalen Eigenschaftswortes, namentlich in Rücksicht auf die veränderten Zeiten und auf die reciproken Gegensätze, verschieden fassen, wie er denn auch in dem Sprachgebrauche und in der Literatur diese Verschiedenheit thatsächlich aufweist. Steigen wir von der engsten Begriffsfassung zu der weitesten auf, so wird unter dem Worte im allerengsten Sinne die christliche Kirche Griechenlands verstanden, dessen Begriff wiederum einen engeren oder weiteren Umfang hat, indem hierdurch entweder das seit 1821 geschaffene neugriechische Reich, das heutige Königreich Griechenland, oder das griechische Kaiserthum bezeichnet wird, welches 1453 seinen Untergang fand. Allein das Epitheton „griechisch" ist nicht auf territoriale Staatsgrenzen beschränkt; es bezieht sich auch auf eine nationale Volksexistenz, sofern diese im Besonderen durch gemeinsame Abstammung, im Allgemeinen durch die Identität der Sprache und überhaupt der Bildung oder Cultur zur Erscheinung kommt. Handelt es sich nun darum, den Begriff der griechischen Kirche durch den correlaten Gegensatz näher zu bestimmen, so ist dieser in dem Begriffe der römischen oder lateinischen Kirche gegeben, jedoch so, daß die römische Kirche nach Zeit und Raum eine engere Antithese bildet als die lateinische Kirche; denn neben der römischen existirte z. B. eine Zeit lang von ihr unabhängig die nordafrikanische, welche mit ihr die gemeinsame Eigenschaft eines relativen Gegensatzes zur griechischen Kirche hatte, ein Gegensatz, welcher in den ersten Jahrhunderten noch sehr flüssig war, und erst in dem Grade sich befestigte, als die unter dem römischen Bischofe oder Papste geeinigte lateinische Kirche sich von der Gemeinschaft der unter dem Patriarchen in Constantinopel stehenden östlichen Kirche lossagte, was definitiv im 11. Jahrh. geschah. Von jetzt an standen sich die lateinische und griechische Kirche schroff gegenüber, und auch als die erstere sich in die römisch-katholische und die protestantische Gemeinschaft geschieden hatte und diese mit der griechischen Kirche in freundschaftliche Beziehungen getreten war, blieb doch der frühere Begriffsgegensatz bestehen, nur daß auch die Einheit der griechischen Kirche zerfallen war, nachdem schon seit dem 5. Jahrh., abgesehen von kleineren Ausscheidungen in früheren Zeiten, sich mehre Glieder abgelöst hatten, welche im Laufe der Zeit ihr Fürsichsein immer mehr befestigten.

Wollten wir nun diejenigen kleineren Religionsgemeinschaften, welche die Gemeinschaft des Patriarchates von Constantinopel verlassen haben, eben deshalb von dem Begriffe der griechischen Kirche ausschließen, und etwa nur die „orthodoxe" griechische Kirche behandeln, welcher gegenüber doch auch die „Sekten" den „rechten" Glauben zu besitzen meinen, so würden wir manche Elemente aussondern müssen, welche in vielen anderen wesentlichen Stücken, im Dogma, im Cultus, namentlich in der Sprache und Literatur, durchaus griechisch und nur im Kirchenregiment von der Einheit abweichend sind; wir würden in die Lage kommen, die orthodoxe russische Kirche eine Zeit lang, etwa so lange, als sie die Liturgie in griechischer Sprache hatte, oder so lange, als sie von dem Patriarchen in Constantinopel regiert wurde, für griechisch zu erklären und später von diesem Begriffe zu eximiren. Aber auch diejenigen Gemeinschaften, welche noch früher als die russische und zu stärkerer Spaltung als diese sich von der kirchenregimentlichen Einheit des byzantinischen Patriarchats losgelöst haben, um ihren

Cultus und ihre kirchliche Literatur in ihrer nationalen, nicht in der griechischen Sprache zu practiciren, subsumiren wir unter den Begriff der griechischen Kirche, indem wir diesen so weit wie möglich zu fassen haben, wie er denn factisch auch als solcher in der Literatur existirt. So bedienen sich beispielsweise die Armenier und Kopten im Gottesdienste und in der religiösen Literatur schon längst nicht mehr der griechischen Sprache und haben sich bereits über 1000 Jahre von der Gemeinschaft mit der im engeren Sinne griechisch genannten Kirche losgesagt; allein sie sind, wenn auch mit Ausnahme der Sprache der ungebildeten Volksmassen, in der Zeit der Entstehung und Constituirung ihrer kirchlichen Verhältnisse fest angeschlossene Glieder der griechischen Kirche im engeren Sinne gewesen; sie haben deren Dogmen und Gebräuche angenommen; sie sind von ihr ausgegangen; sie stimmen noch jetzt mit dieser in den wesentlichsten Stücken überein, und wenn sie sich auch durch gewisse einzelne Glaubenssätze oder Verfassungs- und Cultuselemente von ihr unterscheiden, so stehen sie doch zu ihr in einem fast verschwindenden Gegensatze, wenn man ihren Charakter mit dem der lateinischen oder der römischen und protestantischen, resp. der abendländischen Kirche vergleicht. Dies findet in einem so hohen Maße auch bei denjenigen Bruchstücken statt, welche mit sich in äußerlichem Kirchenregiment zu verbinden der römischen Kirche gelungen ist, daß wir sie in unsere Darstellung mit einbegreifen, und wenn wir es nicht thäten, so würden eben dem großen Ganzen Glieder fehlen, welche zu seiner Begriffsintegrität erforderlich sind, nachdem sie eine lange Zeit hindurch der griechischen Kirche auch äußerlich angehört haben.

Kurz, unter dem Namen der griechischen Kirche sollen hier alle Theile der Christenheit verstanden werden, welche im allgemeinen Gegensatze zur lateinischen oder abendländischen Kirche stehen und insofern mit der morgenländischen oder orientalischen Kirche zusammenfallen. Jeder Versuch, die Aufgabe in einem so allgemeinen Artikel, wie der vorliegende ist, enger zu fassen, hat seine fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, außer wenn ausdrücklich die Beschränkung auf gewisse Zeiten, Territorien oder kirchenregimentliche Sprengel gefordert wäre. Die gegenwärtige geographische Scheidelinie zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche in der alten Welt, welche, vom weißen Meere in Rußland beginnend, über Petersburg nach der nordöstlichen Krümmung des Pregel, von hier an der östlichen Grenze von Congreßpolen und Galizien, ferner an der Westgrenze der Moldau und der Nordgrenze der Wallachei, dann im südlichen Ungarn bis an die Westseite von Serbien hinläuft, hier Bosnien für den Westen ausscheidet, um über Montenegro und das Mittelmeer in der Gegend der Syrten Afrika zu erreichen und in ihrer Fortsetzung nach dem Süden die östlich gelegenen Länder der griechischen Kirche zu überweisen, scheidet im Allgemeinen die slawischen, national-griechischen und südlich wie östlich davon liegenden Länder als griechisch- oder morgenländisch-christliche von den germanischen und romanischen als protestantischen und römisch-katholischen oder im Allgemeinen als abendländischen Christen, nur daß sie auf dem österreichischen Gebiete eine so scharfe Grenze wie auf den übrigen Strecken nicht bildet. Sie hat sich in diesem Verlaufe von der Zeit ab festgestellt, wo überhaupt die Scheidung der griechischen und lateinischen Kirche eingetreten ist, und sind an ihr, wie wir im Verfolge der geschichtlichen Darstellung sehen werden, seit jener Scheidung wenig Veränderungen eingetreten. Hat sie sich in Südeuropa allmälig etwas nach dem Osten hin verlegt, so ist sie dafür in Nordeuropa neuerdings um etwas nach dem Westen hin vorgerückt worden.

Wenn nun von einer griechischen Kirche insofern die Rede ist, als sie sich der lateinischen oder abendländischen gegenüber befindet, so würde sie in diesem Sinne erst von da an in die Geschichte eintreten, wo dieser Gegensatz anhebt, und es würde demnach dessen Anfangspunkt festzustellen sein. Allein obgleich im Urchristenthum alle anderen Unterschiede stärker sind als derjenige des griechischen oder morgenländischen und des lateinischen oder abendländischen Elementes, so verstärkt er sich doch bald in einer so continuirlich divergirenden Weise, daß man kein Recht hat, eine bestimmte Epoche als die Scheidelinie herauszugreifen, und nicht umhin kann, den Anfang der christlichen Kirche zugleich als denjenigen der griechischen zu setzen, um dann allmälig die lateinische aus ihr heraustreten zu lassen, was man um so eher thun darf, als das Urchristenthum schon in seinen Anfängen sich wesentlich innerhalb des Griechenthums oder Hellenenthums entfaltet, und seiner Sprache, Literatur, Wissenschaft und Cultur als Organe der Aeußerung und Verbreitung bedient, sodaß von der griechischen Kirche damals nur einige jüdische, lateinische, armenische, persische u. a. Elemente auszuscheiden wären. Aber auch diese waren, wie die urchristliche Literatur beweist, von der hellenischen Bildung dominirt, gegen welche die lateinische bis zu verschwindenden Spuren in den Hintergrund tritt. Wenn die abendländische kirchengeschichtliche Literatur der Gegenwart, welche ihre Terminologie unter dem römischen Einflusse gebildet hat, viele Büchertitel, Eigennamen u. s. w., wie Constitutiones apostolicae, unter lateinischer Bezeichnung zu Markte und somit in die ersten Zeiten des Christenthums als abendländische Klänge hineinträgt, so ist dieses lateinische Element eben nur ein Schein, welchen man von dem Wesen ebenso zu unterscheiden hat wie eine Uebersetzung von dem Original.

Zwar können wir Rom und andere christliche Gemeinden des Abendlandes aus dem ersten und zweiten Jahrhundert, wenngleich ihre ersten Gründer fast ohne Ausnahme aus dem Morgenlande her eingewanderte Griechen, beziehungsweise griechisch redende Christen waren, und ihre Theologen sich dieser Sprache bedienten, auch für diese Anfangszeit durchaus nicht zur griechischen Kirche rechnen wollen; allein da sie mit dieser noch vermittels der stärksten Bande, namentlich als Töchter der orientalischen Mutter, zusammenhingen, und für sich keine Selbständigkeit hatten, oder vielmehr ganz griechisch

organisirt waren, so muß sich für die ersten zwei Jahrhunderte ihre Geschichte in die Geschichte der griechischen Kirche von selbst verweben, und erst vom Ende des 2. Jahrh. treten sie zu dem Unterschiede einer selbständigen lateinischen Gemeinschaft zusammen, folglich aus der griechischen heraus, wenn auch nicht plötzlich, sondern allmälig, indem wir z. B. bei den ökumenischen Synoden oder in dem auf das Abendland ausgedehnten Regiment der byzantinischen Kaiser noch bis in späte Jahrhunderte starke Elemente der gemeinsamen Action vorfinden. Aber auch dann noch, wo dieses Wirken nach gemeinsamen Zielen in den feindlichen Gegensatz der Reaction und Opposition umgeschlagen ist, kann eine Darstellung der Geschichte der griechischen Kirche die lateinische von der Berücksichtigung nicht ausschließen. Obgleich sich nun diese Beziehung ganz von selbst an denjenigen Punkten ergibt, wo beide Kirchen in gegenseitigen Streitigkeiten oder Unionsversuchen zusammentreffen, folglich die Geschichte der griechischen gar nicht verstanden werden könnte, wollte man über alles Abendländische schweigen; so wird man doch auch an denjenigen Punkten, wo beide Mächte, ohne auf einander einzuwirken, neben einander herlaufen, nicht unterlassen können, selbst die negativen parallelen Linien des Vergleiches zu ziehen, namentlich um den Charakter der griechischen Kirche in die Beleuchtung durch den Gegensatz zu bringen.

Aus den bisherigen Erörterungen über den Begriff, welchen wir im Allgemeinen nach seinen verschiedenen inneren Modificationen wie nach seinen Beziehungen zum Gegensatz dargelegt haben, entwickeln sich von selbst maßgebende Gesichtspunkte für die Aufstellung und Ausführung des Planes, sofern dieser vorzugsweise die drei Fragen des was? wann? und wo? zu beantworten und den Stoff darnach einzutheilen hat. Die Zeitfrage ist diejenige der großen Perioden, für deren Constituirung vor Allem die einflußreichsten epochemachenden Ereignisse maßgebend sein müssen, und zwar solche, welche vorzugsweise innerhalb der griechischen Kirche wirksam sind und wesentliche Umgestaltungen hervorrufen. Diese Epochen fallen zwar eventuell an manchen Punkten, aber nicht überall, mit denen der allgemeinen christlichen Kirchengeschichte zusammen, und müssen womöglich der Art gewählt sein, daß in den Zeiträumen nicht eine zu große Ungleichheit entsteht.

Wir datiren die erste Periode von Christi Auftreten bis zur Zerstörung Jerusalems oder bis zum Untergange des nationalen jüdischen Staates, also bis zum Jahre 70 nach Christi Geburt. Es wird durch diese Abtheilung zwar eine Gleichmäßigkeit in der Zahl der Jahre mit den übrigen Perioden nicht erreicht, aber man wird auch zugeben müssen, daß die Zeit der ersten Einführung des Christenthums in die Welt in ihrer Eigenartigkeit von den späteren Zeiten wesentlich verschieden ist; die Zerstörung von Jerusalem bildet einen so scharfen Einschnitt, wie er später kaum wieder schärfer hervortritt, indem von da ab das apostolische oder Urchristenthum, dieser eigenthümliche Zustand, welcher schon per se nicht mehre Jahrhunderte hindurch dauern konnte, sich in den Charakter des weitgreifenden Universalismus innerlich und äußerlich umgestaltet, freilich auch andererseits aus dem frischen Geistesleben in die Existenz formeller Gesetzlichkeit übergeht. Als Vorstufe dieser Periode kann selbstverständlich eine Skizze des Heidenthums und Judenthums nicht fehlen, wie sich diese kurz vor Christi Zeit sowie gleichzeitig und bald nachher in ihrem Gegensatze zum Christenthum darstellen.

Die zweite Periode fällt für uns in die Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis auf Constantin und zwar dessen erste öffentliche Erklärung zu Gunsten des Christenthums, von 70—312. Zwar begründet auch die Wirksamkeit des Origenes ein höchst bedeutungsvolles Moment; allein es ist mislich in ihr irgend ein Jahr als in die Geschichte einschneidend und somit als Markstein für eine Periode aufzurichten, zumal der auf die Massen wirkende Einfluß des Mannes erst nach dem Tode beginnt.

Als dritte Periode stellen wir die Zeit von Constantin bis auf die Flucht Muhammed's auf, also von 312—622. Wenn der Aufgang des Halbmondes für die abendländische Kirche zunächst wenig unmittelbare Folgen hatte, so ist er doch für die morgenländische geradezu der Anfang des Unterganges geworden, und zwar nicht blos nach der Seite der äußeren Beschränkung.

Der vierten Periode überweisen wir die Zeit von der Flucht Muhammed's bis zum vollendeten Bruche mit der lateinischen Kirche, von 622—1054. Es muß zugegeben werden, daß dieser Bruch nicht sowol der Keim neuer wichtiger Gestaltungen, als vielmehr ein Endglied in der Reihe vorhergegangener ähnlicher Erscheinungen ist, daß in dem Auftreten des Patriarchen Photios eine mindestens ebenso folgenreiche Thatsache liegt, und daß der Beginn der Kreuzzüge vielleicht noch stärkere Eingriffe in die griechische Kirche gethan hat; allein wenn man einerseits den Anfang des Korans und andererseits die Eroberung Constantinopels als Endpunkte besonderer Perioden nicht umgehen darf, so ist das Jahr 1054 aus Rücksichten einer gleichmäßigeren Zeiteintheilung vorzuziehen.

Für die fünfte Periode ergibt sich demnach der Zeitraum von dem vollendeten Bruche mit der lateinischen Kirche bis zur Eroberung Constantinopels durch die Sarazenen, oder von 1054—1453. Auch die Vorgänge in der russischen Kirche, welche jetzt den Schwerpunkt der griechischen Kirche in sich aufnimmt, während des 16. und 17. Jahrhunderts eignen sich zu Theilungspunkten; allein wenn die Wahl zwischen ihnen und dem Jahre 1453 frei gegeben ist, so müssen wir uns aus dem bereits erwähnten formellen Grunde für letzteres entscheiden.

Als sechste Periode constituirt sich die Zeit von der Eroberung Constantinopels durch die Sarazenen bis zu dem Aufstande der Griechen, von 1453—1821. Wie bereits angedeutet, sind die kirchenregimentlichen Maßregeln Peter's von Rußland wohl geeignet, der Geschichte der griechischen Kirche als ent-

scheidende Epoche zu dienen; allein sie würden den Theilpunkt aus Gründen der formellen Behandlung zu weit in die neuere Zeit hineinlegen, zumal wir glauben den Aufstand der Griechen im J. 1821 als Beginn einer neuen Periode aufstellen zu müssen, da sich unmittelbar an ihn eine Reihe von sehr verwandten Erscheinungen in dem Verhältniß der Kirche zur türkischen Staatsgewalt anknüpfen.

Die siebente Periode erstreckt sich demnach auf die Zeit von dem Aufstande der Griechen bis zur Gegenwart, von 1821—1865, und bietet uns eine nicht zu schmale Basis für die statistischen Data, welche begreiflicherweise gerade in diesem Zeitraume am reichhaltigsten zur Disposition stehen.

Ist hiermit von den drei Fragen, welche uns die Aufgabe stellt, nämlich was geschehen sei, wo und wann, die letzte, die Zeitfrage, beantwortet, so hat die zweite, die Ortsfrage, im Wesentlichen die Bedeutung und den Zweck zu constatiren, wo es geschehen sei. Es sind also innerhalb der Perioden die einzelnen Territorien oder Kirchengebiete als Schauplätze der Geschichte zu unterscheiden, und wenn auch der Fall eintritt, daß eine religiöse Gemeinschaft kein geographisches Continuum, sondern eine Diaspora bildet, so haben wir es doch meist mit territorial begrenzten Landeskirchen resp. mit localiter concentrirten Compleren zu thun. Es werden also von da ab, wo aus der einen griechischen Kirche sich Theile als von ihr unabhängige Kirchenwesen absondern, diese durch die Zeitperioden hindurch je nach ihrer Bedeutung in einer bestimmten Folge aufzuführen sein, wobei eben im Interesse der Erkenntniß dieses fortschreitenden Ablösungsprocesses immer zunächst von dem ursprünglichen Stamme auszugehen sein dürfte. Da indessen in der geschichtlichen Entwicklung der abgelösten Zweige die Grenzen zwischen dem, was erst noch Sekte, und dem, was bereits eine selbständige Kirche ist, vielfach in einander übergehen, so können nur die unzweifelhaft für sich bestehenden und vom Ganzen entschieden losgelösten Theile eine besondere Rubrik beanspruchen.

Die dritte Frage ist die nach dem, was geschehen ist, oder nach dem Inhalte, dessen Verschiedenheit innerhalb der einzelnen Kirchenwesen die dritte Stufe der Unterabtheilung bildet. Wir legen den gesammten Stoff in folgende 15 Hauptkategorien mit ihren Unterdivisionen, wofern diese vorhanden, aus einander. 1) Die äußere Ausbreitung. Thätigkeit und Schicksale der Missionare. Zwangspropaganda. Bekehrungen ganzer Völker und Volksmassen und einzelner Individuen aus dem Judenthum, Heidenthum, Islam und aus anderen christlichen Kirchengemeinschaften. Kampf gegen das Heidenthum. — 2) Die äußere Beschränkung. Beeinträchtigungen und Lostrennungen durch fremde Eroberer. Christenverfolgungen. Märtyrer. Abfall. — 3) Das Verhältniß zu anderen christlichen Kirchengemeinschaften. Trennende und einigende Vorgänge. — 4) Die Zahl der Bekenner. Angabe der hauptsächlichsten Wohnsitze. — 5) Das Verhältniß zur inneren Staatsgewalt. Persönlichkeit der Regenten. Begünstigungen, Verfolgungen durch dieselben wie durch deren Beamten oder das Volk. Märtyrer. Staatliche Gesetze. — 6) Das Kirchenrecht. Kirchengesetze. Deren Urkunden. Kirchliche Jurisdiction, im Besonderen Disciplin, Excommunication, Bann. — 7) Das Synodalwesen. Im Besonderen die ökumenischen Concilien und deren Acte. — 8) Die höhere Hierarchie. Patriarchen. Metropoliten. Erzbischöfe. Bischöfe. Andere Prälaten. Sprengel, Rechte, Einkünfte, Pflichten. — 9) Der niedere Weltklerus. Presbyter, Pfarrer, Diakonen, andere Kirchenbeamte. Kirchendiener. Deren Aemter, Einkünfte, Bildung, sociale Stellung. — 10) Die Laiengemeinde. Deren Rechte oder Rechtlosigkeit in kirchlichen Dingen. — 11) Das Klosterwesen. Asketen. Einsiedler. Gemeinsames Leben. Mönche. Nonnen. Laienbrüder. Laienschwestern. — 12) Der Cultus. Heilige Orte, als Kirchen und Kapellen. Deren Baustyl, innere Ausschmückung, Besitzthum oder Vermögen. Bilder und Reliquien. Deren Verehrung. Heilige Zeiten, im Besonderen Feste. Heilige Handlungen der gottesdienstlichen Personen und Betheiligung der Laien daran. In Beziehung auf die liturgischen Formulare, die Gebete, die Sacramente, besonders der Eucharistie mit der Beichte, der Taufe, der Firmung, der Ehe, in Verbindung mit den Heirathsverboten, der letzten Oelung u. s. w. Die Predigt. Andere heilige Gebräuche als Processionen, Wallfahrten, Bilderdienst, Fasten. — 13) Die Kirchenlehre. Quellen. Kanon. Entscheidende kirchenregimentliche Auctoritäten. Rechtgläubigkeit. Katholicität. Lehr- und Glaubensunterschiede. Lehr- und Glaubensstreitigkeiten. Irrlehrer und Irrlehren. Sekten. Schismatiker. — 14) Die wissenschaftliche Thätigkeit. Kirchenväter. Theologen. Philosophen. Theologische, philosophische, wissenschaftliche Literatur. Apologeten. Wissenschaftliche resp. literarische Bestreiter des Christenthums. Außerchristliche Wissenschaft neben der christlichen. — 15) Das Volksleben. Religiöser Sinn und Glaube des Volkes. Aberglaube. Volksbildung. Schule. Katechumenat. Sittliche Zustände.

Wie die Naturwissenschaft ihre geognostischen Kategorien für den hypothetischen Fall aufstellt, wo sämmtliche Formationen von der ältesten bis zur jüngsten vorhanden sind, so haben auch die vorstehend verzeichneten Rubriken mit ihren Unterabtheilungen nur einen solchen hypothetischen oder idealen Zweck für den Fall, daß an irgend einem historischen Durchschnitte das Material in seiner Vollständigkeit vorhanden, beziehentlich der Erkenntniß zugänglich wäre. Da dies nicht überall stattfindet, so kommen nicht selten ganze Kategorien in Wegfall oder müssen mit anderen in eine einzige zusammengezogen werden, während anderwärts der Fall eintritt, daß wegen ihrer Bedeutung die eine Kategorie der anderen vorangestellt wird.

Was die literarischen Nachweisungen betrifft, so sind die allgemeinen Lehrbücher und Compendien, welche die gesammte christliche Kirchengeschichte umfassen, ebenso wenig angeführt, als sich der Artikel auf die Literatur allgemeiner, durch die ganze Geschichte hindurch-

gehender Disciplinen, wie der Dogmengeschichte, der Symbolik, der Moral u. s. w., einlassen kann. Im Besonderen hat auch nicht versucht werden können, die Literatur der Bibelwissenschaft, der Bibelcommentare, des Kanons, der Evangelienkritik zusammenzustellen, da dies Sache der Einleitung in die Bibel ist, und ein solcher Versuch dem Artikel an einem Punkte eine zu große Ausdehnung geben würde. Wir beschränken uns auf die Belege zu den an jedem Orte speciell behandelten Gegenständen, und für weiteres literarisches Material muß auf G. B. Winer's „Handbuch der theologischen Literatur," sowie auf die verwandten Werke verwiesen werden. Als Hauptgrundlagen für unsere Zusammenstellungen haben uns gedient das „Lehrbuch der Kirchengeschichte" von J. C. L. Gieseler in seiner neuesten Auflage mit den Nachträgen von Redepenning, die „Kirchengeschichte" von K. Hase[1]), die Vorlesungen der Kirchenhistoriker C. Ullmann und C. Thilo, die „Kirchliche Statistik" von J. Wiggers, die „Kirche" von J. Döllinger und andere Werke. Das Material zur jüngsten Periode ist hauptsächlich durch unsere eigenen umfangreichen Excerpte aus vielen theologischen Büchern, Journalen, politischen Zeitschriften u. s. f seit 1846 bis zur Gegenwart vervollständigt worden.

Geschichte der griechischen Kirche.

Erste Periode.

Von Christi Geburt bis auf die Zerstörung Jerusalems, von 1 bis 70.

§. 2. Die religiösen und philosophischen Begriffe des Heidenthums. Seine Culte.

Der christliche Geist Jesu von Nazareth fiel in jüdischer Schale als Keim der Zukunft auf den Boden des Heidenthums, in welchem er bald die edelsten Früchte tragen sollte, da in ihm neben den widerstrebenden auch wahlverwandte Kräfte, neben der Fülle der stolzen Selbstgenügsamkeit auch die Leere der bedürftigen Sehnsucht vorhanden und die Eigenschaften des „Heidenthums" keineswegs bloße polytheistische, fetischartige Existenzen waren.

Fragen wir nach derjenigen heidnischen Bewußtseinsform, welche zu Christi Zeiten und schon lange vorher in weiter Umgebung die Wissenschaft im Besonderen wie die Cultur im Allgemeinen entschieden beherrschte, so ist es ohne Zweifel die griechische oder hellenistische, während die politische Macht in der Einheit der Römerherrschaft gegeben war. Was damals im ferneren Ostasien als religiöser Glaube, philosophisches Denken, wissenschaftliche Literatur das Eigenthum dieser Völker bildete, hatte in seiner verschwimmenden Phantastik nicht die Kraft, das geistig überlegene Griechenthum, welches auch in Rom herrschte, zu absorbiren und konnte in der Berührung mit ihm entweder nur unterliegen oder unklare Mischungen, impotente Bastarde erzeugen. Das klare, nicht in die Form der Phantasie gehüllte, sondern mit seiner eigenen Unmittelbarkeit in die Höhe und in die Tiefe gehende, die Objecte verstandesgemäß erfassende religionsphilosophische Denken war und ist nicht die Sache dieser Orientalen, und diese lehnen daher auch das Christenthum ab, welches ohne die denkende Kraft selbst zu einer im sinnlichen Cultus und in Wortphrasen untergegangenen Religionsform wird und in diesem Stadium sich kaum von dem schlechten Heidenthum unterscheidet, das sich durch sein opus operatum ohne Denk- und Gewissensarbeit mit dem äußerlich gegebenen Gebote der Gottheit abfindet.

Wir haben hier nicht auf den griechischen Götterglauben und Cultus im Homerischen Zeitalter zurückzugehen, und das um so weniger, da uns von den im Olymp schmausenden und zur Erde niedersteigenden Göttern Schriftsteller berichten, welche dergleichen nie selbst gesehen haben und daher schwerlich an solche Erzählungen als an wirkliche Facta glauben. Wir kennen mit einiger Bestimmtheit die hellenische Theologie und ihren Cultus erst von der Zeit nach den Perserkriegen, noch bestimmter seit Sokrates und Platon. Zwar sind uns Systeme mehrer griechischer Denker aus der Zeit vor diesem Weltweisen aufbewahrt; allein sie sind offenbar nur die Speculationen einzelner Männer und ihres beschränkten Schülerkreises; sie halten sich in allgemeinen pantheistisch-theogonischen und kosmogonischen Reflexionen, wobei es oft zweifelhaft ist, wie weit das gebrauchte Bild einen klaren, abstracten Gedanken bezeichnet; sie setzen sich in eine nur entfernte Beziehung zu dem Glauben und dem Cultus des Volkes und übergehen diese meist mit Stillschweigen, obgleich sie die dominirenden Bewußtseinsformen waren. Aber immerhin mögen diese ionischen, Pythagoräischen und anderen Speculationen als Beweis dienen, daß der Glaube an persönliche Götter schon vor Sokrates nicht mehr ungebrochen vorhanden war, und in manchen Geistern der Idee eines einzigen göttlichen Wesens unter der Form des Pantheismus, der Einheit der Naturkraft Platz gemacht hatte.

Der gegen Sokrates geführte Inquisitionsproceß wirft ein ziemlich helles Licht auf die religiösen Zustände der Griechen, wenn auch zunächst nur im Staate von Athen. Man erkennt aus der Anklage auf Verwerfung der Volks- und Staatsgötter und der Einführung neuer Götter, wodurch er die Jugend verderbe, sowie aus seinen uns von Xenophon und Platon überlieferten Gesprächen mit ziemlicher Deutlichkeit die Stellung des Mannes zu der Staatsreligion. Er hat das Dämonion, den Gott, die göttliche Gewissensstimme in sich, und damit will er sicherlich ein allgemein Menschliches aussprechen. Der Mensch soll vor Allem sich selbst kennen lernen, um bei dieser Prüfung zunächst zu erfahren, daß er Nichts wisse, worin ohne Zweifel auch das liegen soll, daß er von den überlieferten Göttern Nichts zu wissen vermöge. Wie Sokrates von der alten Theologie so gut wie gänzlich schweigt, so macht er auch in seiner sittlichen Aufrichtigkeit keine Versuche, die traditionellen

1) Achte Auflage von 1858.

Namen beizubehalten und ihnen einen vernünftigen Sinn unterzulegen oder mit anderen Worten die alten theologischen Vorstellungen umzudeuten. Auf der einen Seite beobachtet er zwar die Cultusceremonien, um durch die Unterlassung kein öffentliches Aergerniß zu geben, aber trotzdem verlegt er dieselben als ihre Wahrheit, als subjectiv sittlichen Proceß der Buße, der Reinigung und Heiligung, in den Menschen selbst. Kurz, es steht fest, daß Sokrates die alten Götter und mit ihnen ihren Cultus als nichtig verwarf, und wenn dies ein Verbrechen war, so hat er 399 den Giftbecher als ein schuldbeladener Mann getrunken, welcher seine innere Ueberzeugung auszusprechen den Muth hatte. Wenn nun einerseits aus dem Processe hervorgeht, daß er seine Gegner in dem großen Haufen fand, welcher die Staatsreligion nicht angetastet wissen wollte und wenigstens äußerlich an ihr festhielt, um den Zorn der Götter nicht zu reizen, so fand andererseits auch Sokrates einen bedeutenden Anhang, namentlich unter der strebsamen Jugend, unter den hellen Köpfen, unter den Freigeistern. — Die unbefangene Vergleichung kann keinen Augenblick leugnen, daß die subjectiv sittliche Tendenz des Sokrates mit vielen Aussprüchen Christi, daß seine Dialoge in mancher Beziehung mit den Weisheitslehren der alttestamentlichen Apokryphen und den synoptischen Evangelien, selbst mit den Briefen des Paulus, eine wunderbare Verwandtschaft haben, wobei freilich nicht verkannt werden will, daß der Gott Christi und seines Apostels Paulus in seiner Objectivität sich unendlich von dem *θεῖον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ* des großen athenienfischen Weisen unterscheidet, obgleich auch sie die in dem Menschen wirkende Kraft Gottes stark betonen. — Auf die reichhaltige Literatur[2]) über Sokrates, wenn auch nur seit den Zeiten Eberhard's[3]), können wir hier nicht eingehen.

Den Altmeister der eigentlichen griechischen Philosophie, den Schüler des Sokrates, Platon, traf nicht die Strafe des Lehrers, und doch wandelte er wesentlich in dessen Fußstapfen, nur daß er, abgesehen von der weiteren Ausbildung der Terminologie und der wissenschaftlichen Anwendung auf specielle Disciplinen, dem dialektisch-subjectiven Denkprocesse einen mehr dogmatisch-objectiven Halt gab, welcher sich speciell in den *ἰδέαι* darstellt, diesen von der Bedingung des menschlichen Vorstellens unabhängig sein sollenden geistigen oder göttlichen Existenzen. Es ist kein Zweifel, daß Platon den Volksglauben an einen Jupiter, welcher als Schwan zur Leda kommt und auf dem Olympos oder sonst in einem certum *πού* der Erde oder des Himmels wohnt, nicht theilt, obgleich er direct aggressiv gegen ihn nicht verfährt; es weht durch seine Dialoge der hohe, fast heilige Ernst der besonnenen Kritik und der Sittlichkeit, wie sich in ihnen ein tiefes Bewußtsein der Sündhaftigkeit ausspricht. Wenn daher viele griechisch gebildete christliche Theologen oder Kirchenväter des 2. und 3. Jahrhunderts in ihm christliche Gedanken finden, und selbst so weit gehen, die göttliche Offenbarung in dem *λόγος σπερματικός* von allen heidnischen Religionsphilosophen besonders dem Platon zu Theil werden zu lassen, so hat man das nicht blos aus der Liebe der früheren Platonischen Studien, sondern auch aus der wirklichen Ueberzeugung davon abzuleiten, daß gleichartige Anschauungen wirklich vorliegen[4]).

Wie Platon, so accommodirt sich auch sein Schüler Aristoteles an die hergebrachte Staats- und Volkstheologie und an die Praxis ihres Götterdienstes; aber seine Methode, die Wahrheit vermöge der *ἐμπειρία* auf der Erde und nicht in den transcendenten Himmelsregionen, in der naturwissenschaftlichen Induction und nicht in der von Außen gegebenen Offenbarung zu finden, ist ein sprechender Protest gegen die supranaturalen Volksvorstellungen, deren Formen und Namen in seiner Zeit immer mehr zu bewußten mythologischen Schemen werden, wenn auch der alte nationale Cultus, an dessen Stelle die Philosophen nichts Befriedigendes zu setzen wußten, aufrecht erhalten blieb.

Indessen machte in dem Bewußtsein der gebildeten Griechen der Auflösungsproceß des Volksglaubens immer weitere Fortschritte. Arkesilaus und Karneades leugneten geradezu, daß es eine gewisse Erkenntniß gäbe und lehrten, daß man sittlich nach bloßen Probabilitäten handeln müsse, ein Satz, welcher einer göttlichen Offenbarung, den Götterorakeln geradezu widersprach. Die Philosophie des Epikuros, welcher mit der Sprache offen hervortrat, verwarf die Schöpfung des Weltalls durch Götter oder einen Gott und ließ Alles durch den Zufall entstehen. Indessen darf man annehmen, daß seine auf solche Voraussetzungen gegründete Morallehre besser ist als ihr Ruf, und wenn er als Lebensziel die Lust, das Vergnügen hinstellt, so will er doch die Tugend zu einem Mittel derselben machen. Zeno und seine Stoiker treten zwar den Ausschreitungen der sinnlichen Lust mit ihrer kalten Tugendlehre entgegen; aber sie lehren keinen selbstbewußten Gott, dessen Wille die Norm des menschlichen Handelns ist; sie lehren eine Weltseele, welche im Grunde nur die als Einheit gedachte und wirkende Naturkraft des Weltalls ist. Sie behalten die Namen der alten Götter bei, interpretiren sie aber als Allegorien der pantheistischen Weltseele, welche bei den Tragikern und anderwärts als das über die alten Götter hinausgreifende, sie zu ihren Werkzeugen herabsetzende Schicksal (*μοῖρα, ἀνάγκη*) erscheint. Der stoischen Moral fehlt, um eine nur annähernd christliche zu sein, nicht blos der Glaube an einen persönlichen Gott, sondern auch das Motiv des Vertrauens, der Liebe zu ihm[5]).

---

2) Es muß in dieser Hinsicht auf die Werke über die Geschichte der Philosophie verwiesen werden. 3) Neue Apologie des Sokrates, 3. Ausg. 1788.

4) C. Ackermann, Das Christliche im Plato und in den Platonischen Schriften. Hamburg 1835. F. C. Baur, Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Tübingen 1837. Anderes literarisches Material über diesen Punkt übergehen wir. 5) Schwabe, Ueber das Verhältniß der stoischen Moral zum Christenthum, in der Zeitschrift für Moral von C. F. Böhme und G. Th. Müller. Bd. I. St. 3. S. 38 fg. *G. H. Klippel*, Commentatio exhibens doctrinae Stoicorum ethicae atque christianae expositionem et comparationem. Göttingen 1823.

Auch ein weiteres Herabgehen in die spätere Zeit, namentlich diejenige der Akademiker zu Athen, zeigt uns einen Zustand des gebildeten Bewußtseins, bei welchem die Homerischen Götter zu Mythen herabgesetzt sind oder höchstens noch als allegorische Hüllen für abstracte, beziehungsweise Naturmächte dienen. Ein griechischer Philosoph galt in Rom zu Cicero's Zeiten als solcher für einen Mann, welcher an keine Götter glaubte [6]). Indessen traten die Gebildeten nicht mit directer Polemik gegen die Volks- und Staatstheologie und ihre Cerimonien in Opferungen, Räucherungen, Processionen, Orakeln, Thierschauen u. s. w. auf; sie thaten dies nicht blos aus Scheu vor der Strafe durch die Gesetze und Organe des Staates oder vor dem Fanatismus der Ungebildeten, sondern auch aus Reverenz vor der Existenz der Tempel, an welchen sie ebenso wie an den herrlichen Götterstatuen aus Meisterhand eine hohe ästhetische Befriedigung fanden, zumal ja für den gebildeten Griechen die Wahrheit eine sehr wesentliche Erscheinungsform in der Gestalt des Schönen hatte. Waren einst im Stadium der Kindheit des Volkes die Götter der Heldengedichte und des religiösen Glaubens als Potenzirungen der irdischen Volkshäupter hervorgegangen, deren Tugenden und Laster sie in höherem Grade an sich tragen, so fand jetzt der gebildete Grieche in dem oratorisch-phantastischen wie in den marmorn-plastischen Göttern sein eigenes menschliches Wesen idealisirt und apotheosirt wieder. Er hatte also kein anderes starkes Interesse, durch aggressive Mittel den mit dem Staatsleben verflochtenen esoterischen Cultus zu zerstören, zumal auch ihm jene abergläubische Scheu beiwohnte, welche den Göttern wenigstens die Möglichkeit der Existenz und somit der Strafe gegen ihre Feinde zuschrieb. Auf der anderen Seite vermochte die Philosophie an die Stelle des hergebrachten Cultus Nichts zu setzen, was für die Volksmassen einen Ersatz, was ihnen einen adäquaten Ausdruck der höheren Ahnungen und Gedanken geboten hätte. Und über beiden Formen des Bewußtseins schwebte bei den vielfachen Widersprüchen in den Lehren der Philosophen und ihrer Schulen, bei dem Geständniß, welches man sich nicht verhehlen konnte, daß ungelöste Fragen und Räthsel zu Tausenden existirten und immer wieder neu auftauchten, das Bedürfniß der Hypothese, der Ahnung einer objectiven Idee, in welcher die Lösung, die Versöhnung, die Einheit gegeben sei, als die Nothwendigkeit des unbekannten Gottes, dessen Altar Paulus in Athen fand.

Ja die spiritualistische Religionsphilosophie hatte zu Christi Zeit ihre Anziehungskraft schon wieder verloren und sich selbst für den geistigen Geschmack abgestumpft, sodaß man wieder mehr zur äußeren Praxis religiöser Formen und Cerimonien zurückkehrte. Zwar die damals sehr in Aufnahme gekommenen Mysterien haben wol nicht die Bedeutung, ein höherer, geistigerer Götterdienst mit dem Erfolge einer gelungenen oder approximativ gelösten Versöhnung zwischen Menschheit und Gottheit in Form einer mystischen Union zu sein, wie dies Aug. Lobeck nachzuweisen versucht hat [7]); man hat in ihnen vielmehr nur alte Götterfeste, Gebräuche, Weihen, Doctrinen zu suchen, welche im Wesentlichen eine höhere Gestalt der Theologie und Religion nicht repräsentiren, wie dies schon Warburton behauptet hat [8]), und ihr specifischer Charakter bestand demnach wahrscheinlich nur darin, daß die Theilnehmer sich in geheimnißvoller Weise von den Nichttheilnehmern zum mystischen Schein abschloßen; aber diese Erscheinungen, verbunden mit den sehr zahlreichen religiösen collegia oder Brüderschaften, beweisen zur Genüge, daß starke religiöse Bedürfnisse vorhanden waren, welche befriedigt sein wollten. Man suchte die Befriedigung auch in fremden Culten, namentlich in orientalischen, welche man mit den einheimischen zu einer abenteuerlichen Religionsmengerei verband; man gab sich allerhand abergläubischen Gebräuchen in Mantik, Traumdeuterei, Astrologie, Wahrsagung, Zauberei, Magie, Theurgie, Gaukelei hin, wie sie z. B. in Simon Magus [9]) und später in dem 96 nach Christo gestorbenen Apollonius von Tyana auftritt.

Nicht viel anders stand es in Rom und um die Römer, denen Agrippa das Pantheon baute, und die Griechen ihre Götterlehre geschenkt hatten, während der Staat durch Strafgesetze wenigstens für die ursprünglich lateinischen Gebiete und die römischen Bürger den alten Cultus aufrecht erhielt, obgleich dessen Priester, wenn sie sich in ihren Functionen begegneten, mit einander über den von ihnen geübten Spuk lachten.

Beide Völker, das griechische wie das römische, fühlten sich in den traditionellen theologischen Lehren und religiösen Culten nicht mehr befriedigt. Das alte religiöse Bewußtsein war in sich gebrochen und blickte hinter der Larve der abgestorbenen Formen, welche man noch nicht wollte fallen lassen, suchend hervor, um die Ruhe des Gemüthes, den Frieden der Seele anderswo zu finden als in des Hades trostlosem Schattenreiche, in den Fabeln seiner Götter und in dem eingefallenen olympischen Himmel. Die Oreaden, die Dryaden, die Nymphen der ehemaligen Naturvergötterung, welche im Grunde auch nichts Anderes bot als poetisch-personificirende Schilderungen, waren bei der näheren Beleuchtung der Kritik gestorben oder zu prosaischen Naturerscheinungen reducirt. Je mehr man es mit immer neuen Göttern versuchte, desto mehr war der Beweis geliefert, daß hier nur ein einziger Gott und seine Anbetung im Geiste der sittlichen Wahrheit Hilfe bringen, die Finsterniß aufhellen und das Sünderherz versöhnen könnte.

§. 3. Das sittliche Leben im Heidenthume.

Auch durch das sittliche Leben ging der Bruch und der Mangel der Einheit wie das Bedürfniß der Versöhnung. Man rühmt an den früheren Hellenen

6) *Cicero*, De juventute I, 29.

7) Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis, 2 Theile. Königsberg 1829. 8) The divine legation of Moses. London 1742. 9) Apostelgesch. 8, 9.

die schöne Menschlichkeit, das kindlich heitere, unbefangene Wesen, das Maßhalten und die Mäßigkeit, das Einssein mit der Natur und der Natürlichkeit, und gewiß in vielen Stücken mit Recht. Aber man muß sich hüten, diese Idealisirung allzu weit auszudehnen, wenn man es mit Göttern zu thun hat, welche durch ihr lockeres, zanksüchtiges Wesen die Begriffe der Moralität arg verwirren, indem sie zugleich die Immoralität der Menschen strafen. Ehebruch, Wortbruch, Friedensbruch, Verschlagenheit, List, Betrug und andere Laster haften den Griechen schon in frühen Zeiten an; Neid, Misgunst, Undankbarkeit, Päderastie u. s. f. in höchster Potenz sind schlimme Beigaben der classischen Jahrhunderte, und wenn der Grieche sich in Folge seiner Verbrechen schuldbewußt fühlt, so sucht er die Schuld nicht sowol durch sittliche Buße, als vielmehr durch äußere Aequivalente zu sühnen, welche sich zu der Schuld incommensurabel verhalten. Dergleichen Zustände mußten sich verschlimmern, als das Volk seit Alexander's des Großen Zeiten in weitere Berührung mit den orientalischen Völkern und ihren Religionen trat, deren Cultus vielfach geradezu in sexuellen Sünden bestand, wie der Dienst des Bel in Babel, des Amun in Theben (Aegypten), der Aphrodite auf Cypros, in Korinth u. s. w.[10].

Die Verschiedenheit der einzelnen Völker fand gerade in den an die bestimmte Nationalität gebundenen, ziemlich auf demselben Niveau stehenden Culten ein Hinderniß, um zur ausgleichenden Allgemeinheit, um zur gegenseitigen Annahme der Tugenden und zur Eliminirung der Laster zu führen. Jedes Volk betrachtete das andere als ein anderen Göttern gehorchendes, als ein fremdes, barbarisches, feindliches, mit welchem man kaum anders als in das Verhältniß der Bekämpfung, Unterdrückung, Plünderung und Vernichtung treten konnte, ein Despotismus, welcher die Angehörigen des einen Volkes zu den Sklaven des anderen machte. Aber auch innerhalb des einzelnen Volkes selbst herrschte dieses Kastenwesen, dieser Egoismus, diese brutale Tyrannei des Herrn gegen den Unterthanen, namentlich bei den asiatischen Nationen. Der Grieche und der Römer hielt sich für einen freien Mann, und er war es; aber jener knechtete seine Heloten, dieser hatte seine rechtlosen Sklaven, und beide unterdrückten die volle Menschenwürde der Frauen, wie sie das Recht des Zornes zur straflosen Tödtung ihrer Kinder übten, während der Orientale in der physisch und psychisch entnervenden Polygamie lebte, aber eben auch nur der Herr, der Reiche, und dem Armen das Recht der Monogamie verkümmerte. Die oft als so herrlich gepriesene Gastfreundschaft ist ebenso oft treulos gebrochen worden, als sie eine Nothwendigkeit der Gegenseitigkeit war.

Bei den Römern hielt sich eine strenge Zucht bis auf die Zeiten der Zerstörung von Karthago und Korinth; aber von jetzt ab lockerten sich die Sitten durch den erbeuteten Reichthum und den steigenden Luxus, welchen man besonders im Oriente kennen lernte. Die Sucht nach Bereicherung und Genuß ließ die Gerechtigkeit gegen die eroberten Länder wie gegen die beherrschten inneren Parteien vergessen; man ging als Statthalter, als Steuerpächter u. s. w. in die Provinzen, um Geld zu erpressen und in sinnlichen Genüssen zu schwelgen, wodurch so vielfach die Pietät gegen die Angehörigen in der Heimath mit Füßen getreten ward. Die mit Marius auftauchenden furchtbaren Parteikämpfe, die Gräuel der Prätorianerwirthschaft, die Narrheiten mehrer Kaiser sind sprechende Zeugen dafür, wohin es im römischen Reiche mit der öffentlichen und privaten Moral gekommen war. „Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt," ruft Seneca[11]) aus, dessen Selbstmord der Weg ist, welchen damals in Verzweiflung Tausende von Römern betreten, um der Noth und der Reue des Lebens zu entgehen.

Dennoch bereiteten das Griechenthum und das Römerthum dem Christenthum den Weg auch in positiver Weise. Auf weiten Gebieten herrschten bei dessen Eintritt in die Welt die griechische Sprache, Literatur, Wissenschaft und Cultur, und zwar nicht blos auf der Halbinsel des Balkan, sondern fast an der ganzen ungeheuren Küstenstrecke des östlichen Mittelmeeres; sie waren von hier aus an vielen Stellen tief in das innere Land eingedrungen und hatten eine mehr oder weniger starke Umwandlung der nationalen Anschauungen im theoretischen und praktischen Leben hervorgerufen, wie sie ihrerseits von diesen Elemente angenommen hatten[12]). Hellenische Dynastien saßen in den Antiochen, Seleuciden, Ptolemäern auf dem syrischen und ägyptischen Throne. Die griechische Bildung hatte sich auch in Rom ein großes Feld erobert; „graeca leguntur in omnibus fere gentibus, latina suis finibus, exiguis sane, continentur," sagt Cicero[13]). Zu dieser Einheit der Sprache und ihrer Consequenzen trat die Einheit der Römerherrschaft, unter deren nivellirendem Einflusse alle Küstenländer des Mittelmeeres bis an die Wüstensäume standen, um durch den absolutistischen Militairdespotismus zum religiösen Universalismus vorbereitet zu werden. Aus- und Eingangszölle für materielle Güter bestanden ebenso wenig wie für ideelle, und die Rede- wie Lehr- und Schreibefreiheit trug noch nicht den Maulkorb der präventiven Censur, am wenigsten auf dem religiösen Gebiete, wohin sie erst durch das spätere Christenthum verpflanzt worden ist.

Literatur zu §. 2 und §. 3[14]).

Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig und Darmstadt 1810 fg., dann 1819 fg. (4 Theile), dann 1837 fg. Ferd. Christ. Baur, Symbolik und Mythologie oder

10) *Clemens Alexandrinus*, Cohortatio ad gentes, cap. 2. *Arnobius*, Disputationes adversus gentes, lib. V.

11) De ira II, 8, wo dieser Weheruf durch nähere Belege motivirt wird. 12) Nach W. Gesenius (De Samaritanorum theologia e fontibus ineditis. Halle 1822.) bestanden in Samaria, Syrien u. s. w. messianische Hoffnungen, wie sie auch dem mehr östlichen Morgenlande eigen waren. 13) Pro Archia poëta c. 10. 14) Specialschriften, wie F. A. Märker, Das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, sind hier übergangen.

die Naturreligion des Alterthums. Stuttgart 1825. Ottfr. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825. Imman. Nitzsch, Ueber den Religionsbegriff der Alten, in den „Theologischen Studien und Kritiken" von Ullmann u. s. w. 1828. Bd. I. Heft 3 fg. A. Lobeck, Aglaophamus, 1829 (Note 7). H. G. Tzschirner, Der Fall des Heidenthums, herausgegeben von M. C. W. Niedner. Bd. 1. Leipzig 1829. S. 13 fg. *Benj. Constant*, Du polythéisme Romain. Paris 1833. G. W. F. Hegel, Philosophie der Religion. Berlin 1833. Bd. 2. S. 148 fg. Derselbe, Philosophie und Geschichte. Berlin 1837. S. 232 fg. J. A. Hartung, Die Religion der Römer. Erlangen 1836. 2 Bde. Derselbe, Die Religion und Mythologie der Griechen. Leipzig, 1. Theil, 1865. L. Krahner, Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion. Halle 1837. P. F. Stuhr, Die Religionssysteme der Hellenen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Berlin 1838. Ambrosch, Die Religionsbücher der Römer. Bonn 1843. M. W. Heffter, Die Religion der Griechen und Römer. Brandenburg 1843 und 1845, dann 1848. Schwenk, Die Mythologie der asiatischen Völker, der Aegypter, Griechen, Römer, Germanen und Slawen. 2. Bd. 1845. F. W. Carové, Vorhalle des Christenthums oder die letzten Dinge der alten Welt. Jena 1851. J. A. Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, Bd. 1, die vorchristliche Entwickelung. Mainz 1853. L. Preller, Griechische Mythologie. Leipzig 1854. B. E. Gerhard, Griechische Mythologie. Berlin 1854 und 1855. K. F. Nägelsbach (als Ergänzung seines Werkes über die Homerische Theologie), Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnberg 1857. J. J. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums. Regensburg 1857.

Meiners, Geschichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfassung der Römer. Leipzig 1782. A. Tholuck, Ueber das Wesen und den sittlichen Einfluß des Heidenthums, besonders unter den Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum, in A. Neander's Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens. 1. Bd. Berlin 1823. Gemildert in der 2. Aufl. F. Jacobs, Ueber die Erziehung der Hellenen zur Sittlichkeit, in dessen Vermischten Schriften. Leipzig 1829. Thl. 3. Derselbe, Heidenthum und Christenthum. Leipzig 1837. Bd. 6. K. Grüneisen, Ueber das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen. Leipzig 1835, aus Illgen's Zeitschr. für d. hist. Theol. III. St. 2. *P. van Limburg Brouwer*, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs. Gröningen 1833—1843.

§. 4. Die Juden im Allgemeinen.

Das Heil der Welt kam von den Juden, aber sie nahmen es nicht an. In diesen wenigen Worten ist das ganze gewaltige Interesse enthalten, welches die Geschichtswissenschaft an diesem merkwürdigen Volke, der Wiege des Christenthums, von jeher genommen hat und immer nehmen wird, um sich der Gründe bewußt zu werden, warum die christliche Lehre gerade von dieser Nation, von welcher sie zurückgewiesen wurde, um desto gewaltigere Fortschritte bei den übrigen Nationen zu machen, ausgegangen ist. Diese Frage weist einestheils auf die geographische Weltstellung der Juden in dem kleinen Jordanthale zwischen Morgen- und Abendland, sowie auf ihre Berührung mit den Nachbarnationen, anderntheils auf ihre volksthümlichen Eigenschaften in Religion und Sitte, sowie auf die Entwickelung ihrer Geschichte hin und erheischt eine Reihe von Antworten, welche hier kaum angedeutet werden können.

Wir besitzen über kein anderes Volk verhältnißmäßig so umfassende und alte Nachrichten wie über die Israeliten, und doch lassen sie eine Menge von Fragen ungelöst, namentlich den Widerspruch, daß in der theokratischen Urkunde, den Büchern, welche des Moses Namen tragen, Alles enthalten ist, was zu Christi Zeit als unverbrüchlicher Kanon des Glaubens, des Cultus, der Moral, der Regierung, kurz des ganzen socialen Lebens im weitesten Umfange, zum Theil mit den minutiösesten Details über Feste, Opfer, Priesterkleidung, nur mit noch buchstäblicheren Schärfungen und einigen dogmatischen Erweiterungen, wie dem Teufel und der Auferstehung, beobachtet wurde, und doch schon zu Moses' Zeit dieselbe Beobachtung gefunden haben soll, obgleich nach der biblischen Erzählung ein tausendjähriger Zeitraum dazwischen liegt, in welchem das Volk von den fünf Büchern Mose Nichts weiß, mit seinen Königen allerlei Götzendienst treibt, ein irgendwie zahlreicher jehovistischer Priesterstand nach den Mosaischen Voraussetzungen nicht vorhanden ist und an seiner Statt nur einzelne gottbegeisterte Propheten mit Strafpredigten gegen das furchtbar entartete Geschlecht wie gegen den Götzendienst und für den Jehovadienst auftreten, bis plötzlich das Gesetzbuch wieder aufgefunden wird. Eine Bewußtseins- und Religionsentwickelung, welche, von einem uralten explicirten und im Einzelnen selbst literarisch fixirten Status ausgehend, ihn durch Jahrhunderte hindurch verlassend und schließlich wieder auf seine volle Restauration zurückkommend, sonst bei keinem Volke der Geschichte nachgewiesen werden kann, aber gerade bei den auch an anderen wunderbaren Eigenthümlichkeiten so reichen Israeliten noch am wenigsten auffällt, wenn man nicht annimmt, daß priesterlich-levitische Anschauungen und Zustände durch die späteren Historiographen in die frühere Zeit zurückgetragen sind und sich so in deren Perspective stellen.

Sicherer sind die Nachrichten über die nachexilische Zeit, wo sich sehr bald jener zähe Charakter consolidirt, vermöge dessen die Juden sich als das auserwählte Volk Gottes betrachten, ihrem Gemeinwesen eine feste theokratische Organisation geben, ihre im Wesentlichen noch jetzt vorhandene heilige hebräische Literatur schaffen, sich in sich abschließen, um in andere Völker nicht aufzugehen, wie sehr sie auch unter ihnen verkehren. Die durch und durch religiöse Stimmung, welche alle Fibern des Volkes durchdringt, basirt auf der völligen Negation

aller pantheistischen Naturanschauung, auf dem strengsten Monotheismus in der Form des Glaubens an den absolut von der durch ihn geschaffenen Welt verschiedenen supranaturalen Jehova. Auch die Heiden sind nicht ohne starke monotheistische Elemente, sofern die Babylonier über allen Untergöttern den Bel, die Griechen und Römer ihren Zeus und Jupiter, resp. ihr Fatum verehren; aber bei den Juden fallen bis auf die zweifelhaften, beziehungsweise nebensächlichen Göttersöhne, Engel u. s. w. alle göttlichen Mittelwesen zwischen dem einen obersten Gott und den Menschen hinweg; Jehova ist mehr als ein Mensch in der höchsten Potenz; er ist der absolute Herrscher, welcher wegen seiner erhabenen Geistigkeit sinnlich durchaus nicht wahrnehmbar ist und auch in keinem sinnlichen Bilde dargestellt werden darf; er übergibt sein auserwähltes Volk oft den schwersten Züchtigungen, aber es fällt trotz der grausamsten Bekehrungsversuche nicht von ihm ab, sondern klammert sich nur um so fester an ihn an, eine Folge des berechtigten klaren Bewußtseins von der Nichtigkeit der Götzen, welche nur ein Gemächt von Menschenhänden sind. Nie ist ein Volk anderen gegenüber in einem besseren religiösen Rechte gewesen. Aber je näher die Zeit Jesu heranrückt, desto mehr treten die geistigen und geistvollen Ideen der alten Propheten von der Anbetung Gottes im Geiste der Buße, der Gerechtigkeit, der Heiligung in den Hintergrund und das äußerliche Cerimonialgesetz als verdienstliche Werkheiligkeit, der grübelnde, düstere, fanatische Buchstabendienst in den Vordergrund. Daher die Anklage aus Jesu Munde auf die Heuchelei, welche Mücken seihet und Kameele verschluckt; daher die Klage des Josephus über sein eigenes Volk: „ἐγένετο γάρ πως ὁ χρόνος ἐκεῖνος παντοδαπῆς ἐν τοῖς Ἰουδαίοις πονηρίας πολυφόρος, ὡς μηδὲν κακίας ἔργον ἄπρακτον καταλιπεῖν“ u. s. w. [15]). Trotz dieser äußeren und inneren Verkümmerung steigerten sich die messianischen Hoffnungen, welche in unzweifelhaften Spuren seit dem Exile auftauchen, in demselben Grade, als auch die politische Selbständigkeit dahin schwand, und dies kleine Volk hoffte unter der erdrückenden Herrschaft der Römer noch, ja in verstärktem Maße, auf den Heiland, welcher nicht blos den jüdischen Staat in großer äußerer Pracht herstellen, sondern auch zum Beherrscher der Welt machen und so diese durch den ewigen Frieden beglücken würde [16]). Die Verachtung und der Haß, womit die Juden alles Fremde von sich wiesen, ward ihnen reichlich vergolten, nicht blos von den stolzen Römern, ihren Herren, sondern auch von den Griechen, ganz besonders von den Aegyptern; sie galten diesen nicht blos als das in religiöser Hinsicht stupideste und bornirteste Volk, sondern auch als das odium generis humani [17]). Aber man hatte über die Juden auch viele ungegründete, närrische Meinungen neben den berechtigten nationalen Antipathien, z. B. gegen die curti Judaei. Freilich um so weniger konnte diese Haltung ein günstiges Prognosticum oder Prästigium für einen von den Juden ausgehenden Weltheiland sein, welcher auch gerade deshalb von den Heiden angenommen wurde, weil er von den Juden verworfen worden war. Mit einer in der Geschichte beispiellosen Verblendung, welche sich zu ihrer Entschuldigung weder auf harte politische Unterdrückung, noch auf religiöses Märtyrerthum berufen konnte, erhob sich unter dem Statthalter Gessius Florus das kleine Volk gegen die furchtbare Macht der Römer, welche der wilden Empörung im J. 70 nach Christo durch die Zerstörung von Jerusalem unter Vespasianus und Titus ein Ende mit Schrecken machten.

§. 5. Die Juden als Heidenbekehrer und in der Zerstreuung. Die Samaritaner.

Trotz der großen Antipathie der Heiden, besonders der Griechen und Römer, gaben sich doch deren sehr viele dem jüdischen Cultus hin oder versuchten es wenigstens mit gewissen jüdischen Religionsgebräuchen, ob sie in ihnen Befriedigung finden könnten. Andere traten als Proselyten der Gerechtigkeit förmlich zum Judenthum über, dessen strenger, heroischer Monotheismus ihnen imponirte, d. h. sie unterwarfen sich der Beschneidung und dem ganzen Cerimonialgesetz; noch mehre wurden Proselyten des Thores, d. h. sie nahmen nur die sogenannten, hauptsächlich gegen den Götzendienst gerichteten sieben Noachischen Gebote [18]), nicht aber den ganzen Complex der jüdischen Religion mit den talmudisch-pharisäischen Explicationen an. Freilich kamen diese Convertiten selten aus der Zahl der Gebildeten, aber desto mehr Frauen aus den niederen Ständen, Sklaven und Handwerker gingen den Bund mit einem Volke ein, welches in seiner Mitte diejenige Rechtlosigkeit gegen ärmere und schwächere Mitmenschen nicht duldete, welche bei anderen Völkern im Schwange ging. Es sprechen für die große Zahl solcher Convertiten nicht blos jüdische Schriftsteller wie Josephus und Philo, sondern auch die Sendschreiben des Apostels Paulus. Dieser klagt zwar in denselben, daß die Juden das Wort vom Kreuze des Erlösers verworfen hätten, aber überall fast, in den Städten, wohin er kommt, in den Briefen, welche er schreibt, knüpft er an jüdische Vorstellungen, Voraussetzungen, Lehren, Ereignisse an, woraus man schließen darf, daß er, da er bei den eigentlichen oder strengen Juden keinen Anklang fand,

15) De bello Judaico VII, 8, 1. Vergl. V, 10, 5; V, 13, 6. 16) Vergl. die Einleitungen in das alte Testament, die Commentare zu den einzelnen prophetischen Büchern, beziehentlich messianischen Stellen, im Besonderen folgende Werke: *C. A. Th. Keil*, Historia dogmatis de regno messiae Christi et apostolorum aetate. Leipzig 1781, in dessen Opuscula, ed. *J. D. Goldhorn*, ebenda 1821. Sect. I. p. 22 seq. *Bertholdt*, Christologia Iudaeorum Jesu apostolorumque aetate. Erlangen 1811. Knobel, Der Prophetismus der Hebräer. Breslau 1837. Köster, Die Propheten des alten und neuen Testaments. Leipzig 1838. J. C. K. Hoffmann, Weissagung und Erfüllung. Nördlingen 1841.

17) *Tacitus*, Histor. V, 5. *Minucius Felix*, Octavius c. 10. 18) Verbot der Abgötterei, der Gotteslästerung, des Essens von Blut und im Blut Erstickten u. s. w.

Proselyten des Thores als die Mehrzahl seiner Gemeindegenossen vor sich gehabt habe.

Juden gab es zu Christi Zeit in allen Ländern am Mittelmeere, und in vielen derselben waren sie höchst zahlreich. Man findet sie in Cyrene und in Libyen; sie bilden ein starkes Contingent der Einwohner in Alexandria wie überhaupt in Aegypten, wo sie sich bereits 152 vor Christo einen Tempel errichtet hatten; man darf sie vielleicht damals schon in Habessinien suchen, wo sie jetzt in starker Zahl vertreten sind, ohne daß man weiß, wann sie nach Christi Geburt dorthin gekommen wären; in Arabien hatte sogar der König der Homeriten das jüdische Bekenntniß angenommen, und der König Izates von Adiabene war ebenfalls zu ihm übergetreten; in Babylonien waren seit der Gefangenschaft vielleicht die meisten zurückgeblieben [19]); die Apostelgeschichte erwähnt Juden und Judengenossen (Proselyten) aus Parthien, Medien, Elam, Mesopotamien; Syrien beherbergte sehr viele Juden in Damascus und anderen Städten, besonders in Antiochia; von kleinasiatischen Provinzen werden Phrygien, Lydien, Kappadocien ausdrücklich als Wohnsitze derselben genannt; sie hatten sich in Pontus und Griechenland niedergelassen; sie fanden sich in Rom, wohin die ersten durch Pompejus als Kriegsgefangene gekommen sein sollen. Freilich beruhen diese Angaben vielfach auf den Nachrichten bei Josephus und Philo, welche ihr Volk als ein sehr bedeutendes erscheinen lassen wollen; allein selbst wenn man starke Subtractionen und Divisionen vornimmt, bleibt immer noch ein sicherlich nicht unbedeutender Rest, wie denn auch Gieseler der Ansicht ist, daß man die Zahl nicht niedrig greifen dürfe [20]). — Auch die Samaritaner sind wesentlich zu den Juden zu rechnen. Zurückgeblieben, nachdem ein Theil des jüdischen Volkes 722 fg. in die Gefangenschaft abgeführt worden war, erboten sie sich, als viele Gefangene heimkehrten, den Tempel von Jerusalem mit aufbauen zu helfen, wurden aber abgewiesen, und errichteten sich um 333 auf dem Berge Garizim ein eigenes Nationalheiligthum. Zwar hatten sich mit ihnen Heiden vermischt, aber sicherlich nicht in dem Grade, daß sie nicht wesentlich als echte Juden vom alten Stamme zu gelten hätten, wie sie denn in der That das ältere, einfachere, erst durch die aus Babylonien Heimkehrenden stark modificirte und in seiner späteren Form ausgebildete Judenthum vertreten und dieses in ihrer Recension des Pentateuchs ausprägen. Weniger vom Nationaldünkel besessen als die Juden und deshalb ihnen von Christus als Muster hingestellt, waren sie von diesen dennoch gehaßt und als von Gott verworfen angesehen. Auch sie hegten lebhaft messianische Erwartungen und waren durch sie nicht weniger erregt als die Nachbarn in Judäa und Galiläa. Bald nach Christo und vielleicht schon zu seiner Zeit zeichnete sich Samaria durch eine große Zahl falscher Messiasse, Magier, Thaumaturgen und ähnlicher Leute aus, wohin z. B. Simon Magus und sein Schüler Menander gehören, welche von späteren Kirchenvätern und nichtchristlichen Schriftstellern nicht selten als christliche Häresiarchen bezeichnet worden sind.

Man wird die Bedeutung der großen Zahl von Juden in der Diaspora des römischen Reiches und noch jenseit seiner Grenzen für die Ausbreitung des Christenthums, welchem das jüdische Element vor der Zerstörung Jerusalems als das wirksamste Medium diente, um so weniger unterschätzen, als diese Leute aus religiösen und Handelsmotiven nicht blos unter sich, sondern auch mit dem Mutterlande, namentlich mit dem Tempel in Jerusalem, welchem sie bedeutende Opfergaben brachten oder schickten, in der lebhaftesten Verbindung standen.

Literatur. Remond, Geschichte der Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis auf den gänzlichen Untergang des jüdischen Staates. Leipzig 1789. *Groot*, De migrationibus Hebraeorum extra patriam ante Hierosolymam a Romanis deletam. Gröningen 1817. *Levyssohn*, De Judaeorum sub Caesaribus conditione et de legibus eos spectantibus. Leyden 1828.

W. Gesenius, De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate. Halle 1815. Derselbe in der Allgemeinen Encyklopädie. *Siefert*, De tempore schismatis ecclesiastici Judaeos inter et Samaritanos oborti. Königsberg 1828. Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament. Bd. 1. S. 177 fg. (Gegen den Vorgenannten) Kalkar in Pelt's Mitarbeiten. 1840. Heft 3. *T. C. J. Juynboll*, Commentarius in historiam gentis Samaritanae. Leyden 1846.

§. 6. Die hellenistisch gebildeten Juden. Philo.

Die griechische Bildung hatte schon lange vor Christo alle Länder, in welchen das Christenthum während der ersten drei Jahrhunderte sich ausbreitete, der Art durchdrungen, daß auch diejenigen Juden, welche auf der Höhe der Zeit stehen wollten, der griechischen Sprache sich bedienten und an deren Literatur theilnahmen. Zwar fand als Organ der nationalen Wissenschaft die hebräische Sprache in den rabbinischen Kreisen und Schulen noch ihre Vertretung, namentlich durch Commentare zum alten Testament; aber auch diesem ward eine Reihe von griechisch geschriebenen Büchern, die sogenannten Apokryphen, beigegeben, deren Geist nicht ohne Verwandtschaft mit den Xenophontischen Dialogen des Sokrates ist und sich namentlich in den Evangelien des neuen Testamentes mutatis mutandis fortsetzt. Zu Alexandria hatten jüdische Gelehrte die kanonischen Bücher des alten Testamentes in die griechische Sprache übersetzt, und selbst für sehr viele spätere christliche Theologen war die Septuaginta die einzige Vermittelung zur Kenntniß der altjüdischen Literatur. In griechischer Sprache hat der Jude Flavius Josephus, welcher 93 nach Christo starb, seine Werke geschrieben [21]).

19) Josephus spricht von οὐκ ὀλίγαι μυριάδες daselbst, Antiquitatt. XV, 3, 1. 20) Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1. Bd. 3. Ausg. 1831. S. 49 fg.

21) Geschichte des jüdischen Krieges; Jüdische Alterthümer;

Der Mittelpunkt dieser jüdisch-hellenistischen Wissenschaft war die Weltstadt Alexandria und ihr religionsphilosophischer Hauptrepräsentant Philo, dessen Werke eine Verbindung der Platonischen Philosophie mit dem strengen jüdischen Offenbarungsglauben sind. Während er das Materielle, die Substanz der Dogmen, dem alten Testament entnahm, entlehnte er die Form ihrer Darstellung dem Platon, welcher seine Weisheit aus dem alten Testament oder wenigstens aus der gemeinsamen Quelle der Offenbarung geschöpft haben sollte, und wo die Uebereinstimmung fehlte, wie dies fast durchgehends der Fall war, da mußte eine gezwungene allegorische Auslegung nach beiden Seiten hin zur Harmonie verhelfen. Die jüdische Weisheit sollte auch formell der griechischen ebenbürtig sein, und der alttestamentliche Gott wird unter Philo's Händen zu einer so hoch potenzirten Sublimation der göttlichen Idee, daß in ihrer Spitze alle Selbstunterschiede, alle Beziehungen zu der von ihm geschaffenen Welt schwinden. Um nun aber doch eine Beziehung dieses überweltlichen Gottes zu der Welt herzustellen, werden zwischen beiden die λόγοι, gewisse vermittelnde Mächte, reale, als Persönlichkeiten existirende Ideen oder ideelle Realitäten, den Platonischen ἰδέαι entsprechend, eingeschoben, welche sich auch in starkem Anklange an die gnostischen Lehren als Emanationen aus Gott darstellen und in ihren niedrigsten Stufen die Weltbildner oder Vorbilder zur Weltschöpfung sind. Der Mensch, eine Composition aus göttlichem und finsterem irdischen Stoff, hat die Aufgabe, durch Reflexion, Askese, Ertödtung der weltlichen Lüste das göttliche Princip in sich aus seiner Haft zu befreien und so zum seligen Anschauen Gottes zu gelangen, was er schon hier erreichen kann. Der Urheber dieser jüdischen Offenbarungsphilosophie hatte den doppelten Zweck, den Hellenen die Religion seines Volkes von einer genießbaren, vergeistigten Seite darzustellen, und sein eigenes hellenistisches formales philosophisches Bewußtsein mit dem Bewußtsein von der Substanz der Mosaischen Dogmen auszusöhnen; aber diese Aussöhnung ist keine gelungene wissenschaftliche Rechtfertigung oder Vermittelung, sondern eine gezwungene, schwerfällige, äußerliche Combination. Indessen wird sein ganzes Streben von einem hohen sittlich-religiösen Ernste getragen, und es ist immerhin mit der Ueberzeugung und dem Versuche des Nachweises, daß jüdische Offenbarung und griechische Philosophie aus der Einheit der göttlichen Quelle stammen, daß letztere keine widergöttliche Erfindung sei, auf jüdischer Seite viel gewonnen. Die in Alexandria später gegründete christliche Theologie stellte sich auf dieselben Voraussetzungen.

Literatur. Philonis opera. Frankfurt 1691; desgl. edirt von Mangey. London 1742 in 2 Theilen, woraus Pfeiffer, Erlangen 1785—1792, dann 1820 fg. in 5 Theilen, einen Abschnitt abdrucken ließ. Auch stehen des Philo Opera in der Bibliotheca sacra patrum ecclesiasticorum Graecorum. Leipzig 1826. 6. Bd. C. H. Stahl, Lehrbegriff des Philo, in Eichhorn's Bibliothek der biblischen Literatur. Bd. 4. St. 4. S. 770 fg. *C. G. L. Grossmann*, Quaestiones Philoneae, nämlich I. De theologiae Philoneae fontibus ac auctoritate. II. De λόγῳ Philonis. Leipzig 1829. Derselbe, Philonis operum continua series et ordo chronologicus. Ebenda 1841. Creuzer, Zur Kritik der Schriften des Philo, in den Theol. Studien und Kritiken. 1831. Heft 1. Gfrörer, Philo und die Alexandrinische Theosophie oder von dem Einfluß der jüdisch-ägyptischen Schule auf das Neue Testament. Stuttgart 1831. F. C. Baur, Artikel in den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik. 1835. S. 737—792. A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. 2 Abtheilungen. Halle 1837. J. C. L. Georgii, Ueber die neuesten Gegensätze in der Auffassung der alexandrinischen Religions-Philosophie, in der Zeitschrift für historische Theologie von Illgen. 1839. 3. und 4. Heft.

§. 7. Die jüdischen Sekten. Pharisäer. Sadducäer. Essener. Therapeuten.

In der Darstellung der synoptischen Evangelien ragen vor allen die Pharisäer hervor, deren Name eigentlich die Abgeschiedenen bezeichnet. Von Jesus als verblendete, heuchlerische und buchstabendienerische Verführer des Volkes gescholten, werden sie nicht sowol als ein abgeschlossener Orden, als vielmehr eine nationale religiös-politische Partei zu gelten haben, welcher nicht blos Priester und Leviten, sondern auch Laien angehörten. Sie hielten streng auf die alten biblischen orthodoxen Satzungen, welche sie durch peinliche Auslegungen und Zusätze verschärften; aber sie repräsentirten auch die politische Opposition gegen die römische Herrschaft und hatten, wol eben hauptsächlich aus dem zuletzt genannten Grunde, auch in der Volksmasse einen großen Anhang, vermöge dessen sie unter Anderem die Verurtheilung Jesu durchsetzten, welcher mit ihnen in einen unversöhnlichen Gegensatz getreten war, und dessen Andeutungen darüber, daß er nicht ein Jota am Gesetz auflösen wolle, hauptsächlich aus dieser Opposition ein erklärendes Licht empfangen. Es gab in theologisch-religiöser Hinsicht eine strengere und eine mildere Richtung; die erstere schloß sich an den Rabbi Schammai, die letztere an den Rabbi Hillel [22]), welcher auch Rabbi Gamaliel angehörte.

Im Gegensatze zu den Pharisäern, nach der neutestamentlichen Darstellung auch im Gegensatze zu Christus, und im Verein mit jenen finden sich die Sadducäer,

(gegen Apio). Alterthum des jüdischen Volkes; Ueber sein Leben. Ausgaben: Havercamp, 2 Bde. Amsterdam 1726; Oberthür, 3 Bde. Leipzig 1782—1785; Richter, 5 Bde. Leipzig 1825—1827.

22) Der Rabbiner A. Geiger macht Jesum zu einem „pharisäischen Juden," zu einem Anhänger oder Ausfluß der Hillel'schen Richtung in seiner Schrift: „Das Judenthum und seine Geschichte." Breslau 1864.

ihrem Namen nach entweder Gerechte oder Nachkommen und Anhänger der altberühmten Priesterfamilie Zadok [23]), dem thatsächlichen Verhalten nach Vertreter des älteren, durch pharisäische Elemente nicht modificirten Hebraismus, woher wol auch ihre Verwerfung der Auferstehung abzuleiten ist, von welcher das neue Testament oft redet. Im Uebrigen stimmen die Ansichten über sie fast alle darin überein, daß sie eine nicht so zahlreiche Partei wie die Pharisäer bildeten und sich besonders aus den aristokratischen, beziehungsweise wohlhabenden Classen recrutirten. Der fast allgemein geltenden Annahme, daß der Sadducäismus auch in anderen Stücken ziemlich glaubenslos und eine Art von zuchtlosem Libertinismus gewesen sei, tritt neuerdings ebenfalls Geiger entgegen.

Eine wesentlich andere Stellung als die Pharisäer [24]) und Sadducäer nehmen die Essener oder Essäer ein, welche man entweder als Heilige oder als Heilende in die teutsche Sprache übertragen kann. Sie lebten, so viel man weiß, zurückgezogen von der in ihren Augen verderbten Welt in Arbeit und Gebet an abgeschiedenen Orten, zumeist an der Westküste des todten Meeres, in gemeinsamen Ansiedelungen mit corporativer Gütergemeinschaft, vermieden den Tempel von Jerusalem als eine Stätte blutiger Opfer, schickten ihm aber, wie Einige hinzufügen, dennoch Weihegaben und scheinen mit ihrer Askese eine Art von alexandrinischer Religionsphilosophie verbunden zu haben. Man hat sie oft mit den ebenfalls jüdischen Therapeuten zusammengestellt oder auch verwechselt. Diese wohnten in einzelnen Hütten am See Mareotis unweit Alexandria, theilten ihre Zeit in geistige Arbeit und Gebet, fanden das Ziel ihres Strebens vor Allem in der Heiligung und in der seligen Anschauung und Lobpreisung Gottes und setzten so die Philonische Doctrin in die Praxis um. — Es ist nicht zu leugnen, daß die Essener resp. Therapeuten manche Verwandtschaft mit dem Urchristenthum haben, welches ebenfalls Weltentsagung lehrt, Gott im Geiste, im Gebet, in der Lobpreisung dienen will, nach dem seligen Anschauen Gottes strebt [25]), die blutigen Opfer verwirft; allein es hat auch eine viel weitherzigere Tendenz, schließt sich nicht einsiedlerisch ab, schreibt keine asketischen Formen vor. Vielen Männern der Aufklärungsperiode, welche, abgesehen von dogmatischen Offenbarungsvoraussetzungen, in dem Geiste der Person Jesu, in seinem Studium des alten Testamentes, namentlich der prophetischen Schriften, die hinreichenden Quellen des Christenthums nicht glaubten finden zu dürfen, waren die Essener insofern eine willkommene Erscheinung, als sie Anknüpfungspunkte darboten, aus welchen sie die christliche Religion ableiteten. Diese Ansicht tauchte zuerst bei den englischen Deisten auf, und findet sich später z. B. bei Voltaire [26]), bei Friedrich dem Großen [27]), auch bei Stäudlin [28]), während Fr. Bahrdt [29]) überhaupt den jüdischen Alexandrinismus zum Urheber der Lehre Jesu machte, Ansichten, welchen zuerst besonders Alb. Bengel entgegentrat [30]). Daß der λόγος im Anfange des Evangeliums Johannis, aber nicht im Munde Jesu, eine von den alexandrinisch jüdischen Theologen hergenommene Gedankenform ist, kann die unbefangene Betrachtung keinen Augenblick leugnen.

Literatur. Philo's Schriften, namentlich über die Therapeuten. Josephus in seinen Werken. Doch ist er auch hier nur mit Vorsicht zu gebrauchen, da er das jüdische Wesen den Griechen und Römern gegenüber in vortheilhaftem Lichte darzustellen bestrebt ist. Die Einleitungen in das alte und neue Testament und ähnliche Schriften, wie G. B. Winer, Biblisches Realwörterbuch. Leipzig 1847 und 1848 unter den betreffenden Artikeln. Schneckenburger, Die Pharisäer, Religionsphilosophen oder Asketiker? In seinen Beiträgen zur Einleitung ins Neue Testament. Stuttgart 1832. Nr. 7. *Grossmann*, De philosophia Sadducaeorum. Leipzig 1836. Derselbe, De fragmentis Sadducaeorum exegeticis. Ebenda 1837. Derselbe, De statu Sadducaeorum literario, morali et politico. Ebenda 1838. Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. *J. Sauer*, De Essenis et Therapeutis. Breslau 1829. Die Schriften von Gfrörer, Dähne über Philo und die alexandrinische Schule. Trium scriptorum illustrium (Drusii, Jos. Scaligeri, Serrarii) de tribus Judaeorum sectis syntagma, ed. *Jac. Triglandius*. Delfft 1703. Dewette, Hebräisch-jüdische Archäologie nebst Grundriß der hebräischen Geschichte. Leipzig 1814, dann 1830. P. Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller religiösen Sekten der Juden. Brünn 1822 fg. in 2 Bänden.

Literatur zu §. 4—7. Die bereits genannten Schriften. *F. C. Meyer*, Judaica sive veterum scriptorum profanorum de rebus judaicis fragmenta. Jena 1832.

Vitringa, De synagoga vetere. Franecker 1696, dann Weissenstadt 1726. J. J. Heß, Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu. Zürich 1766. J. D. Michaelis, Mosaisches Recht. Frankfurt a. M. 1775. J. M. Jost, Geschichte der Israeliten. 9 Bde. Berlin 1820—1828; dazu von demselben später Supplementbände, sowie ein Auszug aus dem größeren Werke in 2 Bänden (Allgemeine Geschichte der Israeliten). Berlin 1832. *J. Salvador*, Histoire des institutions de Moise et du peuple hebraïque. Paris 1828, 3 Theile, übersetzt von Essenna, Hamburg 1836, und von Eichler (Geschichte der Römerherrschaft in Judäa). Bremen 1847. H. Leo, Vorlesungen über die Geschichte des

23) So A. Geiger, Urschrift und Uebersetzung der Bibel. Breslau 1857. 24) Hilgenfeld macht in seiner „Apokalyptik" geltend, daß man sich zu ihrer Beurtheilung nicht blos an die hellenistische, sondern auch an die talmudische Literatur halten müsse. 25) Man vergleiche Christi Ausspruch Matth. 5, 8: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. 26) Artikel Esséniens in dem Dictionnaire philosophique.

27) Oeuvres, ältere Ausg. Berlin. T. XI. p. 94. 28) Geschichte der Sittenlehre Jesu. Thl. 1. S. 570. 29) Briefe über die Bibel im Volkstone. Berlin 1784 fg. 30) Ueber den Versuch, das Christenthum aus dem Essenismus abzuleiten, in Flatt's Magazin für Dogmatik und Moral. St. 7. S. 148 fg.

jüdischen Staates. Berlin 1828. Vom Verfasser im orthodoxen Sinne widerrufen in Ullmann's Studien und Kritiken. 1830. Bd. 1. S. 137 fg. und in seiner Universalgeschichte. 2. Ausg. Bd. 1. S. 563 fg. Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testamentes. Berlin 1829 fg. 2 Theile. Vatke, Die Religion des Alten Testamentes. 1. Theil. Berlin 1835. A. F. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils. Stuttgart 1838, 2 Theile. E. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten. Göttingen 1842. H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel bis Christus. Göttingen 1843 fg. Hävernik, Die Theologie des Alten Testamentes. Erlangen 1848. J. H. Kurtz, Geschichte des alten Bundes. 2. Aufl. Berlin 1853—1856. H. Grätz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 4. Bd. Berlin 1853. Die einzelnen Bände erschienen nicht in der Zahlenfolge; 1863 waren der 1. und 2. noch nicht erschienen. *E. Renan*, Histoire générale des langues sémitiques. 1. Theil. Paris 1855. L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel vom zweiten Tempelbau bis 133 vor Christo. Nordhausen 1854—1857.

§. 8. Johannes der Täufer.

Nach den evangelischen Berichten trat kurz vor Jesu öffentlicher Erscheinung der Priestersohn Johannes, einer von den mehren damaligen messianischen Zukunftspropheten, mit Hinweisungen auf jenen auf, predigte Buße als Vorbereitung zum Himmelreich, welches Jesus zu gründen bestimmt sei, taufte zu diesem Zwecke Viele im Jordan, auch Jesum selbst, beschied sich in Demuth neben diesem der kleinere zu sein, schloß sich aber nicht den Jüngern desselben an, blieb also außerhalb des Christenthums und starb wegen einer freimüthigen Aeußerung über die unerlaubte Ehe des Fürsten Herodes, wie Josephus erzählt, in der Feste Machärus, den Tod der Enthauptung. Geht man von der orthodoxen Voraussetzung einer durch Gott unmittelbar angeordneten Vorbereitung des Werkes Jesu durch Johannes aus, so ist man genöthigt, die damit nicht übereinstimmende Erscheinung, daß Johannes sich von dem Christenthum fern hielt, und seine Jünger eine besondere Religionsgemeinschaft begründeten, fast ohne alle genügende Erklärung zu lassen, wenn man nicht als solche die gewöhnliche harmonistische Auskunft gelten läßt, Johannes sei durch seine Gefangenschaft und die dadurch erfolgte Trennung von Jesus aus dessen Gemeinschaft geschieden und an ihm irre geworden. In den evangelischen Berichten, welche wahrscheinlich erst lange nach den von ihnen erzählten Ereignissen aufgezeichnet worden sind, ist dieser Mangel der Uebereinstimmung abgeschwächt, tritt aber in dem Factum der Erklärung Jesu, Johannes sei kleiner als der kleinste Christ, in der Frage des Johannes, ob Jesus der Messias sei, als welchen ihn doch Johannes erst getauft hat, in dem Fürsichsein des Täufers und seiner Jünger noch deutlich zu Tage. Abgesehen von der teleologisch-providentiellen Auffassung der supranaturalen Theologie, darf zwar angenommen werden, daß Johannes in seinen reformatorisch-messianischen Absichten anfänglich mit Jesus übereingestimmt hat, auch mit ihm in keinen activen Conflict getreten ist, allein die kritische Geschichtsanschauung hat keinen Anhalt dafür, daß er einen mit Jesus verabredeten Plan, wenn auch bis auf den Punkt der Trennung, auszuführen unternommen habe. Uebrigens sind wol auch die später auftretenden sogenannten Johannes-Jünger oder Zabier oder Nazoräer (?) oder Mendäer, von welchen deshalb auch erst in einem späteren Paragraphen die Rede sein kann, ein Beweis dafür, daß die Wege des Johannes mit den Wegen Jesu aus einander gegangen sind. Die Frage, ob Johannes griechisch oder aramäisch oder eine andere Sprache geredet habe, fällt mit der Frage zusammen, in welcher Sprache Jesus zum Volke geredet habe.

Literatur. Die Evangelien mit den dazu gehörigen Commentaren. W. Bell, Untersuchung der göttlichen Sendung des Täufers und Jesu Christi. Aus dem Englischen mit Anmerkungen und einem Anhange von H. P. C. Henke. Braunschweig 1779. J. G. E. Leopold, Johannes der Täufer. Hanover 1825.

§. 9. Jesus Christus.

Da die unzweifelhaft echten, fast gleichzeitigen Quellen, einestheils Paulinische Briefe, anderntheils Stellen aus jüdischen und heidnischen Autoren, über das Leben, die Reden und die Schicksale des Stifters der christlichen Religion äußerst wenige Nachrichten geben, was bei Paulus in hohem Grade Wunder nimmt und Christus zum Theil im Lichte einer geisterhaften Existenz erscheinen läßt, und da die vier Evangelien nach dem Urtheile der Kritik nicht blos theilweise einander widersprechen oder wenigstens von einander abweichen, namentlich die drei ersten von dem vierten, sondern auch höchst wahrscheinlich ihre jetzige Redaction in einer weit späteren Zeit erhalten haben und offenbar mythische Züge an sich tragen, welche theilweise alttestamentlichen Vorbildern nachgebildet sind, so ist es selbst der durch die orthodoxe Anschauung und ihre harmonistische Kunst nicht beeinflußten kritischen Geschichtsforschung nicht möglich, die unzweifelhaft geschichtlichen Thatsachen zu einem sicheren und umfassenden Lebensbilde zusammenzustellen, obgleich der Geist Jesu in einem klaren, unzweifelhaften Lichte aus allen Berichten der Evangelien hervorleuchtet. Christus ist kein Mythus; aber die fromme Dichtung hat ihn mit dem Heiligenscheine von Mythen umgeben, wie die Orthodoxie in Bezug auf die sogenannten apokryphischen Evangelien selbst zugibt [31]).

Die verständige Kritik hat keinen Grund zu leugnen, daß sein Vater der arme Zimmermann Joseph von Nazareth und seine Mutter dessen Weib Maria gewesen sei; sie gibt auch zu, daß ihr Kind dem Geiste wie dem Körper nach vom Geiste Gottes oder dem heiligen Geiste

31) K. Ullmann (gegen D. Strauß), Historisch oder mythisch? Hamburg 1838.

empfangen sei, sofern unter dieser Empfängniß, welche die Vermittelung der menschlichen Zeugung nicht ausschließt, das als specielles gedachte Wirken der göttlichen Vorsehung in der Weltordnung verstanden wird. Sie folgert aus der synoptischen Erzählung von der Beschattung der Maria vom heiligen Geiste nicht, daß Jesus seiner Mutter uneheliches Kind gewesen sei, wie dies vielfach auf jüdischer Seite und anderwärts geschehen ist, als ob die Evangelisten diesen Makel durch des heiligen Geistes Vaterschaft hätten zudecken wollen, da sie vielmehr nachträglich diejenige Joseph's ausschließen. Aber sie hält dafür, daß die Geburt des Kindes nicht zu Bethlehem, wohin sie durch die fromme Dichtung aus Rücksicht auf alttestamentliche Weissagungen, namentlich Micha 5, wo nachträglich von einem zukünftigen Herrscher Israels, höchst wahrscheinlich von dem in Bethlehem geborenen David, die Rede ist, verlegt werde, sondern zu Nazareth geschehen sei, weil ihr die von den Synoptikern erzählte Motivirung, nämlich die durch Kaiser Augustus angeordnete Schätzung mit der Reise der Familien nach „ihrer Stadt," wo sie aufgeschrieben werden sollten, wegen des Schweigens der Profanschriftsteller und wegen der unüberwindlichen inneren Schwierigkeiten, namentlich wegen der kaum zu beantwortenden Fragen, welches denn der Herkunftsort einer jeden Familie, wie dies zu bestimmen, wie es möglich gewesen sei, die Millionen von Menschen hin und her reisen zu lassen, warum man nicht jeden an seinem Wohnsitze in die statistische und Steuerrolle eingetragen habe, unglaublich und daher nicht als ein historisches Factum erscheint, an welches sich andere Berichte anschließen, welche an ihrem Maßstabe gemessen sich nicht weniger unwahrscheinlich erweisen. Zu diesen Berichten gehört zunächst, wenn wir die Engelerscheinungen in der Geburtsnacht übergehen, die Reise der drei Weisen aus dem Morgenlande, der Stern, welcher sie führt und gerade über der Geburtsstätte stehen bleibt; ihre Anfrage bei dem Könige Herodes. Dieser läßt in Folge der Mittheilung durch die drei Weisen, um den gefürchteten Messias zu vernichten, alle Kinder von zwei Jahren und darunter in Bethlehem und in dessen Umgebung tödten, und doch mußte er von der Geburt bereits vorher Kunde haben, da nach dem Berichte der Evangelien die Hirten sofort nach der Geburt deren Kunde weiter verbreiteten und Bethlehem ganz in der Nähe von Jerusalem lag. Es muß daher gefragt werden, warum der mistrauische Monarch nicht sofort damals einschritt und wie es möglich war, das Kind zu seiner Darstellung im Tempel, was gesetzlich acht Tage nach der Geburt geschehen mußte, nach Jerusalem zu bringen, wo man schon vorher von dessen Dasein und künftiger Bestimmung unterrichtet war, und wo bei der Darstellung von Neuem seine messianische Würde öffentlich proclamirt wurde. Auch ist durch keine andere geschichtliche Quelle die grausame That des Königs bezeugt, obgleich eine solche Maßregel überall das ungeheuerste Aufsehen hätte erregen müssen. Die Kritik beanstandet deshalb auch die durch unmittelbare Eingebung Joseph's im Traume veranlaßte Flucht der Aeltern mit dem Kinde nach Aegypten, sowie die später erfolgte Rückkehr, für welche als Motiv eine alttestamentliche Stelle („aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen") vorliegt, wie der Herodianische Kindermord sich an Rahel anlehnt, welche sich über ihre Kinder nicht trösten lassen will. Indessen hat auch die Kritik ihre schwachen Seiten, namentlich in der Leugnung des Kindermordes als eines Motivs zu dem Zwecke, Jesus nach Aegypten zu versetzen und so alttestamentliche Aussprüche in Erfüllung gehen zu lassen. Der kritische Kanon des Causalnexus, wonach aus alttestamentlichen, auf den Messias gedeuteten Aussprüchen Geschichte gemacht worden sei, ruht nicht in der Weise, wie man oft vorausgesetzt hat, auf der Gewißheit, daß man Stellen des alten Testamentes auf Christus angewendet und dann das entsprechende Stück Lebensgeschichte Jesu darnach gedichtet habe; man hat vielmehr das Recht, denselben auch umzukehren und es wahrscheinlicher zu finden, daß erst gewisse Ereignisse Veranlassung geworden sind, auf diese nachträglich alttestamentliche Stellen anzuwenden. Es ist beispielsweise schwer anzunehmen, daß Rahel's Weinen und Trostlosigkeit einen Bestandtheil des im alten Testamente gefundenen Messiasbildes constituirt haben soll, und anderwärts liegt gerade derjenige Causalnexus, wonach auf eine Thatsache im Leben Christi erst später ein Wort des alten Testamentes gedeutet worden ist, offen auf der Hand, z. B. in der Erzählung von dem Speer, womit ein Soldat die eine Seite des Gekreuzigten öffnete, und dies gilt selbst für den Fall, daß die Kritik diese Wunde als eine mythische Erzählung zu dem Zwecke des Nachweises, Jesus sei wirklich todt gewesen, in Anspruch nimmt.

Daß Jesus von Nazareth zwei bis vier Jahre früher geboren worden ist, als man früher allgemein angenommen hat, ist dagegen eine der Kritik gemachte Concession, welche auch die supranaturale Geschichtsbetrachtung gegenwärtig einräumt und schwerlich je wieder zurücknehmen wird. Der Tag der Geburt steht nicht fest. Man feierte in der ersten Zeit des Christenthums als solchen in weiten Kreisen den 6. Jan., anderorts wiederum einen anderen Tag als den 25. Dec., welcher erst später zur gemeinsamen Feier der Christenheit geworden ist. Ebenso wenig steht die Dauer seines öffentlichen Lehramtes fest, und daß er 33 Jahre alt geworden sei, ist ebenfalls nur eine Annahme der Wahrscheinlichkeit; Irenäus läßt ihn nahe an 50 Jahre alt werden, und Clemens von Alexandria beschränkte sein öffentliches Lehramt auf ein Jahr[81a]).

Mit Ausnahme der oben erwähnten evangelischen Erzählungen weiß man Nichts als einige allgemeine Andeutungen über die Folgsamkeit des Kindes aus seinen ersten Lebensjahren. Die Reise des zwölfjährigen Knaben

81a) Die Literatur über das Geburtsjahr Christi, dessen Abkunft, Sprachdialekt u. s. w. bis auf die Strauß'sche Kritik s. bei G. B. Winer, Handbuch der theologischen Literatur, 3. Ausg. 1838. 1. Bd. S. 556 fg.

mit den Aeltern auf das Osterfest nach Jerusalem als unhistorisch zu verwerfen, hat die Kritik keinen zureichenden Grund, wenn auch Einzelnes in dem evangelischen Berichte, namentlich die Erzählung, daß die Aeltern Tage lang den Sohn aus ihren Augen ließen, der Aufklärung bedarf. Die Lücke der ersten Lebensjahre suchen die später entstandenen apokryphischen Evangelien, welche eine lange Zeit hindurch bei vielen Christen denselben Glauben wie die jetzigen vier kanonischen gefunden haben, durch mehrfache Erzählungen auszufüllen, wie daß der Knabe zum Erweise seiner besonderen Göttlichkeit aus Thon Vögel gebildet und zum Fliegen gebracht habe.

Absolut gar Nichts, wenigstens in den vier Evangelien und in den anderen zum jetzigen neutestamentlichen Kanon gehörigen Schriften, wird über die Zeit vom zwölften Jahre bis zu dem öffentlichen Auftreten berichtet, und ist man zur Ausfüllung dieser langen leeren Stelle lediglich auf Muthmaßungen angewiesen, unter welchen aber sicherlich diejenige nicht fehl greift, welche annimmt, daß Jesus in dieser Zeit auf das Eifrigste sich dem Studium des alten Testamentes, namentlich der Propheten, hingegeben habe. Um ihn in die Oeffentlichkeit hervortreten zu lassen, gab wahrscheinlich die kurz vorher begonnene prophetische Wirksamkeit des Johannes Veranlassung, zu welchem er sich wegen der Verwandtschaft des religiösen Standpunktes hingezogen fühlte. Die Thatsache seiner Taufe durch Johannes zu leugnen, liegt für die Kritik kein Grund vor, obgleich das 4. Evangelium sie auffälligerweise nicht erzählt, und ihre Einfügung in die von ihm berichtete Reihe der Ereignisse sogar Schwierigkeiten bereitet. Mag man die Sündlosigkeit Jesu als **impeccabilitas**, wie die orthodoxe Kirchenlehre thut, oder als **impeccantia** [32]) fassen, so läßt sich sein Wille, von Johannes getauft zu werden, doch als eine Zustimmung zu den Grundsätzen über die Bußfertigkeit erklären, wie sie von dem Täufer ausgesprochen wurden, und die Annahme, die Taufe Jesu sei erdichtet, um einen Anknüpfungspunkt für das ebenso erdichtete göttliche Zeugniß („dies ist mein lieber Sohn" u. s. f.) zu gewinnen, muß unter die Erfindungen der Hyperkritik verwiesen werden. Auch ist es dem Charakter nicht blos im Allgemeinen aller orientalischen Religionsautoren, sondern im Besonderen Christi angemessen, wenn er sich auf eine Zeit lang in die Wüste zurückzieht, um dort in stillen asketischen Tagen sich weiter auf seinen Beruf vorzubereiten, wenn man auch nicht annimmt, er habe 40 Tage lang absolut Nichts gegessen, wozu der Sinn der evangelischen Geschichte nicht geradezu zwingt, wogegen weder ihr Buchstabe noch ihr Geist die Erlaubniß dazu ertheilen, die Versuchung durch den Teufel als einen psychologischen Vorgang in Jesu zu erklären, welcher durch Matthäus als ein äußeres Factum dargestellt werde, wie dies in neuerer Zeit von dem milderen Supranaturalismus versucht worden ist, der sich gegen die Annahme eines in persönlich-leibhafter Gestalt auftretenden, für die Kritik in dieser Form unmöglichen Teufels sträubt.

Nach diesen Vorgängen sehen wir Jesus in Begleitung einiger Anhänger, seiner Schüler und nachmaligen Apostel, auftreten, und zwar in Galiläa, vorzugsweise an dem Ufer des Sees von Genezareth, wo seine damalige Stadt, Capernaum, lag. Zwar werden, in unzweifelhafter Analogie der zwölf Stämme Israels, zwölf Jünger erwähnt, welche im Laufe der Zeit sich an ihn angeschlossen haben; allein nur wenige von diesen, namentlich Petrus und Johannes, der erstere nach den Synoptikern als Wortführer der übrigen, der letztere nach dem vierten Evangelium, welches seinen Namen trägt, als Lieblingsjünger seines Herrn, außerdem Andreas und Jacobus, wie Petrus und Johannes galiläische Fischer, finden sich häufig in der Umgebung des Meisters; von den anderen werden nur wenige Züge, zum Theil die bloßen Namen erwähnt, und selbst diese nicht, wo einmal vorübergehend von den 70 Jüngern die Rede ist, welche Jesus zur Verkündigung des Evangeliums aussendet.

Mit den Zwölfen oder mit einigen von ihnen durchzieht er das Land, Anfangs auf den engen Kreis der Umgebung des galiläischen Meeres beschränkt, jedoch ohne daß sich aus den vier Evangelien, unter welchen besonders das vierte von den drei übrigen abweicht, eine irgendwie bestimmte Topographie und Chronologie dieser Reisen construiren läßt, zumal die Elemente des Ortes und der Zeit bis zur verhängnißvollen Reise nach Jerusalem meist nur in ganz allgemeinen Ausdrücken verzeichnet sind. Ueberhaupt erscheinen zwischen der Bergpredigt, welche nur Matthäus kennt, während einige ihrer Bestandtheile bei Marcus und Lucas zerstreut vorkommen, Johannes aber fast gar Nichts davon mittheilt, und zwischen dem erwähnten Zuge nach der Hauptstadt die Reden und Thaten Jesu als das Hauptgemälde, dessen topographischer und chronologischer Rahmen nur hier und da als Nebensache leicht hingeworfen ist, so daß Viele angenommen haben, die Orts- und Zeitbestimmungen seien erst nachträglich den Anfangs für sich aufgezeichneten Reden Jesu [32 a]) meist willkürlich hinzugefügt worden, als man die jetzige Redaction der *κατὰ Ματθαῖον, Μαρκόν, Λουκᾶν καὶ Ἰωάννην* benannten Evangelien festgestellt habe.

Während Johannes mehre, zwei bis drei, Reisen Jesu auf das Osterfest nach Jerusalem erwähnt, jedoch bis auf die letzte blos andeutungsweise, kennen die Synoptiker nur eine einzige, und zwar diejenige, welche den Kreuzestod des Herrn herbeiführte, und hier tritt zum ersten Mal innerhalb der sämmtlichen Evangelien ein bestimmtes, concretes, anschauliches Bild von zusammenhängenden Ereignissen aus dem Leben Jesu auf, wenn auch nur auf wenige Tage, namentlich auf die

32) **K. Ullmann**, Die Sündlosigkeit Jesu, zuerst in den von ihm und Umbreit herausgegebenen Studien und Kritiken, 1828, dann öfter als besondere Abhandlung, 5. Auflage Hamburg 1846.

32 a) Den λόγια τοῦ κυρίου des Matthäus, welche Papias erwähnt.

Zeit vom Donnerstage bis zum Sonntag, beschränkt, indem nach der Auferstehung bis zur Himmelfahrt eine sichere Aufeinanderfolge der Ereignisse sich nicht gewinnen läßt. Unter dem Jubel des leicht erregten Volkes zieht Christus acht Tage vor Ostern in Jerusalem ein und verweilt hier wie in der nächsten Umgebung unter mehrfachen Streitreden mit seinen Hauptgegnern, den Pharisäern und Schriftgelehrten, und unter Ansprachen eschatologischen, vielfach nicht mehr leicht verständlichen, Inhaltes an das Volk. Er spricht schon vor dem Einzuge in Jerusalem das bestimmte Urtheil aus, daß er jetzt einem nahen blutigen Tode entgegengehe, und hält unter feierlicher Hinweisung auf diese Katastrophe mit den zwölf Jüngern die Mahlzeit des jüdischen Osterlammes, welche bei den Synoptikern auf den Abend unseres Donnerstages fällt, merkwürdigerweise aber in dem vierten Evangelium gar nicht erwähnt ist und in dessen Zusammenhang sich kaum einfügen läßt. Zwar zeigt sich nach dem Einzugstage unter den Volksmassen keine Bewegung mehr, welche Miene macht, für den Messias Partei zu ergreifen; dennoch fürchtet die jüdische Obrigkeit, an ihrer Spitze das Synedrium mit den Hohenpriestern, einen möglichen Aufstand des Volkes im Falle des öffentlichen Einschreitens gegen Christus, welcher jetzt rückhaltslos, wenn auch nicht in desperater Provocation, das herrschende theokratische System und das Parteiwesen des Pharisäismus angreift, und es wird deshalb die nächtliche Stille in der Nacht vom Donnerstage zum Freitag gewählt, um den verhaßten Gegner, dessen Aufenthalt Judas, einer seiner Jünger, gegen eine Bestechungssumme verrathen hat, zu verhaften und ihm noch während derselben Nacht den Criminalproceß in einer nach unseren Begriffen unbegreiflichen Hast zu machen, welche indessen erklärlicher wird, wenn man annimmt, daß der Beschluß der Hinrichtung im Einvernehmen mit dem römischen Statthalter Pontius Pilatus bereits vorher feststand.

Die Anklage lautete auf revolutionaire Anmaßung königlicher Würde und Gotteslästerung durch die Erklärung, den abgebrochenen Tempel binnen dreien Tagen wieder erbauen zu wollen und Gottes Sohn zu sein, nicht auch, wie man erwarten sollte, auf Bruch des Cerimonialcultus oder Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit. Schon am Freitage früh 9 Uhr ward Jesus ans Kreuz geheftet und in der dritten Nachmittagsstunde hatte er den Todeskampf vollbracht. Schon begannen seine wenigen Anhänger aus Jerusalem zu fliehen, als plötzlich und gegen alle Erwartung die Kunde sich verbreitete, der Gekreuzigte sei nicht mehr in dem Grabe gefunden worden, sondern auferstanden. Während die Juden vielleicht schon damals behaupteten, der Leichnam sei durch die Jünger gestohlen worden, fand bei diesen der Glaube an den Auferstandenen, welcher nach den evangelischen Berichten sich noch in einzelnen geisterhaften, plötzlichen Erscheinungen vor ihnen, aber nicht mehr vor dem Volke sehen ließ, schnell eine freudige Aufnahme. Aber schon 40 Tage nach der Auferstehung hatte Christi Wirken auf der Erde sein Ende in der Himmelfahrt, welche merkwürdigerweise in den nach Matthäus und Johannes, zweien unmittelbaren Jüngern, benannten Berichten mit keiner Sylbe erwähnt wird, während Marcus und Lucas, besonders letzterer umständlich in der Apostelgeschichte, sie erzählen. Ohne Zweifel hat das in den beiden letzteren vertretene spätere christliche Gemeindebewußtsein gefühlt, daß die Auferstehung des geliebten Herrn und Heilands ohne die Himmelfahrt, deren ja im alten Testamente auch Elias gewürdigt worden ist, kein genügender Abschluß seines göttlichen Lebens sei; und in der That, während bei Matthäus und Johannes das Lebensende Jesu in die ungelöste Frage verläuft, wo er denn schließlich geblieben und was aus ihm geworden sei, gewinnt es in den beiden anderen für ein gläubiges Bewußtsein, für welches bei Gott kein Ding unmöglich ist und die Einsprüche der Naturwissenschaft gegen derartige Wunder nicht bestehen, eine bestimmte und zugleich glorificirende Gestalt. Auferstehung und Himmelfahrt ergänzen und bedingen sich dergestalt, daß man fast sagen kann, es stehe und falle eine mit der anderen. Wenn aber die Wahl wäre zwischen beiden, so würde sich die geschichtliche Betrachtung unzweifelhaft für die leibliche Auferstehung erklären; denn während bei der Himmelfahrt, auf welche im neuen Testamente weit weniger dogmatisches Gewicht gelegt wird als auf die Auferstehung, die Anschauung von einem localen Himmel und einem localen Endpunkte der Auffahrt, dem Throne Gottes in dem kindlichen Glauben, zu Grunde liegt, stößt sich die leibliche Auferstehung, das Aufwachen von einem Tode, dessen Art sich nicht absolut feststellen läßt, nicht an dergleichen unüberwindliche physicalische und astronomische Gegengründe, und die bald darauf eintretenden Ereignisse, aus welchen die Gründung der ersten Christengemeinde hervorging, sowie deren wunderbar fröhliches Gedeihen, postuliren mit Nothwendigkeit ein Motiv, wie es in der Auferstehung Christi gegeben ist, an deren objectiven Vorgang im buchstäblichen Sinne der evangelischen Erzählung die Apostel, unter ihnen Paulus [33]), sowie die späteren Jahrhunderte zweifellos glauben.

Auch in den zahlreichen Wundern, welche als von Jesu vollbracht in den kanonischen Evangelien erzählt werden, wie in der Beschwichtigung des Sturmes, dem Wandeln auf dem Wasser, der Verwandlung des Wassers in Wein, der Vervielfältigung der wenigen Brode zur Sättigung von vielen Tausend hungrigen Menschen, den zahlreichen Heilungen, den drei Todtenauferweckungen u. s. w., welche fast sämmtlich, wenn auch unter anderen Umständen, im alten Testamente von Elias, Elisa und anderen frommen Männern erzählt werden, spiegelt sich der Glaube der ersten und späteren Christen an ihren Heiland als den mit übermenschlichen Kräften ausgerüsteten Sohn Gottes, welcher als solcher nicht unter den Propheten stehen kann. Für diese wie für andere Wunder den Kanon der sogenannten natür-

33) In dem, selbst von der am weitesten gehenden Kritik als echt anerkannten, jetzigen ersten Briefe an die Korinther.

lichen Erklärung anwenden zu wollen, würde einestheils die schwierige Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der Leistungen natürlicher Kräfte, beziehungsweise nach der vollständig genügenden Definition eines Wunders voraussetzen, anderntheils in die Gefahr bringen, Jesu eine unwürdige Handlungsweise zuzuschreiben, und außerdem dem einfachen Buchstaben, welcher unverkennbar Wunder, also gerade das Gegentheil eines gemeinen natürlichen Herganges, erzählen will, Gewalt anthun. Aber auch die mythische Interpretation, welche sich übrigens ihre Arbeit weit leichter macht, trifft in ihrer Durchführung auf erhebliche Schwierigkeiten, sobald sie, wie doch nicht vermieden werden kann, Thatsachen vorfindet, welche nach den Begriffen der Naturwissenschaft und der Logik recht wohl möglich, sogar heut zu Tage noch wirklich sind, wie die sogenannten Heilwunder, welche Christo abzustreiten durchaus kein hinreichender Grund vorliegt, namentlich da, wo die psychologische Einwirkung eines überlegenen Geistes auf den Kranken recht wohl als erfolgreich denkbar ist. Ob Christus die sogenannten Dämonischen, resp. diejenigen Kranken, welche nach dem Volksglauben der damaligen Juden als von Teufeln besessen angesehen wurden, und an welche in J. S. Semler [34]) die angehende teutsche Wunderkritik mit der stets populairen Tendenz einer natürlichen Erklärungsweise anknüpfte, ebenso angesehen habe wie seine Zeitgenossen, oder ob er sich an die Volksmeinung, etwa mit bloßer Beibehaltung des Namens der bösen Geister, accommodirt habe, ist schon darum zweifelhaft, weil daraus ein Mangel der vollen Wahrhaftigkeit des Erlösers abgeleitet werden kann [35]), obgleich eine solche, aber offen dargelegte Anbequemung in seinem Ausspruche über Elias enthalten ist, von welchem die Juden glaubten, daß er dem Messias vorausgehen werde.

Für das Lehrsystem Christi fragt es sich zunächst darum, welches Verhältniß dasselbe zu der jüdischen Doctrin des alten Testamentes einnehme. Ursprünglich selbst ein Jude, welcher innerhalb des Mosaischen Glaubens und seines Cultus auferzogen ist, spricht er sich einestheils dahin aus, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, und daß nicht ein Jota davon abrogirt werden soll, wie denn die erste Christengemeinde zu Jerusalem und viele andere im Gegensatze zu dem Paulinischen Christenthume das Mosaische Gesetz in seinen charakteristischen Cerimonialvorschriften, namentlich der Beschneidung, jedoch, wie es scheint, mit Ausnahme aller Opfer, wenigstens der blutigen, strict fest gehalten haben; anderntheils aber legt er auf das Cerimoniell, wie dasselbe von den eifrigen Juden im pharisäischen Geiste ausgelegt und gehandhabt wurde, thatsächlich nur das Gewicht der freien oder freiwilligen Befolgung. Er feiert mit den Juden, aber höchst wahrscheinlich einen Tag früher — nach Anderen am Abend des Freitags — das Fest des Passahlammes; aber er wandelt „nach" dem Essen diese Mahlzeit in die Opfermahlzeit, in das heilige Abendmahl seines Leibes und Blutes um. Man muß in diesen Antithesen keinen Widerspruch finden, wie sie denn auch in seinem Ausspruche, daß er gekommen sei, das Gesetz und die Propheten zu „erfüllen," ihre Versöhnung und Ausgleichung finden. Christi Standpunkt ist derjenige des spiritualistischen oder vergeistigten Judenthums, wie dasselbe sich besonders in dem Prophetismus darstellt, welcher ohne Rückhalt die Mosaischen Opfer der Juden verwirft, und dafür als das rechte, Gott wohlgefällige Opfer das bußfertige und geheiligte Herz fordert. Es ist dem damaligen Mosaismus gegenüber Christi Lehrweisheit, das alte Testament sich selber zu dem Standpunkte der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit corrigiren und auf eine höhere Stufe erheben zu lassen; er zeigt, wie die prophetisch-messianischen Aussprüche, nicht blos der eigentlichen sogenannten Propheten, auf eine Weiterentwickelung hinweisen, ohne sich darum von dem Boden der göttlichen Uroffenbarung abzulösen. Er selbst tritt nach der Darstellung der Evangelien, welche ohne Zweifel seine Person in dem glorificirenden Lichte ihres Glaubens und ihrer Verehrung erscheinen lassen, als derjenige auf, in welchem der von Gott bestimmte und von den Propheten verheißene Messias erschienen sei, und fordert daher Glauben an sich als Gottes und des Menschen Sohn, als an den, in welchem Gott sich zu dem endgültigen Rathschlusse der Erlösung offenbart hat. Aber er will selbst nicht Gott, kein Gott sein und erklärt bei Johannes, welcher ihn vorübergehend als den Logos lehrt, daß der Vater größer sei denn er. Denkt man sich Jesus als einen Menschen, wenn auch als den vollkommensten, wie denn die Evangelien seine Menschheit ausdrücklich betonen, so ist man in der Alternative entweder alle Dicta und Facta, welche über diese Linie hinausgehen, unter die frommen Mythen und Glaubensmeinungen zu verweisen oder sich unter *Jesus* einen Menschen vorzustellen, welcher sich über sich selbst erhoben, beziehungsweise sich selbst getäuscht hat.

Wenn nun auch das Evangelium Johannes mehr wie die Synoptiker die Lehre von Christo als dem eingeborenen, sündlosen, erlösenden Sohne Gottes ausbildet und in den Vordergrund stellt, so geben doch auch die Synoptiker hier und da sehr weitgehende Züge seiner göttlichen Würde, wie wenn sie als sein Wort den Satz referiren: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." Von der Wesenheit Jesu abgesehen, heben alle vier Evangelien an dem erlösenden, heiligenden und beseligenden Amte Jesu, in welchem sie den verheißenen Messias lehren, sein Wort von der ernsten Vermahnung zum Glauben an Gott, zur Bekehrung von der Sünde und der heuchlerischen Werkheiligkeit, zur Glaubenserweisung durch vergebende und gebende Liebe hervor. Dies ist das von dem synoptischen Christus vorzugsweise geforderte Mittel zur Erlösung und Beseligung in Gott, mit welchem er sich ebenso in der innigsten persönlichen Einheit weiß, wie er ihn als eine von der

34) De daemoniacis. Halle 1760, 4. Aufl. ebenda 1779, und andere auf denselben Gegenstand bezügliche Schriften. 35) *F. A. Carus*, Historia antiquior sententiarum ecclesiae graecae de accommodatione Christo imprimis et apostolis tributa. Leipzig 1793.

Welt streng geschiedene selbstbewußte Person in einer anthropomorphistischen Ausdrucksweise lehrt, neben welcher die Hinweisungen auf die Geistlichkeit Gottes stehen. Auf ihn soll sein wahrer Diener sein volles Vertrauen setzen, gehorsam seinen Geboten, unter welchen das der Liebe das höchste ist, um dereinst nicht den ewigen Höllenstrafen zu verfallen, sondern im vollendeten Reiche Gottes oder im Himmelreiche, das ist der gnadenreichen Gemeinschaft mit Gott durch Christi Vermittelung, der ewigen Seligkeit zu genießen. Was wahrer Glaube, echte Frömmigkeit, rechte Buße und Heiligung u. s. w. sei, lehrt Christus nicht allein, er stellt es auch in seinem eigenen Leben, an seiner eigenen Person, welche Niemand einer Sünde überführen kann, in einem unübertroffenen Vorbilde selbst noch sterbend dar. An Jesus Christus glauben heißt zwar zunächst ihn für den halten, welcher als verheißener Messias den Willen und Rathschluß Gottes in einer vollkommenen, wenn auch durch den heiligen Geist später ergänzten Weise offenbart hat, bedeutet aber in dem umfassendsten Sinne, nach Christi Wort und Beispiel leben; und insofern ist die Lehre von der Person Christi, die Christologie aus Christi eigenem Munde, welche im vierten Evangelium nach der Richtung der Vergöttlichung stärker ausgebildet ist als in den drei ersten, wo die Theologie im Vordergrunde steht [36]), ein zur Seligkeit unabweisbar nothwendiges Stück, namentlich sofern er als ein sittlich und verklärend wirkendes Element in das innere Leben des Menschen aufgenommen wird. Gott erläßt die Strafe in demselben Grade, als durch diesen Einfluß der Sünder sich zur Buße und zur Heiligung wendet. Die spätere dogmatische Vorstellung, welche ihre unverkennbaren Wurzeln bei Paulus, ihre weitere Ausbildung bei Augustinus und anderen Theologen der abendländischen Kirche hat, nämlich daß das heilige Leben und besonders der Tod Christi als eine genugthuende Macht und als eine stellvertretende Strafe den durch die Sünde der Menschen hervorgebrachten Zorn Gottes versühne und so den Sünder neben dessen eigener Arbeit in der Besserung oder sogar ohne dieselbe nach der unbegreiflichen Gnadenwahl selig mache, läßt sich aus den Evangelien als Christi eigene Lehre durchaus nicht mit Bestimmtheit nachweisen, obgleich Anklänge, wie das *λύτρον ἀντὶ πάντων*, selbst bei den Synoptikern vorhanden sind [37]). Daß die Taufe, welche er ohne Zweifel als Bedingung für jeden Christen, wenn auch nicht als unerläßliche Bedingung für die ewige Seligkeit eingesetzt hat [38]), an sich ohne den praktisch thätigen Glauben seligmachend wirken soll, läßt sich aus Christi Reden nicht erweisen, und das heilige Abendmahl hat er zwar eingesetzt, aber dessen Wiederholung ausdrücklich nicht geboten.

Den eigentlichen Schauplatz der Seligkeit verlegt er nach den Berichten aller vier Evangelien in den jenseitigen Himmel, an den Ort, wo sein Vater thront. Zwar ist in Bezug auf seine Eschatologie wol manches Wort vielleicht nicht buchstäblich zu verstehen, wie wenn er von dem Trinken des Weines in seines Vaters Reiche redet, aber es ist sicherlich ein gewaltsames Verfahren, in diesen Hinweisungen auf die Zukunft nur sinnliche Bilder zu finden, welche man in einem höheren Sinne deuten müsse. Wir dürfen nur die Möglichkeit, aber nicht die Wahrscheinlichkeit einräumen, daß Christus im Hintergrunde seiner desfallsigen Reden einen Himmel, einen Ort der Seligen — wie einen Ort der Verdammten — von nicht localer Beschaffenheit jenseit der Wolken habe andeuten wollen. Auch lassen ihn die Evangelisten, namentlich am Ende seines Lebens, von einer nahen, sinnlich wahrnehmbaren Wiederkunft in den Wolken des Himmels mit aller Bestimmtheit reden, was durchaus nicht von seiner Auferstehung verstanden werden kann, obgleich mitten in diesen Reden Ausdrücke eingeschaltet sind, welche nach wörtlicher Fassung auf ein ferneres derartiges Ereigniß hinweisen. Auch die Engel, welche zuweilen in seinen Reden erwähnt sind, lassen sich nur gewaltsam in geistige Wesen, etwa in Relationen Gottes zur Welt, umdeuten.

Trägt man die Johanneische und namentlich die Paulinische Färbung nicht in die synoptische Darstellung der Lehre und Lehrweise Jesu hinein, so erscheint diese dem unbefangenen Urtheil als nahe verwandt mit einem vorurtheilsfreien, vergeistigten Judenthume, namentlich wie dessen Doctrin in den rationalistisch-supranaturalen Apokryphen sich darstellt, deren Kenntniß und Lectüre ihm absprechen zu wollen ebenso wenig ein Grund vorliegt, wie man bei der Bejahung zu der Annahme gezwungen wäre, er habe griechische Weisheit studirt und sei von dieser wesentlich influirt worden. Seine Lehrweisheit, sein ganzes sittliches Wirken knüpft entschieden an die alttestamentliche Weise an, und hebt, abgesehen von der Dialectik des vierten Evangeliums, als das Wesentliche für einen Bürger des Himmelreiches die sittlichen Postulate der freien Selbstvermittelung mit Gott hervor. Seine Reden verlaufen hier in der kräftigen, sententiös-populairen, einfachen, anschaulichen, oft an Gleichnisse oder Bilder anknüpfenden Art, wogegen ihn Johannes meist in einer Redeweise auftreten läßt, welche, abgesehen von den bei diesem Evangelisten oft gar zu schwachen und stumpfsinnigen Gegnern, einer spinösen Dialectik nicht fern bleibt und oft das zu Beweisende in ziemlich naiver Weise voraussetzt. Ist die Alternative der Art, daß man Jesus, diesen Demokraten im edlen Sinne des Wortes, entweder in der synoptischen oder in der Johanneischen Art zu reden und zu streiten denken muß, so entscheiden wir uns unbedenklich für die Synoptiker und vermögen einen Ersatz für die hier vorhandenen Vorzüge in der eigenthümlichen speculativen Theologie bei Johannes nicht zu finden.

Es sprechen Gründe dafür, daß Jesus sich für seine öffentlichen Reden der aramäischen Sprache bedient habe, namentlich weil alle Ueberlieferungen die ersten Aufzeichnungen seiner Reden in diesem Dialekt verfaßt

36) Bei Johannes redet Christus mehr von sich selbst, bei den Synoptikern mehr von Gott, seinem himmlischen Vater. 37) *M. L. Dewette*, De morte J. Christi expiatoria. Berlin 1818. 38) Marcus 16, 16.

sein lassen, weil Josephus die größeren Küstenstädte Palästinas am Mittelmeere als hellenistische oder von Hellenisten bewohnte von den Binnenstädten unterscheidet, weil in Jerusalem neben hebräischen Synagogen auch hellenistische erwähnt werden, obgleich dieser Unterschied wie der obige auch auf die bloße Nationalität bezogen werden kann. Anderntheils läßt sich wahrscheinlich machen, daß Jesus selbst in seinen Anreden griechisch gesprochen habe; denn aramäische oder syro-chaldäische Urterte sind nicht mehr vorhanden; die jetzigen Texte der Evangelien scheinen vorauszusetzen, daß sich Jesus der griechischen Sprache bedient habe, da sie in seiner gewöhnlichen Rede einzelne semitische Ausdrücke unterscheiden, nirgends eines Dolmetschers erwähnen, wo Jesus mit griechisch Redenden, z. B. Pontius Pilatus, im Gespräch ist u. s. f. Mindestens haben die damaligen palästinensischen Juden wahrscheinlich die griechische Sprache ebenso gut verstanden wie die altnationale, wofür mehre Stellen in der Apostelgeschichte sprechen, z. B. 22, 2; nicht blos Paulus, sondern auch Petrus, Johannes, Jacobus haben ihre Schriften griechisch verfaßt, und sollten sie nicht authentisch sein, so nimmt doch immerhin die Tradition diese Sprache als das Organ ihrer Mittheilung an; das ganze neue Testament, wie es jetzt vorliegt, ist griechisch verfaßt; in der Literatur des Urchristenthums läßt sich keine Scheidelinie bezeichnen, hinter welcher die aramäische Sprache als allgemeines Mittel der Verständigung läge; schon lange vor Jesus hört die hebräische Sprache des alten Testamentes auf und geht mit den Apokryphen in die griechische über, deren sich alle Juden, wie Philo, Josephus und Andere bedienen, welche für die Oeffentlichkeit schreiben. Hat Jesus, welcher ohne Zweifel die hebräische Sprache verstand, sich in seinen Reden der griechischen bedient, so würde man in den jetzigen Evangelien eine Gewähr mehr dafür besitzen, daß seine authentischen Worte auf die Nachwelt gekommen sind; sind aber diese Evangelien nur Uebersetzungen, so vermag nicht einmal die Annahme der buchstäblichen Inspiration, welche jetzt Niemand mehr im Ernste behaupten will, die Gewißheit zu geben, daß wir seine Lehren in actenmäßiger Genauigkeit vor uns haben [39]).

Wie Jesus keine schriftlichen Aufzeichnungen hinterlassen hat [39a]), so weiß man auch nicht das Allermindeste von seiner **leiblichen Gestalt**. Während einerseits die Annahme, daß er ein schöner Mann mit einem Angesicht voller Gnade und Wahrheit gewesen sei, sich sehr nahe legt, ertheilen ihm Kirchenväter in Anwendung alttestamentlicher Stellen auf seine Person eine sehr unschöne Gestalt.

Literatur. **Josephus** an einigen Stellen seiner Schriften, namentlich **Antiquitates XVIII**, 3, 3, wo indessen nur sehr allgemeine Angaben übrig bleiben, wenn man die in allen seinen Schriften durch Christenhände hinzugefügten Interpolationen in Abzug bringt, nämlich daß Jesus ein *ἀνὴρ σοφὸς* und *παραδόξων ἔργων ποιητής* gewesen sei, viele Juden und Hellenisten an sich gezogen, Schüler hinterlassen und unter Pontius Pilatus den Kreuzestod gefunden habe. Andere damalige jüdische Schriftsteller schweigen. — Das Wenige, was man bei heidnischen, namentlich römischen Auctoren findet, beschränkt sich auf falsche Wiedergabe des Namens (Chrestus) und auf einige andere ebenso oberflächliche und unzuverlässige Notizen. — Die Briefe des Apostels **Paulus** referiren aus dem Leben Jesu kaum mehr als die einfachen Thatsachen des Todes und der Auferstehung, von seinen Reden absolut gar Nichts. — Die vier kanonischen **Evangelien**, auf deren Ausgaben, Commentare und kritische Bearbeitungen als auf ein zu umfangreiches Feld hier ebenso wenig eingegangen werden kann wie auf die Literatur der apokryphischen. Wir beschränken uns auf die neueren speciellen Schriften über das Leben Jesu [40]).

J. J. Heß, Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. Zürich 1772. **Derselbe**, Lebensgeschichte Jesu. 8. Aufl. 3 Bde. Zürich 1822 und 1823. **Derselbe**, Ueber die Lehren, Thaten und Schicksale unseres Herrn. 3. Aufl. Zürich 1817. **J. G. Herder**, Vom Erlöser der Menschen nach unseren drei ersten Evangelien. Riga 1796. **Derselbe**, Von Gottes Sohn der Welt Heiland. Ebenda 1797. **J. Chr. Greiling**, Das Leben Jesu von Nazareth. Halle 1813. **A. Bodent**, Die erste und heiligste Geschichte der Menschheit, Jesus von Nazareth; historisch-kritisch, mit stetem Rückblick auf griechische, römische und jüdische Religionsgeschichte. Gmünd 1818—1822. 4 Theile. **H. E. G. Paulus**, Das Leben Jesu. Heidelberg 1828. 2 Bde. **K. Hase**, Das Leben Jesu. Leipzig 1829. 4. Aufl. 1854. **D. F. Strauß**, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tübingen 1835 und 1836. 4. Auflage als Wiederherstellung der ersten 1840. **Derselbe**, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig 1864. **Derselbe**, Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu, 1837 und 1838. **W. Hoffmann**, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Strauß. Stuttgart 1836. **J. E. Osiander**, Apologie des Lebens Jesu. Tübingen 1837. **W. F. Wilcke**, Tradition und Mythe. Leipzig 1837. **K. G. W. Theile**, Zur Biographie Jesu. Leipzig 1837. **A. Tholuck**, Die Glaubwürdigkeit der

39) *J. Reiske*, De lingua vernacula J. Christi. Jena 1670. *B. de Rossi*, Della lingua propria di Christo. Parma 1772. *H. E. G. Paulus*, Verosimilia de Judaeis Palaestinensibus, Jesu etiam et apostolis, non aramaica dialecto sola, sed graeca quoque aramaisante locutis. Jena 1803. *D. Diodati*, De Christo graece loquente. Neapel 1767. — Wie **Dewette** annimmt, war zu Jesu Zeiten ein aramäischer Dialekt die Landessprache von Palästina (Lehrbuch d. hist.-krit. Einleit. in d. kan. BB. des N. T., 4. Aufl. Berlin 1842. §. 7).

39a) Es ist nicht der Mühe werth, den Brief, welchen er an den König Abgarus geschrieben haben soll, als eine von denjenigen frommen Erdichtungen nachzuweisen, wie sie bald nach seinem Tode so zahlreich auftauchen.

40) Nachdem unter den teutschen Theologen, welche wir vorzugsweise berücksichtigen, J. S. Semler im wissenschaftlichen Ernste den Anfang gemacht hatte, Mythisches von dem Historischen zu scheiden, ging namentlich J. P. Gabler auf diesem Wege weiter. Die Anregung zu dieser Kritik ging besonders von der Wolf'schen Philosophie aus.

evangelischen Geschichte. Hamburg 1837. A. Neander, Das Leben Jesu Christi. Hamburg 1837, 3. Aufl. 1839. C. Weiße, Die evangelische Geschichte, 1838. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (noch im Strauß'schen Sinne), 1838. J. Kuhn, Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet. Mainz 1838. *J. Salvador*, Jésus Christ et sa doctrine. Paris 1838. O. Krabbe, Vorlesungen über das Leben Jesu. Hamburg 1839. J. L. Hug, Gutachten über das Leben Jesu von Strauß. Freiburg 1840, 2. Aufl. 1844. Br. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 3 Bde. Leipzig 1841. Braunschweig 1843. F. Fleck, Die Vertheidigung des Christenthums, 1842. C. F. v. Ammon, Die Geschichte des Lebens Jesu; die ersten 2 Bände 1842 und 1843. Sepp, Das Leben Jesu, 1. Thl. 1843. Kromm, Der historische Christus, 1843. J. Schaller (unter demselben Titel). W. Hahn, Das Leben Jesu, 1843. J. P. Lange, Das Leben Jesu, 1843 (noch nicht fertig). H. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit, 1854, als 5. Bd. seiner Geschichte des Volkes Israel bis Christus. M. Baumgarten, Die Geschichte Jesu. Braunschweig 1859. E. Baltzer, Das Leben Jesu. Nordhausen 1860. *E. Renan*, La vie de Jésus. 1. Aufl. 1863. Paris. Dazu die Gegenschriften von Veuillot, Passaglia, Oosterzee, Beyschlag, Holtzmann u. A. *E. Barrault*, Le Christ. Paris 1864. T. Keim, Die geschichtliche Würde Jesu. Zürich 1864. D. Schenkel, Das Charakterbild Jesu. Heidelberg 1864. Dazu die Gegenschriften.

§. 10. Der Apostel Petrus.

Ein Mann jüdischer Abstammung, seinem Gewerbe nach ein Fischer vom Ufer des galiläischen Meeres, erscheint Petrus nach den Aufzeichnungen der Evangelien, besonders der drei synoptischen, als derjenige von den zwölf Aposteln Christi, welcher am meisten in den Vordergrund tritt, mit feurigem, auch voreiligem Geiste, gewöhnlich das Wort für die übrigen ergreift und daher als ihr Vormund auftritt. Obgleich nach Matthäus 16 durch Christus als derjenige ausgezeichnet, auf welchen als auf einen Felsen die Kirche gegründet werden soll, muß er doch unmittelbar darauf sich von ihm als ein „Satan" zurückweisen lassen, welcher nicht die rechten Gedanken habe, und sein freudiges Bekenntniß zu Jesus als dem Sohne Gottes verwandelt sich bei dessen Hinrichtung zur dreimaligen Verleugnung. Unmittelbar nach Christi Tode, namentlich bei der Pfingststiftung der ersten Christengemeinde zu Jerusalem, ist er nach der Darstellung der Apostelgeschichte deren unbestrittenes Haupt, der primus inter pares, eine Stellung, welche etwa bis zum Jahre 50 dauert, wo er nach Antiochia kommt und über die Beobachtung des jüdischen Gesetzes in einen heftigen Streit mit Paulus geräth, welcher ihn in seinem Briefe an die Galater sogar der Heuchelei oder wenigstens der schwachherzigen Nachgiebigkeit und Inconsequenz beschuldigt. Paulus hatte nämlich dort an mehren gläubig Gewordenen ohne die Forderung der Beschneidung und anderer jüdischer Satzungen die Taufe vollzogen, was Petrus und seine Partei stark misbilligt, obgleich die Apostelgeschichte ihn in den Tagen der ersten Pfingsten ausdrücklich Heiden ohne alle derartige jüdische Vorbedingungen in das Christenthum aufnehmen läßt. Als das erste Apostelconcil in Jerusalem bald nach diesem Auftritte die Frage in einem dem Paulus günstigen Sinne entscheidet, wobei freilich die einzige hierfür vorhandene Quelle, die Apostelgeschichte, auch nicht der Gegnerschaft des Petrus erwähnt, ist dieser, wie ebenfalls die Apostelgeschichte meldet, kein Widersacher dieser im Sinne der weitherzigen Praxis gefaßten Entschlüsse. Hat man in dem ersten Petrusbriefe des neuen Testamentes ein echtes Schriftstück vor sich, so wäre Petrus, von welchem die Apostelgeschichte mehre Wunder erzählt, eine Zeit lang auch in Babylon gewesen, um dort das Evangelium zu predigen. Erst Hieronymus [41]), also eine Quelle aus dem 4. oder 5. Jahrhundert, macht ihn, nachdem er Jerusalem verlassen, zum Bischof von Antiochia und läßt ihn dann 25 Jahre lang dasselbe Amt in Rom bekleiden. Aber nach anderen, älteren Ueberlieferungen [42]) sind Linus und Anacletus die ersten christlichen Bischöfe von Rom gewesen. Fast alle älteren und neueren römisch-katholischen Kirchenhistoriker vertheidigen aus systematischer Parteitendenz und unter dem Damoklesschwerte des päpstlichen Zornes für den Fall einer anderen Ansicht dieses Petrinische Bischofsamt in Rom [43]), während die protestantischen, ebenfalls oft aus Parteigründen, zum Theil zu weit gehen und selbst die Reise des Petrus nach Rom verwerfen [44]). Man hat keinen hinreichenden Grund, die seit der Mitte des 2. Jahrhunderts auftauchende Tradition zu verwerfen, daß Petrus nach Rom gekommen sei und hier, etwa um 66—69, den Märtyrertod erlitten habe, wie dies zuerst Ignatius in seinem, freilich nicht unzweifelhaft echten Briefe an die Römer, später Dionysius aus Korinth und Cajus aus Rom bei Eusebius (K. G. II, 25), Irenäus (Adv. haer. III, 1, 3), Tertullian (c. Marcionem IV, 5) und Andere behaupten. Nach Eusebius (Hist. Eccl. III, 1) und Hieronymus (De viris illustr. c. 1) ist er mit dem Kopfe nach Unten gekreuzigt worden; aber ihnen widerspricht Tertullian (De praescript. c. 36). Indessen gehört diese Controverse mehr in die Geschichte der römischen oder lateinischen

---

41) De viris illustribus c. 1. 42) *Irenaeus*, Adv. haer. III, 3, 3; *Eusebius*, Histor. Eccles. III, 2; Rufinus in der Praefatio ad Recognitt. Clem.; der Catalogus Liberianus um 354. 43) So namentlich von den Neueren J. G. Herbst, Tübinger Quartalschrift 1820. Heft 4. S. 567 fg.; *Windischmann*, Vindiciae Petrinae. Regensburg 1836; Stenglein, Tüb. Quartalschr. 1840. Heft 2; J. J. Döllinger, Kirchengeschichte. Bd. 1. Abth. 1. S. 65 fg. 44) *F. Spanheim*, De ficta profectione Petri in urbem Romam, Opp. misc. Leyden 1703. T. II, p. 331 seq. *S. van Thil*, De Petro Romae martyre, non pontifice. Leyden 1710. F. C. Baur, Tübinger Zeitschrift 1831. Heft 4; 1836. Heft 3. Derselbe in seinem Paulus S. 671 fg. C. F. v. Ammon, Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Leipzig 1840. Bd. 4. S. 319 fg.

als der griechischen Kirche, und kann hier um so weniger speciell darauf eingegangen werden, als weder Paulus noch Petrus den Schwerpunkt der christlichen Kirche aus der griechischen Hälfte des Reiches nach Rom verlegt haben, dessen christliche Gemeinde ebenfalls nicht durch sie gestiftet worden ist. Soll Rom nach Christi Ausspruch bei Matthäus 16, 18 der Mittelpunkt der christlichen Kirche sein; so muß auch Jerusalem und vielleicht auch Antiochia dieselbe Ehre zuerkannt werden, wie denn dieser Grund in den mehrfachen späteren Kämpfen um den Primat von den Griechen ausdrücklich geltend gemacht worden ist. — Unter den neutestamentlichen Schriften werden dem Petrus zwei Briefe zugeschrieben, welche sich in allgemeinen Gedanken bewegen, fast gar keinen concreten Anhaltepunkt geben und von dem charakteristischen Petrusbilde, wie es sich in den vier Evangelien und in der Apostelgeschichte darstellt, Nichts enthalten und deshalb von vielen neueren Kritikern dem Apostel abgesprochen werden.

Literatur. Die Commentare zu den zwei Petrinischen Briefen. Mayerhoff, Einleitung in die Petrinischen Schriften. Hamburg 1835. B. Weiß, Der Petrinische Lehrbegriff. Berlin 1855. Die in den Noten bereits angeführten Schriften.

§. 11. Der Apostel Johannes.

Da die Tradition diesen Apostel sehr spät nach Christi Tode sterben läßt, so ist die gewöhnliche Annahme, er sei unter den zwölf vertrauten Schülern desselben der jüngste und außerdem ihm der liebste gewesen, der an seinem Busen gelegen habe. Denkt man sich in Anlaß dieser Situation und der Ermahnungen in den ihm zugeschriebenen Briefen zur gegenseitigen Liebe den Mann als einen sanften weichmüthigen Charakter, so ist doch nicht zu vergessen, wie er in seinem Zorne Feuer vom Himmel auf die Widerspenstigen herabwünscht und in seinen Schriften die Christusleugner auf das Schärfste anathematisirt. Es werden aus seinem Umgange mit Jesus, unter dessen Kreuze er, wie es scheint, als der einzige Apostel stand, wenig hervorragende Dinge erzählt, und bei der Stiftung der ersten Gemeinde in Jerusalem wie bei der Ausbreitung des Christenthums in den nächsten Jahren ist von ihm fast gar nicht die Rede, außer daß ihn Paulus um 50—52 Gal. 2, 9 unter die Säulen in der Gemeinde von Jerusalem rechnet. Erst spätere Kirchenhistoriker weisen ihm eine bedeutende Wirksamkeit zu und zwar in Kleinasien, hauptsächlich zu Ephesus nach dem Weggange des Paulus. Hier hat er in treuer Liebe zu seinem Herrn, aber auch in zornigem Eifer gegen die Ketzer und Ungläubigen sein apostolisches Amt verwaltet [45]). Auch nach Rom läßt man [46]) ihn reisen, hier in siedendes Oel geworfen werden, mit heiler Haut davon kommen und nach Kleinasien zurückreisen. Hier soll ihn, nach Offenb. 1, 9 unter Galba, nach späteren Nachrichten unter Domitian, die Verbannung nach der Insel Patmos betroffen, aber später ihm die Rückkehr in seine Gemeinde zu Theil geworden sein [47]). Uebereinstimmend lassen ihn alle Kirchenhistoriker unter Trajan in einem hohen Alter als einen Mann von 100 und mehr Jahren sterben [48]), und zwar eines natürlichen, nicht des Märtyrertodes, vielleicht in Veranlassung der im 4. Evangelium 21, 22 von Christus zu Petrus gesprochenen Worte: Wenn ich will, daß dieser bleibe, bis ich komme, was geht es dich an? du sollst mir folgen; wenn nämlich dieses Evangelium vor seinem Tode verfaßt wäre. Er soll, wie andererseits berichtet wird [49]), mitten in seiner versammelten Gemeinde mit der Liebe als dem letzten Worte auf der brechenden Lippe entschlummert sein, während Andere erzählen, er sei lebendig gen Himmel gefahren und noch Spätere andere Mythen über ihn mittheilen. — Als im neuen Testament noch vorhandene Schriften werden ihm das vierte Evangelium, drei Briefe und die Offenbarung beigelegt, über deren Echtheit im 19. Jahrhundert viel gestritten worden ist. Man hat dem Apostel die Offenbarung abgestritten, wie Dewette, Ewald, Lücke, Frommann, während Andere, wie Herder, Eichhorn, Olshausen, Guericke für die Echtheit, welche mehr als die der anderen Schriften durch alte Zeugnisse gestützt wird, aufgetreten sind. Das Buch hat in seinen wilden Phantasien, träumerischen Visionen, maßlosen Allegorien, zornigen Leidenschaften gegen Andersgläubige und anderen Eigenschaften wenig mit dem gemein, was sonst als Charakter des Johannes constatirt ist und auch sonst eine ganz andere Weise wie das Evangelium und die drei Briefe, während es in seinen symbolischen Bezeichnungen des Lammes, der Engel, des Himmels u. s. w. sich zur Entwickelung einer verstandesmäßigen Doctrin schwer herbeiläßt. Anders steht es um das Evangelium und den mit ihm sehr verwandten ersten Brief, welche in erster Linie die Liebe und erst in zweiter den Zorn und die Strafe Gottes als göttliche Haupteigenschaft und als deren Folge die Gegenliebe des Christen hinstellen. Gott hat die sündige Welt also geliebt, daß er ihr Jesum als den einigen Sohn, wie das Licht der Finsterniß, gegeben, und Christus wiederum hat die Menschen also geliebt, daß er für sie sein Leben gelassen und sich als das rechte Lebensbrod und Lebenswasser hingegeben; im Sohne hat sich der Vater offenbart und ist dessen Wesen Fleisch geworden; wer an ihn als an solchen glaubt, hat das ewige Leben, wer aber nicht glaubt, ist verloren. Das ist der ziemlich enge Kreis, auf welchen sich die Vorstellungen Johannes des Theologen in jenen zwei Schriften beschränken. Rührt das 4. Evangelium von dem Apostel Johannes her, so muß man diesem

45) *Eusebius*, Hist. Eccl. III, 23. Vergl. V, 24; *Iren.* II, 22; III, 3. 46) *Irenaeus* III, 3; *Tertull.*, De praescr. haer. 36.

47) *Iren.* III, 3; *Tertull.*, De praescr. haer. 36; vergl. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannes S. 404 fg.; Frommann, Johann. Lehrbegr. S. 19. 48) *Hieronymus*, Comm. in ep. ad Galat. c. 6. 49) *Augustin*, De trinit. VI, 39; *Pseudo-Hippolytus*, De consummat. mundi (*Hippolyti* Opp. ed. *Fabricius*. Appendix p. 14).

unzweifelhaft Bekanntschaft mit der griechisch-jüdischen Philosophie des Philo zuschreiben; denn die bestimmte, wenn auch nur vorübergehend im Anfange des Evangeliums, dann hier nicht wieder aufgestellte Lehre von dem λόγος, welcher im Anfange θεός war und dann Fleisch ward und welcher im späteren Contexte als fleischgewordener υἱὸς τοῦ θεοῦ erscheint, kann unmöglich für eine zufällige Uebereinstimmung ausgegeben werden, und für die Annahme eines späteren Zusatzes liegen keine Beweise vor. Da der Verfasser griechisch geschrieben hat, so wird man sich darüber nicht wundern können, daß er die damals in den jüdischen und jüdisch-christlichen Kreisen geläufigen Philonischen Bücher und Philosopheme gekannt und letztere als granum salis angewandt hat.

Literatur. Die Commentare, besonders von Tholuck, Lücke, Baumgarten-Crusius. Die Schriften über die Evangelienkritik und das Leben Jesu. *Bretschneider*, Probabilia de evangelio et Epistolis Joannis. Leipzig 1820. C. B. Hauff, Authentie und Werth des Evangeliums Johannes. Nürnberg 1831. E. Reuß, Die Johanneische Theologie, in den Straßburger Beiträgen, 1837. Bd. 1. K. Frommann, Der Johanneische Lehrbegriff. Leipzig 1839. Derselbe in den Studien und Kritiken, 1840. Heft 4. L. A. Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes in ihrer Grundlosigkeit. Leipzig 1840. W. Grimm, Johannes, in der Allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber, Sect. 2. Bd. 22. Br. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, 1841. 1. Bd. A. Schweitzer, Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu. Leipzig 1841. Schnitzer, Beiträge zur Johanneischen Kritik, 1842. Zeller in seinen Theologischen Jahrbüchern, 1842 und 1845. Schwegler, ebenda 1842 und 1846. K. R. Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums Johannes und der Briefe Johannes. Berlin 1843. F. C. Baur, Ueber die Composition und den Charakter des Johannes-Evangeliums, in den Theologischen Jahrbüchern von Zeller 1844. Heft 1, 3 und 4, revidirt in den Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen 1847. E. Zeller, Die äußeren Zeugnisse über die vier Evangelien, in seinen Theol. Jahrbb. 1844. Heft 4. J. A. H. Ebrard, Das Evangelium Johannes und die neueste Hypothese über seine Entstehung. Zürich 1845. Planck, Kritik von Ebrard's wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte, 1845. Weitzel in den Studien und Kritiken, 1849. Heft 2. W. Grimm, Johannes und die Tübinger Schule, in den Studien und Kritiken, 1849. Heft 2. Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannes. Halle 1849. Brückner in der durch ihn besorgten vierten Ausgabe von Dewette's Erklärung des Evangeliums Johannes, 1852. C. Luthard, Das Johanneische Evangelium in seiner Eigenthümlichkeit, 1852 und 1853. C. G. Mayer, Die Aechtheit des Evangeliums nach Johannes, 1854. K. F. Th. Schneider, Die Aechtheit des Johanneischen Evangeliums. 1. Thl. 1854. F. C. Baur, Die Johanneische Frage und ihre neuesten Beantwortungen, in Zeller's Theologischen Jahrbüchern, 1854. S. 196—287. K. Hase, Die Tübinger Schule, 1855. F. C. Baur, An Hrn. Dr. K. Hase. Beantwortung des Sendschreibens: Die Tübinger Schule, 1855. Anonym: Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannesfrage im Besonderen. Zürich 1858. B. Weiß, Der Johanneische Lehrbegriff. Berlin 1862. — Während mit den streng orthodoxen die mild orthodoxen Theologen der neuesten Zeit das Evangelium nebst den Briefen für echt erklären, wobei sie zum Theil durch die in ihm herrschende eigenthümliche Neigung zur Speculation geleitet werden, welche einen Freibrief für geistige Auffassung und gegen „fleischliche" Buchstabentheologie gewährt, sprechen Baur und die meisten übrigen Theologen der tübinger Schule sämmtliche fünf neutestamentliche Schriften, welche ihnen als eine Tendenzliteratur erscheinen, dem Johannes ab.

§. 12. Die übrigen von den zwölf Aposteln.

Nachdem um 50 Petrus und Johannes die Gemeinde zu Jerusalem verlassen hatten, Jacobus der ältere, des Zebedäus Sohn, Bruder des Johannes, auf Anstiften des Fürsten Herodes getödtet worden und in Folge dieses Ereignisses ein Theil der Christen aus Jerusalem entflohen war, stand Jacobus der jüngere, des Alphäus Sohn, auch der Bruder des Herrn und der Gerechte genannt, ein judenchristlicher Mann, an der Spitze der Gemeinde, bis er im J. 63 auf Anstiften des Hohenpriesters Ananias mit einigen anderen Bekennern Christi durch die Steinigung seinen Tod fand [50]). Spätere Schriftsteller nennen ihn den ersten Bischof von Jerusalem. Den Namen des Jacobus trägt ein im neuen Testament enthaltenes Sendschreiben von praktisch tüchtiger und nüchterner Tendenz, aber ohne specifisch christliches Gepräge, worin die thätige Liebe über den bloßen Glauben gestellt wird, sodaß die Vermuthung nicht ohne Grund ist, der Verfasser habe damit der Tendenz des Apostels Paulus, welcher freilich auch auf das Eindringlichste zur Liebeserweisung des Glaubens ermahnt, entgegentreten wollen. — Andreas, des Petrus Bruder, soll nach einer ziemlich alten Ueberlieferung zur Predigt des christlichen Glaubens nach Skythien gegangen sein [51]). Sein bloßer Name reicht nicht hin, ihn zu einem Hellenisten zu machen, da er wie Petrus eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sein kann. — Philippus, welcher mit größerer Wahrscheinlichkeit für einen Hellenisten gehalten werden darf, verbrachte nach einer Anführung des um 190 lebenden Polycrates [52]) die letzten Jahre seines Lebens auf einer Missionsreise zu Hierapolis in Phrygien, wo er auch gestorben sein soll. — Thomas lassen einige Nach-

---

50) So *Josephus*, Antiquitt. XX, 9, 1, wenn die Stelle nicht interpolirt ist, und nach ihm *Eusebius*, Hist. Eccl. II, 23.
51) Origenes, Zu Genes. III., bei *Eusebius*, Hist. Eccl. III, 1.
52) Bei *Eusebius*, Hist. Eccl. III, 31 und V, 24.

richten nach Parthien gehen, spätere nach Indien[53]), was wol eine manichäische Tradition ist[54]). — Von den übrigen bei Matthäus 6, 2—4 genannten Zwölfen, Bartholomäus, welcher vielleicht mit dem im 4. Evangelium genannten Nathanael identisch ist und nach Indien gereist sein soll (*Euseb.* V, 10), Matthäus, welcher vielleicht auch Levi hieß, Lebbäus, Thaddäus, welcher in Folge eines Briefwechsels zwischen Jesus und dem Fürsten Abgarus von Edessa zu diesem geschickt worden sein soll (*Euseb.* I, 13), Simon dem Kanaaniter oder dem Zeloten und Judas dem Verräther, sind, außer den neutestamentlichen, noch weniger und unsichrere Nachrichten vorhanden, und fällt es namentlich auf, daß die Apostelgeschichte nur von Petrus ausführlicher berichtet und die meisten anderen mit Stillschweigen übergeht. Sie sollen sämmtlich im Stande der Keuschheit geblieben, den Tod der Blutzeugen gestorben sein, den Erdkreis zur Verkündigung des Evangeliums als Erfüllung des Auftrages Christi bei Matthäus 28 unter sich verlooft, nach Rufinus, welcher zuerst davon spricht, das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß gemeinsam verfaßt haben, und wie die Legenden alle heißen, welche besonders im 4. und 5. Jahrhundert auftauchen.

Litteratur. Die Commentare zu den betreffenden Stellen der Evangelien. Die Commentare zum Briefe des Jacobus. F. H. Kern, Charakter und Ursprung des Briefes Jacobi. Tübingen 1835. Ph. Schaf, Jacobus Bruder des Herrn. Berlin 1842. *C. Tischendorf*, **Acta apostolorum apocrypha.** Leipzig 1851.

§. 18. Der Apostel Paulus.

Anfangs Saul oder Saulus genannt, war er der Sohn eines Juden zu Tarsus in Cilicien, ein Jude oder Hebräer aus dem Stamme Benjamin, wie er in der Apostelgeschichte genannt wird und sich selbst in seinen Briefen nennt, ein römischer Bürger, seinem bürgerlichen Berufe nach, welchen er auch während seiner Missionsreisen gelegentlich ausübte, ein Zeltweber. Seine Jugendbildung erhielt er als Anhänger der Pharisäer bei dem milden Gamaliel in Jerusalem, wo er indessen Christum schwerlich von Person kennen gelernt hat, da er hierüber auch da schweigt, wo man eine Erwähnung erwarten sollte. Trotz dieser Auctorität und gegen ihren Rath ein Eiferer um das väterliche Glaubensgesetz, verfolgte er leidenschaftlich die junge Christengemeinde und wirkte mit bei der Steinigung des Stephanus, dessen Gedächtniß ihm vielleicht später der von ihm erwähnte Pfahl im Fleische ward. Mit neuen Vollmachten zur Vertilgung der Christen vom Hohen Rathe zu Jerusalem ausgerüstet, begibt er sich später, etwa im J. 36, auf den Weg nach Damascus, wo schon damals eine bedeutende Zahl von Christen gelebt zu haben scheint; aber unterwegs umleuchtet ihn ein plötzliches Licht vom Himmel, er hört Christi Stimme, fällt zu Boden, wird zum christlichen Glauben bekehrt, aus einem Saulus ein Paulus, und läßt sich, drei Tage blind, nach Damascus führen, wo er mit den Christen eine ganz andere als vorher beabsichtigte Bekanntschaft macht[55]). Er hielt sich jetzt drei Jahre lang theils in der Umgegend, Arabien, theils in Damascus auf, von wo er nach einer Verhaftung durch den König Aretas in einem Korbe von der Stadtmauer herabgelassen, aus dem Gefängniß entfloh und nach Jerusalem ging, um hier unter des Barnabas Leitung Petrus und die übrigen Apostel kennen zu lernen. Sein Platz war nicht in der Muttergemeinde; er reiste daher nach Tarsus zurück, von wo ihn Barnabas zu seiner Unterstützung nach Antiochia berief[56]). Bei den dortigen Christen, deren Gemeinde schon vorher durch Glaubensboten aus Cypern gegründet worden war, und welche als die ersten den Namen der χριστιανοί erhielten, wirkte er mit Barnabas in einer sehr erfolgreichen Weise, und wurde, als 44 die Gemeinde von einer Hungersnoth heimgesucht ward, in Begleitung des Barnabas zu deren Unterstützung mit Liebesgaben dorthin gesandt[57]).

Von hier aus traten beide eine Missionsreise nach Cypern und Kleinasien an, auf welcher sie nicht sowol bei den Juden, von welchen sie meist aus den Synagogen gewiesen wurden, als vielmehr bei den Proselyten des Thores, namentlich aus der hellenistischen Nation, eine gute Aufnahme fanden und mehre Gemeinden stifteten, von welchen, wie von den Christen in Antiochia, das Mosaische Gesetz nicht in seiner Strenge, namentlich nicht die Beschneidung, gehalten wurde. Er selbst beobachtete das jüdische Gesetz, doch nicht in allen Stücken, da er den Griechen ein Grieche, den Juden ein Jude, Allen Alles sein wollte, eine Accommodation, mit welcher Petrus den ihm gemachten Vorwurf der Hypokrise heimzahlen konnte. Waren schon vorher Anklagen gegen ihn erhoben worden, er halte die Christen von der Beschneidung ab, so kamen jetzt Judenchristen nach Antiochia, wo sie mit dem Satze auftraten, daß die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei. Es entstand hieraus eine Spaltung, zu deren Beilegung Paulus und Barnabas um 50—52 nach Jerusalem reisten, wo sie der Gemeinde die Ergebnisse und die Art ihres Missionswerkes darlegten. Die hier anwesenden Apostel Petrus, Johannes, Jacobus und Andere hielten nach dem Berichte der Apostelgeschichte eine Versammlung, die sogenannte

53) So zuerst Gregorius von Nyssa, Oratt. XXV. ad Arianum p. 438. ed. Paris. 54) Die manichäischen Acta Thomae. Vergl. deren Ausgabe von K. Thilo. Leipzig 1823. S. 97—121. Es werden mancherlei als von den Aposteln, auch von Paulus, verrichtete oder an ihnen geschehene Wunder erzählt, auf welche hier nicht eingegangen werden kann, da sie nicht die dogmatische Bedeutung wie bei Christus haben.

55) Gal. 1, 15. 16; 1 Kor. 9, 1; 15, 8; Apostelgesch. 9, 1—22; 22, 3—16; 26, 9—18. *Ammon*, De repentina Sauli conversione. Erlangen 1793. Greiling, Historisch-psychologischer Versuch über den plötzlichen Uebergang des Paulus, in Henke's Museum, 1806. Bd. 3. S. 220 fg. *E. Bengel*, Observationes de Pauli ad rem Christianam conversione, in seinen Opera. Hamburg 1834. D. F. Strauß, Streitschriften. Heft 1. S. 61 fg. *C. G. Küchler*, De anno, quo Paulus ad sacra christiana conversus est. Leipzig 1828. 56) Apostelgesch. 11, 22—26. 57) Apostelgesch. 11, 27—30; 12, 25.

erste Synode[58]), welche Petrus und Jacobus mit der Aufforderung einleiteten, den gläubig gewordenen Heiden kein Joch aufzulegen. Im Auftrage der Apostel, der Aeltesten und der Gemeinde gingen nun mit Barnabas und Paulus Silas und Judas nach Antiochia, um der dortigen Gemeinde den unter der Eingebung des heiligen Geistes gefaßten Beschluß mitzutheilen: Die Beschneidung und überhaupt die Beobachtung des Gesetzes sei nicht nothwendig; man möge sich nur des Götzendienstes resp. des Götzenopfers oder Götzenopferfleisches, des Genusses von Blut und Ersticktem wie der Hurerei enthalten, Vorschriften, wie sie als die sogenannten Noachischen Gebote eben auch von jüdischer Seite den Proselyten des Thores auferlegt wurden. Dieser Beschluß will nicht stimmen mit der Praxis des Paulus, bei welchem man ihn sonst nie erwähnt oder befolgt findet, nur daß die Vermeidung des Götzendienstes und der Unzucht sich von selbst verstand, speciell nicht mit Galater 2, 1 fg. Man hat daher in neuester Zeit angenommen, das Concil in der Apostelgeschichte sei später erdichtet, um Petrus und die übrigen Judenchristen als mit Paulus in Uebereinstimmung darzustellen[59]).

Bald nach diesen Ereignissen in Jerusalem gingen Barnabas und Marcus nach Cypern, während Paulus mit Silas seine sogenannte zweite größere Missionsreise antrat, welche ihn zunächst nach Kleinasien führte. Hier nahm er in Lystra den Timotheus zu sich, durchreiste mit ihm Phrygien und Galatien und ging nach Makedonien, wo sie in Philippi, Thessalonich und Beröa Christengemeinden stifteten. Von hier aus besuchte Paulus mit seinen Gefährten Athen, wo sich die eigenthümliche Scene am Altare des „unbekannten Gottes" ereignete, und begab sich dann nach Korinth, wo er ein und ein halbes Jahr verweilte. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte[60]), welcher man auch deshalb den Vorwurf gemacht hat, in tendenziöser Weise die Gegensätze zwischen Paulus und Petrus abzuschwächen, war diese Reise für Paulus nicht mit den großen Mühsalen und Gefahren verbunden, wie er sie selbst so ergreifend schildert[61]). Die sogenannte dritte große Reise des Paulus ist im Wesentlichen seine Rückkehr nach Jerusalem, wohin es ihn immer wieder zog. Nachdem er Korinth verlassen, wendete er sich nämlich zunächst nach Kleinasien und verweilte in Ephesus 2 Jahre und 3 Monate. Von hier durch Makedonien nach Korinth zurückkehrend, wo er 3 Monate blieb und den Brief an die Römer schrieb, besuchte er hierauf Milet und ging unter trüben Ahnungen über Cäsarea nach Jerusalem[62]), welches er um Pfingsten 58 erreichte. Hier traf er, wie die Apostelgeschichte berichtet, auf eine sehr feindselige Stimmung bei den Juden, gegen welche ihn die Christen nur dadurch zu schützen suchten, daß sie ihm eine eigenthümliche Reinigung anriethen, welche, wenn von dem Apostel vollzogen, mehr eine bedenkliche Accommodation als eine ehrliche Rechtfertigung gewesen wäre[63]). Trotz dem erregten die Juden einen Tumult und die einheimischen Christen ließen ihn im Stiche oder hatten nicht den Muth für ihn aufzutreten, obgleich es ihnen wol möglich gewesen wäre, ihn vorher in Sicherheit zu bringen. In Lebensgefahr schwebend, wurde er am Tempel von der römischen Wache verhaftet und so vom Tode gerettet. Zugleich aber ging, wie die Apostelgeschichte[64]) erzählt, die römische Obrigkeit auf die jüdische Anklage ein, nach welcher er beschuldigt wurde, den väterlichen Glauben gebrochen zu haben. Um die Anklage zur Entscheidung und seine Person in Sicherheit zu bringen, ließ ihn der römische Befehlshaber unter starker Escorte zum Procurator Felix nach Cäsarea führen, wo er, man weiß nicht, warum so lange, zwei Jahre im Gefängnisse blieb, welches ihm einen Besuch des jüdischen Königs Agrippa und seiner Gemahlin eintrug. Nachdem er sich bereits bei seiner Verhaftung in Jerusalem auf sein römisches Bürgerrecht berufen hatte, ließ ihn endlich im Herbste 60 des Felix Nachfolger, Festus, von Cäsarea auf einem Schiffe, welches unterwegs mit schweren Wettern zu kämpfen hatte und bei Malta scheiterte, nach Rom führen.

Hier war seine Haft eine sehr milde; er durfte unter Begleitung eines Wächters, aber dabei zum Theil gefesselt, frei umhergehen und sein Missionswerk fortsetzen, namentlich auch Briefe an auswärtige Gemeinden schreiben. Wie lange er in dieser Lage zugebracht, steht nicht mit Sicherheit fest. Ein Theil der auf die Zukunft gekommenen alten Nachrichten spricht von einer zweijährigen Gefangenschaft; Andere lassen ihn um 64, also in der Neronischen Verfolgung enthauptet werden. Aus einer Stelle bei Clemens Romanus[65]) kann geschlossen werden, daß der Apostel, aus der ersten Gefangenschaft befreit, neue Reisen, namentlich nach dem fernen Westen Europa's, unternommen habe, dann in eine zweite römische Gefangenschaft gerathen und erst um 65—67 in Rom enthauptet worden sei, wo die Paulskirche fuori le mura wol mit ziemlicher Sicherheit seine Grabstätte bezeichnet. Erst der im 4. Jahrhundert schreibende Eusebius[66]) gibt diese Thatsachen als positive Nachrichten, obgleich eine Andeutung des Paulus in seinem Briefe an die Römer[67]), daß er beabsichtige

58) Apostelgesch. 15. 59) So Schneckenburger in seiner Apostelgeschichte S. 71; ferner F. C. Baur in seinem Paulus S. 104 fg. Gegen diese Unterstellung traten auf A. Neander in seiner Geschichte der Pflanzung S. 207; Wieseler in seiner Chronologie S. 186 fg.; Thiersch in seiner Kirche im apostolischen Zeitalter S. 128 fg.; Baumgarten in seiner Apostelgeschichte. Thl. 2. S. 101. Gegen diese wiederum Zeller in seinen Theol. Jahrbüchern, 1849. Heft 3. S. 431 fg.; F. C. Baur ebenda Heft 4. S. 455 fg.; Hilgenfeld in seinem Galaterbriefe. Leipzig 1852. S. 58 fg. Vergl. *K. J. Nitzsch*, De sensu decreti apostolici Act. 15, 19. Wittenberg 1795. *J. Nösselt*, De vera vi et ratione decreti Hierosolymitani Act. 15, in dessen Exercitationes p. 95. 60) 15, 36 bis 18, 22. 61) 1 Kor. 11, 20 fg.

62) Apostelgesch. 18, 23 fg. 63) Nach Apostelgesch. 21, 24 soll er hierdurch als ein solcher erscheinen, welcher das Gesetz halte, worauf er, wenn der Bericht die Wahrheit sagt, auch eingegangen ist. 64) Cap. 21 fg. Die Apostelgeschichte ist bis zu seiner Ankunft in Rom die einzige Quelle für diese Ereignisse, bricht aber mit ihr plötzlich ab. 65) Epist. I. ad Corinth. c. 5. 66) Histor. eccles. II, 22. 67) 15, 24. 28.

über Rom nach Spanien zu reisen, vielleicht Veranlassung zu der Annahme einer dahin wirklich unternommenen Reise, mithin einer Erlösung aus der ersten Gefangenschaft, gegeben hat. Für die zweite Reise haben sich unter Anderen P. E. Jablonski[68]), J. P. Mynster[69]), sowie alle römisch-katholischen Historiker ausgesprochen, welche 66 als das Todesjahr annehmen. Die zweite Reise sowie die zweite Gefangenschaft werden unter Anderen bestritten von Schmidt und Eichhorn[70]), sowie von E. F. R. Wolf[71]), F. C. Baur[72]) und D. Schenkel[73]).

Legt man unter vorsichtiger Benutzung der Apostelgeschichte und anderer alten Nachrichten oder Traditionen die vier unzweifelhaft echten Sendschreiben des Apostels zu Grunde, so darf man nicht mit voller Gewißheit auf eine leiblich schwache Persönlichkeit schließen, da seine in den Korintherbriefen niedergelegten Klagen auch auf die moralische und intellectuelle Schwäche bezogen werden können, und die vielen von ihm überstandenen Reisebeschwerden im Gegentheil auf eine kräftige Körperconstitution hinzuweisen scheinen. Aber über jeden Zweifel ist seine geistige, im Besonderen seine moralische Kraft, seine psychische Energie erhaben, mit welcher er allen Gefahren und Widerwärtigkeiten siegreich widerstand. Stark in seinem Zorne und Hasse, ist er ebenso stark in seiner Liebe wie in der Demuth vor Gott, mit welchem sich ein starkes Selbstgefühl vor Menschen verbindet, und doch fehlt ihm auch die hohe Klugheit nicht, mit welcher er zu vermitteln, Abfall zu verhindern, Beifall zu erringen und Allen Alles zu sein versteht, fast bis zu der Grenze, wo aus dieser Accommodation ein doppeltes Bild zu entstehen scheint. Heute ernst bis zur Härte, morgen milde bis zur Weichheit; hier stürmisch, dort ruhig; bald feurig-mystisch, bald verständig-nüchtern, zur Abwehr kaustisch, zum Siege attisch. Eine Fülle von antithetischen Gefühlen, Gedanken, Bildern, An- und Absichten, so tief wie hoch, so innig wie minnig, wohnt, gährt, arbeitet in dem reich begabten Geiste; daher bei diesem Kampfe der Form mit dem Stoffe, oft im Anfang ohne entsprechendes Ende in dem Satzbau, eine anakoluthische Abfolge in den Gedanken, eine petitio principii in der Argumentation.

Eine Aufstellung des Paulinischen Lehrbegriffs hat nicht blos mit der schwierigen Frage, welche von den unter dem Namen des Apostels im neuen Testament noch vorhandenen Briefen unzweifelhaft echt seien, sondern auch mit dem Bedenken zu kämpfen, ob es erlaubt sei, alle dazu benutzten Briefe und deren mannichfaltigen Dicta als gleichwerthig zu verarbeiten, sofern diese Documente nicht gleichzeitig geschrieben sind und angenommen werden kann, daß die theologischen Gedanken des Apostels mit der Zeit sich corrigirt, modificirt und geklärt haben, wobei es hauptsächlich darauf ankommt, die richtige Chronologie der Briefe festzustellen. Wenn wir nun, um sicher zu gehen, nach dem Vorgange der Baur'schen oder Tübinger Schule, den Brief an die Römer, die beiden Briefe an die Korinther[74]) und den Brief an die Galater als unzweifelhaft echt zu Grunde legen, so sind es gerade diese, welche das theologische Material am reichhaltigsten und in einer vorzugsweise doctrinell-dogmatischen Lehrform liefern, sofern bei einem solchen Anfangsstadium der Theologie von einer Systematik überhaupt die Rede sein kann. Die Sendschreiben an die Epheser, Philipper und Colosser machen in ihrer oft langgezogenen, breiten, salbungsreichen, doxologisch-mystischen, weichen, weniger energisch-kernigen Darstellung nicht den Eindruck der Paulinischen Weise, wie sie so charakteristisch in obigen vier Sendschreiben hervortritt, welche zudem weit weniger allgemein gehalten sind, und weit mehr eine persönliche, locale, concrete, individualisirende Lebensfarbe tragen. Von den sogenannten Pastoralbriefen, dem ersten und zweiten an die Thessalonicher, dem ersten und zweiten an Timotheus und dem an Titus, sind die zuerst genannten zwei mehr als die drei letzteren durch äußere Zeugnisse beglaubigt, sodaß sie neben den vier unzweifelhaft echten die nächste Anwartschaft auf Paulinischen Ursprung haben. Indessen treten innerhalb der zwölf genannten Sendschreiben, wenn sie als ein von dem Apostel herrührendes Ganzes aufgefaßt werden, nur wenige Elemente zu Tage, welche als derartige Widersprüche erscheinen, daß man annehmen müßte, Paulus habe sich später selbst corrigirt, eine Annahme, welche übrigens nur für die Voraussetzung der alten Inspirationslehre bedenklich ist. In noch geringerem Grade stößt man auf diese milder Weise sogenannten verschiedenen Lehrtropen oder Lehrtypen, wenn man sich, wie wir es hier thun müssen, auf eine nur kurze Darstellung des Wesentlichsten beschränkt, und in demselben Verhältniß kommt es weniger auf die, wenigstens für die vier unzweifelhaft echten Briefe, so ziemlich feststehende Chronologie an, eine Frage, deren Beantwortung wir den Werken über die Einleitung in das neue Testament und den Specialschriften über Paulus anheimgeben müssen.

Die Lehre des Paulus ist mehr der Ausdruck des religiösen Glaubenslebens als dogmatische Doctrin. Er ist seit seiner Bekehrung, welche bei der Beurtheilung seiner Theologie ein wichtiges Erklärungsmoment bildet[75]), mit Leib und Seele von Christo ergriffen, wie er ihn ergriffen hat. Christus, als der verheißene Welterlöser,

---

68) De ultimis Pauli apostoli laboribus a Luca praetermissis, in seinen von J. G. te Water edirten Opuscula T. III. p. 289. 69) De ultimis annis muneris apostolici a Paulo gesti, in seinen kleinen theologischen Schriften. Kopenhagen 1815. S. 189 fg. Vergl. *J. T. L. Danz*, De loco Eusebii, qui de altera Pauli captivitate agit. Jena 1816. 70) In ihren Einleitungen ins N. T. 71) De altera Pauli apostoli captivitate. Leipzig 1819. 72) Die sogenannten Pastoralbriefe. Stuttgart 1835. S. 63 fg., sowie in seinem Paulus. 73) Die zweite Gefangenschaft des Paulus, in den Studien und Kritiken, 1841. Heft 1.

74) Bekanntlich hat Paulus an die Korinther drei Briefe geschrieben, von welchen der chronologisch erste nicht mehr existirt. Der Brief an die Hebräer ist gegenwärtig von nahezu allen Kritikern, selbst der orthodoxen Theologie, als Paulinisch aufgegeben. 75) *Hofstede de Groot*, Pauli conversio praecipuus theologiae Paulinae fons. Gröningen 1854.

als der Mensch gewordene Sohn Gottes, als der Herr, dessen Würde er zuweilen in doxologischer Glorification nahe zu der Wesensgleichheit mit Gott dem allmächtigen und allbarmherzigen Vater erhebt, lebt, webt und wirkt in ihm, und es lebt in ihm das selige Leben des Bewußtseins der Erlösung von der Sünde. Diese Gemeinschaft des Apostels mit Christo, welche theils als eine mystisch-wunderbare Vereinigung, theils als ein Unterschied zwischen dem Sünder und dem Sündlosen erscheint, ist so intim und unmittelbar, daß neben ihr nicht blos kaum eine Stätte für den von Paulus nicht selten ausgesprochenen heiligen Geist übrig bleibt, wenn man ihn nicht als identisch mit dem Geiste Christi oder Gottes fassen will, sondern auch directe Mittheilungen oder Offenbarungen des Herrn daraus fließen, an welche Paulus als an wirkliche Visionen Christi glaubt und auf welche er sich im Gegensatze zu seiner Meinung ebenso beruft, wie sich Andere auf die Eingebung des heiligen Geistes berufen. Paulus basirt seine Theologie, diese im weitesten Sinne gefaßt, nur zum Theil auf die Weissagungen des alten Testamentes, fast nie auf Reden Christi, welche er selbst nicht gehört hat; er stützt sich für Christi Aussagen nie auf die übrigen Apostel als Uebermittler derselben; er scheint die Reden Christi, welche später in den vier Evangelien niedergelegt worden sind, ebenso wenig zu kennen, als die dort erwähnten Nachrichten über das Leben des Herrn, mit Ausnahme des Kreuzestodes, der Auferstehung und etwa der Himmelfahrt. Seine Christologie, und diese ist ihm der Kern und Stern der Theologie, schöpft er aus seiner Geistes-, Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit dem Erlöser. Dennoch ordnet er den Sohn entschieden dem Vater unter, läßt in ihn keineswegs den einen allmächtigen Gott untergehen, sondern erwartet vielmehr, daß am Ende der Dinge Gott Alles, auch den Sohn, wieder in sich zurücknehmen werde, sodaß dann der Sohn nur als das Ideal eines rechten Kindes Gottes übrig bleibt. Wer an Christus glaubt, d. h. wer nicht blos ihn für den verheißenen Messias, für den heiligen Sohn Gottes hält, sondern auch in ihm lebt, in diesem Leben geheiliget wird und Christi Gebote hält, der ist eine neue Creatur, der ist aus der Gnade Gottes, nicht durch sein Verdienst selig, der ist gerechtfertiget vor Gott, dem ist die Strafe für die Sünde erlassen. Freilich ist der Glaube, welcher aus der Predigt kommt, aber auch durch den heiligen Geist, auch durch unmittelbare Offenbarung Christi kommt, zunächst obiges theoretisches Fürwahrhalten, aber sofort, wenn er wahrhaftig ist, wird er zu der ganzen Hingabe des Menschen an Gott in Christo Jesu, zu der seligen Erlösungsgemeinschaft. Auch Paulus spricht es dem Sinne nach aus, daß der Glaube ohne Werke todt ist, und unter den Werken versteht er die heilige, sich selbst opfernde, hingebende Liebe zu Gott, zu Christo, zu den Brüdern, eine Liebe, welche er ausdrücklich über den Glauben setzt, sofern er nur ein Fürwahrhalten und noch nicht zum Schauen geworden ist. Nur in diesem Sinne redet Paulus und kann Paulus unter Hinzunahme der übrigen Elemente seiner Theologie von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben reden. In diesem Zusammenhange schließt er die Mitwirkung des Menschen zu seiner Seligkeit nicht aus; denn wer die Liebe nicht hat, wer nicht in der Heiligung besteht, wer Christo angehören will und dennoch sündigt, kann in diesem Zustande nicht selig sein. Freilich wird dieser subjective Heiligungsproceß einerseits als die That Gottes, ja als seine alles menschliche Mitwirken ausschließende Gnadenwahl gefaßt; aber andererseits macht doch Paulus den Menschen nicht blos zu einem rein passiven Object der göttlichen Thätigkeit; er vermahnt auf das Nachdrücklichste zu Thaten christlicher Tugend, er redet von dem Lohne derselben, er legt Gott die Absicht bei, alle Menschen selig zu machen; er kann in Gott von diesem Willen den wirklichen Erfolg nicht trennen, er läßt auch das zu seiner Zeit noch nicht gläubig gewordene Volk Israel endlich gläubig und dennoch selig werden. Darum kann man auch nicht als Tendenz und Consequenz der Paulinischen Theologie die Theorie hinstellen, als mache das Werk, namentlich im Besonderen der Tod Christi den Sünder durch seine an sich seiende magische Kraft von der Sünden frei und selig. Zwar viele Paulinische Sätze enthalten, wenn man sie blos für sich nimmt, diese Theorie des Opfers, des für die Strafen der Welt stellvertretenden Leidens, welches auch in dem Johanneischen Lamme Gottes angedeutet ist, und lassen Gott um Christi willen die Sünder zu Gnaden annehmen, sodaß sie vor ihm gerechtfertigt sind; allein Paulus bleibt auf diesem magisch-mystischen Standpunkte nicht stehen, er fordert immer wieder den Glauben, die subjective Arbeit der Buße und der Heiligung, welche keineswegs eine bloße passive, widerstandslose Hingabe ist, wie er andererseits vor dem Sündigen auf Gnade warnt, was eben ganz irrelevant wäre, wenn die Rechtfertigung absolut von dem Opfer oder Verdienste Christi abhinge, welches freilich bei der Gnadenwahl Gottes im Grunde überflüssig wäre. Auch leugnet Paulus nicht im mindesten, daß seit dem Tode Christi selbst die gläubigsten Christen noch sündigen, so lange sie im irdischen Stande weilen, und es sind nur sporadische Aeußerungen, wenn er durch das Opfer Christi die Erbsünde aufheben läßt, neben welcher ja die eigentlich strafbare Sünde fortbesteht. Es ergibt sich demnach als wesentlicher, durch die eigene Dialectik des Gedankens nicht zerstörter Inhalt der Paulinischen Theologie die Erlösung von der Sünde und die Seligkeit des Gewissens als die wahre Kindschaft Gottes durch das in dem Gläubigen wirkende Wort, Leben, Sterben, Vorbild, Wesen Christi, womit zugleich das Liebesopfer desselben als ein nothwendiges Moment des objectiven Heilsprocesses ausgesprochen ist. Die Seligkeit wird aber erst vollkommen sein jenseit dieses Erdenlebens und seiner Leiden, wenn die Gläubigen auferstanden und bei Christo im Himmel sein werden und Gott Alles in Allem. Vor dieser Vollendung wird, wenn der erste Brief an die Thessalonicher Paulinisch ist, Christus in den Wolken wieder kommen, um auch die noch nicht leiblich Gestorbenen durch die Luft mit zu

sich emporzuführen. Diese Wiederkunft Christi ist nach dem genannten Briefe sehr nahe, sodaß Paulus sie noch erwartete, aber nach dem zweiten Briefe an die Thessalonicher rückt sie mehr in die Ferne und in den übrigen Sendschreiben, welche entweder unzweifelhaft Paulinisch sind oder diesen Namen tragen, tritt sie noch weiter in den Hintergrund der Zukunft, auf welchen sich zugleich das in unbestimmten Zügen gemalte Bild des Weltgerichts projicirt.

Zwar ist Paulus nicht der Erste, welcher das Christenthum als auch für die Heiden ohne die Vorbedingung des Mosaischen Gesetzes bestimmt auffaßt und verkündigt; nach den Evangelien proclamirt Christus das Himmelreich als die für alle Völker destinirte Seligkeit, ohne ausdrücklich die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes zu fordern, obgleich er dort nach anderen Aussprüchen kein Jota an diesem Gesetz auflösen will; Stephanus weist bei seiner Steinigung den Vorwurf nicht zurück, daß Jesus habe den Tempelcultus und das Gesetz auflösen wollen [76]; Sendboten von Cypern hatten schon vor Paulus das Evangelium den Heiden nach Antiochia gebracht; aber wie aus dem Briefe an die Galater hervorgeht, forderten Petrus, der Hauptvertreter der Muttergemeinde, und mit ihm wol diese selbst, die Beobachtung des Gesetzes, obgleich nach der Apostelgeschichte Petrus Heiden ohne diese ausdrücklich erwähnte Bedingung aufnahm. Auch alle späteren Berichte aus dem Kreise der zwölf Apostel bestätigen die Thatsache, daß dort ein mit dem Judenthum behaftetes Christenthum, wenn auch, wie anzunehmen ist, ohne blutige Opfer herrschte, und wenn, von Christus abgesehen, irgend Einer das Gesetz als fort und fort zu haltendes Gebot, trotz der in ihm enthaltenen Bestimmung, daß es eine „ewige Weise" sein soll, abrogirt hat, so ist es Paulus, der große Heidenapostel, der erste Vertreter des weitherzigen Universalismus, gewesen. Wenn ihm vorgehalten wird und er als ein vormals eifriger Jude sich selbst vorhält, was denn das durch Gott gegebene Gesetz wolle, da es nicht mehr gehalten werden solle, so gibt er ihm die transitorische Bestimmung eines Zuchtmeisters auf Christus, welcher ja in der göttlichen Absicht und Verheißung schon vor dem Gesetz dagewesen sei, und sucht nachzuweisen, wie es eben sich selbst in Christo aufhebe und erfülle, wie es andererseits durch die unmögliche Erfüllung seiner Gebote oder Werke Niemanden selig machen könne, vielmehr nur den Fluch und die Sünde zum Bewußtsein bringe. Diesen todten Werken, als operibus operatis, welche an sich, abgelöst von der Gesinnung, selig machen sollen, aber nicht können, setzt er den Glauben an Christus entgegen, aus welchem die Früchte der Liebe und des Geistes erwachsen, der rechte Gottesdienst, die Anbetung Gottes in der Wahrheit. Paulus fordert oder setzt vielmehr als eine wesentliche Bedingung des Christenthums das unablässige Gebet, die Andacht, voraus; aber er schreibt keine Gebetsformulare, kein Fasten, keine anderen Stücke eines Cultus vor, er ist Spiritualist; er will die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, nur daß diese nicht zu einem Vorwande der Bosheit gebraucht werde; er stellt keine Glaubensformel auf; er fordert als einmaliges Zeichen der Aufnahme nur die Taufe; selbst die Feier des Abendmahles gibt er frei, d. h. er setzt sie voraus, aber in der allereinfachsten, durchaus in keiner formulirten Weise; er hat das verknöcherte, formalistische Judenthum durchaus aufgegeben und stellt ihm das neue Geistesleben entgegen.

Dennoch knüpft er in seinen Sendschreiben immer wieder an das alte Testament an, welches er in der freiesten allegorischen Weise deutet, um für das Christenthum Haltpunkte in ihm zu gewinnen und so den Juden zu zeigen, daß sie eben durch ihre eigene Religionsurkunde nothwendig zum christlichen Glauben geführt werden, obgleich er im Briefe an die Römer klagt, daß Israel Christum verworfen habe. Wie nach dem Inhalte seiner Sendschreiben, so nach der Darstellung der Apostelgeschichte wendet er sich bei seiner Glaubenspredigt stets zuerst an die Juden und versucht es in ihren Synagogen aufzutreten und Proselyten zu gewinnen; erst wenn er hier zurückgewiesen ist, was meist geschieht, geht er zu den „Heiden," wo er eine bessere Aufnahme findet. Allein man wird sich unter diesen Heiden keineswegs solche vorstellen dürfen, welche von dem Judenthume noch gar Nichts wissen; denn Paulus verrichtet an ihnen nicht erst die Arbeit, sie in der Vorbedingung des Christenthums zu orientiren; er setzt bei ihnen die Kenntniß des Mosaischen Gesetzes und der Geschichte des alten Testamentes voraus und knüpft in seinen Briefen stets an diese Voraussetzung an, wobei kein geringes Maß dieses vorbereitenden Verständnisses erforderlich ist. Man kann daher kaum anders als annehmen, unter diesen Heiden seien Proselyten des Thores zu verstehen, welche bereits eine ziemliche Kenntniß des alten Testamentes inne hatten, welches ihnen freilich nicht in der hebräischen, sondern nur in der griechischen Sprache zugänglich geworden war, wie denn Paulus selbst seine Citate höchst wahrscheinlich nach der Septuaginta macht. Dem Schüler der Pharisäerschule des Gamaliel geht ohne Zweifel die Kenntniß der Ursprache des alten Testamentes nicht ab, und die Apostelgeschichte [77] erzählt, daß er auch hebräische Anreden gehalten hat; aber er spricht und schreibt wie die ganze damalige gebildete Welt, wie Jeder, der allgemein und überall verstanden sein will, für gewöhnlich griechisch, ohne daß man deshalb annehmen muß, er habe eine ausgebreitete und tiefe Kenntniß der griechischen Literatur und Wissenschaft, wenn auch nur in der Form der jüdisch-alexandrinischen Schule, besessen. Und hat er sich dieselbe erworben, wie man vielleicht aus Anklängen des Colosserbriefes schließen kann, so achtet er doch seit seiner Bekehrung Alles gering im Vergleich mit der überschwänglichen Erkenntniß Christi, seiner Liebe und seines Kreuzes, welches den Griechen eine Thorheit ist. Wenn der Brief an

76) Apostelgesch. 6, 13. 14.

77) 21, 40; 22, 2.

die Colosser echt ist, so wäre die in ihm verworfene φιλοσοφία, welche sich mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου beschäftigt [78]), wahrscheinlich eine Polemik gegen die griechisch-heidnischen oder andere Philosopheme, an welche wol auch gedacht werden muß, wenn in den Briefen an Timotheus die ψευδώνυμος γνῶσις [79]) und andere Abweichungen von der gesunden Lehre bekämpft werden. Seine Theologie ist trotz der Abrogirung des jüdischen Cerimonialgesetzes in ihren Voraussetzungen, Anknüpfungen, Vorbildern, Analogien durchaus jüdisch, nicht griechisch; aber die griechische Sprache dient ihm als das Organ für seinen großen Beruf, das Christenthum aus dem bornirten jüdischen Particularismus zur Weltreligion zu erheben. Man hat daher ihn, den Mann, welcher mehr als alle anderen Apostel zusammen gearbeitet hat und sie an Originalität und Kraft des Geistes weit überragt, den zweiten Stifter des Christenthums genannt; Andere sind noch weiter gegangen und haben ihn geradezu als den eigentlichen Begründer bezeichnet, welcher sich nicht sowol auf einen außer ihm befindlichen, ihm vorhergehenden, als vielmehr auf den Christus in ihm selbst als auf die Auctorität der göttlichen Offenbarung berufe, und dessen Theologie in weit höherem Grade als die Theologie der vier Evangelien und der anderen neutestamentlichen Schriften für die ganze christliche Kirche maßgebend geworden sei. Möglich, daß ohne ihn das Christenthum eine jüdische Sekte geblieben wäre, wenn man überhaupt in der göttlichen Weltregierung von solchen Hypothesen reden darf.

Unter den Gefährten des Paulus ragt vor allen Barnabas hervor, dessen wir schon gedacht haben und welcher in der Apostelgeschichte ihm gegenüber Anfangs als die leitende Auctorität erscheint. Unter seinen hauptsächlichsten Schülern sind zu nennen Silas (Silvanus) [80]), welcher nach dem ersten Petrusbriefe auch in der Umgebung des Petrus gefunden wird [81]); Timotheus, welcher für Paulus lange in Ephesus arbeitete, und an welchen unter Paulinischem Namen zwei Sendschreiben im jetzigen Kanon des neuen Testamentes stehen; Titus, welchen der große Apostel als Leiter der Gemeinde auf Kreta zurückließ; Johannes Marcus, welcher in der früheren Zeit als ein Begleiter des Paulus und Barnabas und in der späteren des Petrus auftritt, im Besonderen die christliche Gemeinde zu Alexandria gestiftet haben soll (Eusebius 2, 16); Lucas (Lucanus?), welcher ein Arzt, auch ein Maler gewesen sein soll, und welcher für den Verfasser des 3. Evangeliums wie der Apostelgeschichte gilt; Apollos, höchst wahrscheinlich früher ein alexandrinisch-jüdisch gebildeter Jude, ein ἀνὴρ λόγιος und δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς, welcher sich nach der Apostelgeschichte und des Paulus Briefen vielfach an dessen Seite findet. Keine der neutestamentlichen Belagstellen, auch nicht 1. Kor. 3., wo die Spaltung in der korinthischen Gemeinde erwähnt ist, liefert den Beweis, daß Paulus dessen Lehre oder Lehrweise irgendwie als eine ketzerische verworfen hätte. Daß Apollos den im neutestamentlichen Kanon befindlichen Brief an die Hebräer, welcher durch den vielfach allegorischen, aber kunstmäßig durchgeführten Nachweis der erhabenen und die Forderungen des alten Testamentes erfüllenden hohenpriesterlichen Würde Jesu ehemalige Christen vor dem Abfalle vom Christenthume bewahren will, verfaßt habe, ist nur eine Vermuthung [82]).

Literatur. Die Commentare zu den Paulinischen Schriften. Die Einleitungen in das N. T. Die biblischen Realwörterbücher. Die Werke über die Apostelgeschichte und die apostolische Zeit. — Speciell über die Chronologie im Leben des Paulus folgende Schriften: *J. Pearson*, Annales Paulinae, vor seinen Opuscula posthuma chronologica. London 1688, wieder Halle 1718. *Keil*, De definiendo tempore itineris Pauli Hierosolymitani Gal. 2, 1. 2 commemorati. Leipzig 1798. Vogel, Versuch chronologischer Standpunkte in der Lebensgeschichte Pauli, in Gabler's Theolog. Journal. Bd. 1. St. 2. S. 243 fg. Süßkind, Versuch chronologischer Standpunkte für die Apostelgeschichte und für das Leben Jesu, in Bengel's Archiv für Theologie. Bd. 1. S. 156 fg. 297 fg. J. E. C. Schmidt, Chronologie der Apostelgeschichte, in Keil's und Tzschirner's Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie. Bd. 3. St. 1. S. 128 fg. H. A. Schott, Erörterung einiger wichtiger chronologischer Punkte in der Lebensgeschichte des Paulus. Jena 1832. J. F. Wurm, Ueber die Zeitbestimmungen im Leben des Paulus, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1833. Heft 1. — Schriften allgemeineren Inhalts: *W. Pealy*, Horae Paulinae or the truth of the scripture history of Paul evinced. London 1790, übersetzt von Henke, Helmstedt 1797. G. W. Meyer, Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs. Altona 1801. L. Usteri, Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs. Zürich 1824, dann öfter, 6. Auflage 1851. A. F. Dähne, Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835. A. Tholuck, Lebensumstände, Charakter und Sprache des Paulus, in den Studien und Kritiken, 1835. Heft 2. Derselbe in den Vermischten Schriften. Theil 2. S. 272 fg. Lützelberger, Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre. Nürnberg 1839. J. T. Hemsen, Der Apostel Paulus, herausgegeben von Lücke. Göttingen 1830. K. Schrader, Der Apostel Paulus. Leipzig 1830 fg. in 5 Bänden. F. C. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Stuttgart 1845. G. B. Winer, Biblisches Real-Wörterbuch. 2. Bd. 1848, wo auch die wichtigsten, hier nicht genannten Specialschriften angeführt sind. *Conybeare* und *Wowson*, The life and the lettres of St. Paul, 1853.

78) 2, 8. 79) 1 Timoth. 6, 20. 80) Apostelgesch. 15, 40 bis 18, 5; 2 Kor. 1, 19. 81) 1 Petr. 5, 12.

82) *J. J. Pfister*, De Apollone doctore apostolico. Altorf 1718. *B. A. Hopf*, De Apollone pseudodoctore. Hag 1782; Heymann in den Sächsisch-exegetischen Studien 2, 213 fg. G. B. Winer, Bibl. Realwörterbuch, 3. Aufl. 1. Bd. 1847. S. 68 fg. Die Schriften über die alexandrinischen Juden.

§. 14. Die erste Ausbreitung des Christenthums. Dessen Verhältniß zur Staatsgewalt. Die Verfolgungen.

Nachdem Christus die erste kleine Zahl der Gläubigen gesammelt, von denen man nur die Namen der zwölf, aber nicht der siebenzig Apostel und außerdem diejenigen einiger Frauen aus Galiläa und aus der Nähe von Jerusalem kennt, und nachdem er einige Male die Grenzen seines jüdischen Heimathlandes überschritten hatte, um sich theils unter den Samaritanern, welche er den Juden gegenüber gern lobt, theils in der Nähe von Sidon und Tyrus aufzuhalten, ohne jedoch, wie es scheint, hier Anhänger zu finden, wuchs nach seiner Auferstehung, noch mehr nach seiner Himmelfahrt und der Ausgießung des heiligen Geistes die junge Gemeinde in Jerusalem mit großer Schnelligkeit, und wie die Apostelgeschichte erzählt, auf welche wir als auf die einzige Quelle angewiesen sind, traten hier die Proselyten zu Hunderten über. Auch anderwärts gewann das Evangelium bald viele Anhänger, zunächst in Samaria, wohin nach der Steinigung des Stephanus sich viele Christen retteten, unter ihnen Philippus [83]). Auch in Syrien, namentlich in Damascus, wohin Paulus um dieselbe Zeit nach seiner Bekehrung kam [84]), gab es bereits Christen, und einige Zeit darauf ist ihre Existenz in Antiochia erwiesen, wo ihnen zuerst der christliche Name beigelegt wurde. Mit dem Beginn der Reisen des Paulus tauchen andere Gemeinden auf und mehren sich im Verlaufe derselben, namentlich in Kleinasien, wo Ephesus, Galata, Milet, Colossä und andere genannt werden, auf den Inseln Cypern und Kreta, in Makedonien, wo Philippi und Thessalonich hervorragen, in Griechenland, wo hauptsächlich Korinth genannt wird, in Rom, wo schon vor der Reise dorthin eine Gemeinde sich gesammelt hatte, dem einzigen Punkte des Abendlandes, wo vor dem Jahre 70 nachweisbar eine solche existirt hat. Höchst wahrscheinlich hat auch schon damals das Christenthum in Alexandria festen Fuß gefaßt, sodaß zur Zeit der Zerstörung von Jerusalem die Christen sicherlich bereits nach Tausenden zählten.

Zu dieser schnellen Ausbreitung trugen äußere und innere Gründe bei. Gestaltete sich gerade damals der Verkehr im römischen Reiche sehr ausgebreitet und durch friedliche Zustände gesichert, so war im Besonderen durch die sehr zahlreichen Juden und Judengenossen (Proselyten), welche massenweise ab- und zureisten, eine allseitige Verbindung zwischen allen großen Städten des weiten Reiches und Jerusalem gegeben, während sich in der Einheit der griechischen Sprache ein anderes wichtiges Organ bot. Zwar standen die Juden und ihre Proselyten vielfach bei den Griechen, Römern und anderen Heiden in Verruf und Verachtung, besonders wegen ihrer Beschneidung [85]); allein bei dem großen Mangel an Befriedigung in dem polytheistischen Glauben und Cultus, bei der starken synkretistischen Neigung zu den sacra peregrina versuchten es damals zahlreiche Heiden theils im Ernste, theils probeweise, theils aus Neugierde ebenso mit der jüdischen Religion, wie man es mit anderen Religionsformen versuchte. Die Christen nun, welche damals noch meist für Juden galten und mit Ausnahme der Paulinischen Richtung judenchristlich dachten und handelten, ja in Jerusalem damals selbst die Beschneidung der übertretenden Heiden gefordert zu haben scheinen, boten solchem Suchen eine von anderen Weisen stark abweichende, wesentlich moralische dar, an welcher das äußerliche Cerimoniell die Nebensache, die innere Gesinnung, die Erweisung des Glaubens durch Selbstheiligung und Bruderliebe das Charakteristicum war, wodurch vielen Gemüthern mächtig imponirt und namentlich bei den Armen und Unterdrückten die Hoffnung auf Hilfe geweckt werden mußte.

Die Praxis der staatlichen Gesetzgebung und Verwaltung war im Ganzen, selbst bei den Juden, höchst tolerant. Die jüdische Obrigkeit gewährte trotz ihres Charakters als einer theokratischen eine sehr freie Befugniß zu öffentlichen Reden und Versammlungen, und wenn auch Christus als Verbrecher gegen Staat und Religion hingerichtet wurde, so ist doch zu bedenken, daß er mit der Obrigkeit in eine Opposition getreten war, deren schroffe Spannung sich kaum anders lösen konnte. Man hatte vielleicht Jahre lang seine scharfen Angriffe gegen die herrschende Partei, die Pharisäer, sowie gegen die Sadducäer, überhaupt gegen die maßgebenden Auctoritäten auf dem politischen und kirchlichen Gebiete, gewähren lassen; es traten neben ihm andere Rabbiner oder Volksführer auf und hatten den freiesten Spielraum. Erst als die Christen in Jerusalem zu einer zahlreichen Schar heranwuchsen, begannen die feindseligen Maßregeln, welche nicht blos von einem Theile der Pharisäer, sondern auch von den Sadducäern unterstützt wurden. Diesen letzteren war wie den gebildeten Griechen besonders die von den Christen betonte leibliche Auferstehung zuwider [86]). Die Pharisäer fürchteten Gefahr für ihre Herrschaft und den Bestand des väterlichen Glaubens; die Obrigkeit schritt gegen den Rath des Pharisäers Gamaliel [87]) mit Verhaftungen ein; die Christen blieben standhaft und fuhren fort frei zu lehren und sich zu versammeln; sie redeten, weil und was sie glaubten und wollten Gott mehr gehorchen als den Menschen. Erst als Stephanus den Eifer mehrer hellenistischen Proselyten des Judenthums reizt, etwa im J. 36, kommt es zu einer, man weiß nicht genau, ob blos tumultuarisch vom Volke oder in processualischer Form von der Behörde ausgehenden ernstlichen Verfolgung, bei welcher Stephanus als erster Blutzeuge fällt [88]). Wie jede Verfolgung, so trug auch diese heilsame Früchte der weiteren Verbreitung, besonders nach Samaria, und als um 41—44 der jüdische Fürst

83) Apostelgesch. 8. 84) Ebenda 9. 85) *Horatius*, Curti Judaei.

86) Apostelgesch. 4, 2; 5, 17; 23, 6. 87) Ebenda 5, 34 fg.; vergl. 23, 6. 88) Ebenda 6, 8 bis 7, 60. Vergl. *F. C. Baur*, De orationis Stephani consilio et protomartyris in rei christianae primordiis momento. Tübingen 1829.

Herodes Agrippa den fanatischen Juden zu Liebe die Christengemeinde von Neuem mit blutigen Maßregeln heimsuchte, wobei Jacobus, der Bruder des Johannes, seinen Tod fand, gab auch diese Prüfung Anlaß zu weiterer Verbreitung des Evangeliums, indem z. B. Petrus, welcher durch ein Wunder gerettet wurde[89]), nach Antiochia floh, welches damals nächst Jerusalem die hervorragendste Christengemeinde in sich schloß. Nach dem um 44 erfolgten Tode des Herodes wurde das jüdische Reich vollständig dem Kaiserthum einverleibt, und von jetzt ab bis zur Zerstörung von Jerusalem durfte die Christengemeinde von Jerusalem unter der Leitung der Apostel Petrus, Johannes und Jacobus dem jüngeren, welchen der den Sadduceern angehörige Hohepriester Ananias im J. 63 steinigen ließ, sich friedlich weiter entwickeln.

Hatte schon Pontius Pilatus nach der Darstellung der Evangelien Alles versucht, um von Christus die Todesstrafe abzuwenden, obgleich man nicht recht begreift, warum er seinen Willen nicht durchsetzt, so waren auch die meisten anderen höheren römischen Beamten, freilich wol auch deshalb, weil sie dergleichen Cultusformen und Religionsstreitigkeiten als unschuldige, alberne Schwärmereien mitleidig betrachteten, in ihrer Verwaltungspraxis nicht geneigt, gegen die Christen mit Strafgesetzen einzuschreiten, zumal sie sicherlich die Ansicht hatten, daß der christliche Glaube und Cultus nur ein modificirtes Judenthum sei, welches die volle staatliche Freiheit genoß, sodaß dem Christenthume das Recht der sodalitia licita zu Gute kam, und es sich um so ungestörter entfalten konnte, als es, wie wir z. B. aus den unzweifelhaft echten Briefen des Apostels Paulus sehen[90]), sich mit der größten Vorsicht vor der politischen Opposition gegen die römische Herrschaft hütete[91]). Indem die römischen Gewalthaber den eroberten Ländern ihre Culte ließen, bestanden Gesetze, wonach diese im Reiche nicht propagirt werden und römische Bürger keine Götter anbeten sollten, welche vom Staate nicht anerkannt waren[92]). Allein diese Verbote wurden um so weniger streng gehalten, als auch hochstehende Römer eine große Neigung für die Betheiligung an fremden Religionen zeigten. Unter Kaiser Tiberius, welcher nach einer alten Legende[93]) Christus unter seine Hausgötter aufgenommen hat, blieben die Christen von Seiten der römischen Behörden unbehelligt, unter Claudius wurden sie nach einer Nachricht bei Suetonius[94]) im J. 53 aus Rom vertrieben, aber nur deshalb, weil man sie für Juden hielt. Sie scheinen bald wieder dahin zurückgekehrt zu sein, bis sie um 64—66 unter Nero von der schweren Verfolgung betroffen wurden, deren Einzelheiten nicht in eine Geschichte der griechischen Kirche gehören, obgleich die dortigen Christen muthmaßlich zum größten Theil Griechen oder wenigstens griechisch redende Leute waren.

Literatur. Außer den bereits angeführten hierher gehörigen und später, namentlich am Ende der Periode, anzuführenden Schriften speciell *J. A. Fabricius*, Salutaris lux evangelii toti orbi exoriens. Hamburg 1731.

89) Apostelgesch. 12. 90) Z. B. Röm. 13, 1—7. Auch Christus beantwortet die ihm als Fangnetz gelegte Frage dahin, daß man dem Kaiser die geforderten Steuern zahlen solle, Matth. 22, obgleich er ebenda, Cap. 17, theoretisch dies Recht zu bestreiten scheint. 91) *J. G. Kraft*, De nascenti Christi ecclesia sectae judaicae nomine tuta. Erlangen 1771. *J. H. Ph. Seidenstücker*, De Christianis ad Trajanum usque a Caesaribus et Senatu Romano pro cultoribus religionis mosaicae semper habitis. Helmstedt 1790. 92) *Cicero*, De legibus II, 8. 93) *Tertullian.*, Apologet. c. 5 u. 21. Vergl. *Braun*, De Tiberii Christum in deorum numerum referendi consilio. Bonn 1834. 94) Claudius c. 4. Vergl. Ammon, Ueber des Suetonius Biographie des Claudius. Erlangen 1813.

§. 15. Die Stiftung der ersten Christengemeinde zu Jerusalem.

Wie es schwierig ist zu sagen, wo denn eigentlich die Quelle eines großen Flusses sei, ebenso ist es fraglich, von welchem Zeitpunkte man die erste Christengemeinde zu datiren habe. Dieselbe ist ohne Zweifel bereits durch Christus gestiftet worden und hat von da an bestanden, wo sich um ihn die ersten Gläubigen sammelten. Es ist aber in der Kirchengeschichte Brauch geworden, von der ersten Gemeinde erst seit dem ersten Pfingstfeste zu reden, welches je nach der chronologischen Zeitbestimmung über die Geburt und den Tod Jesu in die Jahre 31—34 unserer jetzigen Zeitrechnung fällt. Die Jünger Christi, so erzählt die Apostelgeschichte[95]), welche die einzige Quelle dieses Ereignisses ist, waren in einem Hause zu Jerusalem versammelt, wahrscheinlich zu gemeinsamer Andacht und Berathung, als plötzlich ein wunderbares Brausen wie ein Wind, aber nicht ein Wind selbst, durch den Versammlungsort ging, wie zertheilte und feurige Zungen erschienen, welche sich auf einen Jeden setzten, und die so Ergriffenen und Begeisterten in fremden Zungen (ἑτέραις γλώσσαις) zu reden anfingen. Da man sich von einem solchen Winde, sowie von den feurigen Erscheinungen, welche zudem in einer durchaus dunklen Ausdrucksweise beschrieben sind, keine Vorstellung machen kann, so ist hauptsächlich nur das Reden in ἑτέραις γλώσσαις ein Object der Untersuchung. Ein γλώσσαις, aber nicht ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν kommt auch an anderen Orten des neuen Testamentes[96]) vor, und da ein solches mehrfach, selbst bis in das 2. Jahrhundert[97]), bezeugt ist, so wird man es nicht als einen bloßen Mythus verwerfen dürfen, sondern ein in Begeisterung und eigenthümlicher Modification der Stimme, vielleicht auch in ganz fremdartigen Worten, vor sich gehendes Sprechen darunter zu verstehen haben. Dagegen sollen die ἕτεραι γλῶσσαι der Apostelgeschichte am ersten Pfingsttage ohne Zweifel fremde Sprachen bezeichnen, in welchen die Apostel, ohne sie gelernt zu haben, plötzlich zu der versammelten Menge redeten, sodaß sich die Parther, Elamiter, Römer u. s. w. in ihrer Sprache angeredet fanden. Dieses Wunder vorausgesetzt,

95) 2, 1—41. 96) Namentlich 1 Kor. 14, wo Paulus auf diese Fähigkeit, als eine leicht aufblähende, kein großes Gewicht gelegt wissen will. 97) *Irenaeus* V, 6.

wird man dann weiter annehmen müssen, daß die so begabten Apostel nicht wirr durch einander, sondern einzeln zu einzelnen Gruppen der nach Jerusalem gekommenen Fremden gesprochen haben. Wie es sich auch mit diesem Phänomen verhalten mag, welches im Sinne der Apostelgeschichte offenbar die Fähigkeit der Apostel, das Evangelium sofort in den Hauptsprachen der Erde zu predigen und somit den Universalismus des Christenthums ausdrücken soll: daran ist nicht zu zweifeln, daß unter dem Zutritte vieler Neubekehrten, welche nach Hunderten gezählt wurden, damals die Christen in begeisterter Glaubensfreudigkeit als eine öffentliche Gemeinde auftraten, nur daß die Zulassung der Heiden durch Petrus ohne Beschneidung mit anderen neutestamentlichen sowie späteren Nachrichten schwer stimmen will.

Literatur. Namentlich über die Glossolalie. Die Commentare zur Apostelgeschichte und zum 1. Korintherbriefe, namentlich Billroth. Leipzig 1833. S. 177. Herder, Die Gabe der Sprachen. Riga 1794. *Ammon*, De novis linguis. Erlangen 1808. K. Hase, Zur Geschichte des ersten christlichen Pfingstfestes, in Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1827. Heft 2. Bleek, Ueber die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν*, in den Studien und Kritiken. 1829. Bd. 2. Heft 1. Gegen ihn Olshausen, ebenda 1829. Bd. 2. Heft 3. Replik von Bleek, ebenda 1830. Bd. 1. Heft 1. Erwiderung von Olshausen, ebenda S. 64—66. F. C. Baur in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1830. Heft 2. Bäumlein in den Studien der Würtembergischen Geistlichkeit, 1834. Heft 2. D. Schulz, Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen. Breslau 1836. F. C. Baur, Kritische Uebersicht, in den Studien und Kritiken, 1838. Heft 3. Bauer, Ueber den Sprachgebrauch des *γλώσσαις λαλεῖν* im N. T. 1842. E. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter, in seinen Theolog. Jahrbüchern. 8. Bd. 1849. E. Roßteuscher, Die Gabe der Sprachen. Marburg 1850. A. Hilgenfeld, Die Glossolalie. Leipzig 1850.

§. 16. Die Verfassung der ersten Christengemeinden, im Besonderen der Muttergemeinde in Jerusalem.

Diejenigen, von welchen die Stiftung ausging, waren naturgemäß auch die ersten Leiter, für Jerusalem, dessen Gemeinde uns wie keine andere aus der Apostelgeschichte in ihrem Leben während der apostolischen Zeit bekannt ist, die zwölf Apostel, deren durch den Abfall und Selbstmord des Judas verminderte Zahl sehr bald in der Wahl des Matthias, zwischen welchem und Barsabas das Loos entschied, ihre Ergänzung fand [98]). Anstatt der geschriebenen Statuten regierte der lebendige Geist der jungen Werdelust, welcher jedoch in den äußeren Dingen der Gesellschaftsverfassung sich an das Vorbild der jüdischen Synagogengemeinde anschloß und bei der Entscheidung etwaiger streitiger Sachen die Auctorität des frei ausgelegten alten Testamentes, im Besonderen des Mosaischen Gesetzes, zur Anwendung brachte. Die primairen Aemter, nämlich diejenigen der Apostel, waren nicht durch die Gemeinde gemacht, sondern durch Christus eingesetzt und daher die Form der maßgebenden Auctorität, obgleich in Verfassungssachen die Apostel, namentlich Petrus, nicht mit dictatorischem Absolutismus zu Werke gingen, sondern sich vor der Einführung einer Institution mit der Gemeinde vernahmen. In der Lehre jedoch konnten eben nur diejenigen Geltung haben, welchen Christus das Lehramt übergeben hatte und welche das Evangelium unmittelbar aus seinem Munde vernommen hatten. Aber es war auch in der auctoritativen Stellung der Apostel ein Unterschied; vor anderen mußten diejenigen hervorragen, welche Jesus persönlich ausgezeichnet hatte, oder welche sich durch ihre persönlichen Gaben, jedoch nicht ohne Rücksicht auf das Alter, auszeichneten, wie Petrus, welcher bis um 52 der Hauptrepräsentant der Muttergemeinde war, und später der jüngere Jacobus [99]). Wenn neben den Aposteln, etwa von der Mitte der Apostelgeschichte an, Aelteste, *πρεσβύτεροι*, erwähnt werden, ein Name, welcher offenbar von den jüdischen זְקֵנִים hergenommen und in der apostolischen Zeit mit dem Namen der Aufseher, *ἐπίσκοποι*, gleichbedeutend ist, nur daß der letztere einen griechischen Ursprung hat und vielleicht vorzugsweise in Gemeinden hellenistischer Zusammensetzung üblich war [1]), so darf angenommen werden, daß Anfangs die Apostel noch die Stelle der *πρεσβύτεροι* oder *ἐπίσκοποι* vertraten, und daß letztere erst dann ernannt wurden, als die Gemeinden gewachsen waren, oder die Apostel sie, sei es für immer, sei es für eine gewisse Zeit, verließen. Es ist richtig, daß später ein *ἐπίσκοπος* mehr zu bedeuten hatte als ein *πρεσβύτερος*, und daß mit jenem Worte vorzugsweise solche bezeichnet wurden, welche sich als Apostelschüler oder deren Nachfolger oder durch persönliche Gaben hervorthaten und nun über den nächst niedrigeren Gemeindebeamten standen, denen der Name der *πρεσβύτεροι* blieb, namentlich da, wo eben ein *ἐπίσκοπος* sich herausgebildet hatte; aber bis in das 2. Jahrhundert tritt noch kein principieller Gegensatz zwischen *ἐπίσκοπος*, dem vom Amte, und *πρεσβύτερος*, dem vom Alter hergenommenen Namen, hervor. Selbst noch Hieronymus hebt an mehren Stellen seiner Schriften die Gleichheit beider hervor [2]). Noch ehe in Jerusalem *πρεσβύτεροι* resp. *ἐπίσκοποι* erschienen, wurden aus Veranlassung der Nothwendigkeit der Armenpflege, be-

98) Apostelgesch. 1, 15—26.

99) Gal. 1, 19; 2, 12. Apostelgesch. 21, 18.

1) Apostelgesch. 11, 30; 15, 23, wo die *πρεσβύτεροι* express von den *ἀπόστολοι* unterschieden werden; 20, 17. 28; Philipp. 1, 1; 1 Petr. 5, 1. 2; vergl. *Clemens Rom.* ad Cor. 42. 44; *Hermae* Pastor 1, 2. 4; *Cicero* ad Atticum 7, 11. 2) Es sind außerordentlich viele Streitschriften über diesen Punkt gewechselt worden, namentlich zwischen den Katholiken und Protestanten, von denen jene den Vorzug der *ἐπίσκοποι* bereits in die apostolische Zeit zu verlegen suchen. Statt vieler nennen wir *Forbiger*, De muneribus eccles. tempore apostolorum. Leipzig 1776. *Gabler*, De episcopis primae ecclesiae. Jena 1805. Derselbe, Examinatur Forbigeri sententia de presbyteris. Ebenda 1812.

sonders für die hellenistischen Witwen, über deren Vernachlässigung Klagen entstanden, in Uebereinstimmung der Apostel und der Gemeinde, sieben διάκονοι gewählt [3]), welche höchst wahrscheinlich auch andere Dienste verrichteten, und zu welchen bald je nach dem Bedürfniß in den Gemeinden und namentlich zur Wartung der Schwachen, Kranken, Wöchnerinnen u. s. w. unter den Frauen, Diakonissinnen und wahrscheinlich auch Presbyterinnen oder Witwen zur Hilfe bei kranken Frauen wie zur Beaufsichtigung und Belehrung der Töchter kamen [4]). Ein weniger statarisches Amt ist dasjenige der Evangelisten, welche von Aposteln oder Gemeinden zur Predigt des Evangeliums ausgesendet wurden, und als welche unter Umständen auch Presbyter und Diakonen fungiren konnten. Von Amtsmiene, Amtsstolz, Amtstracht, Amtsbesoldung im Sinne der späteren hierarchischen Zeit ist nicht die Rede, ebenso noch nicht von einer besonderen, den Laien gegenüberstehenden Priesterschaft; wer das χάρισμα hatte oder vom Geiste getrieben wurde, trat in öffentlicher Rede neben den Beamten auf (1 Kor. 12, 28—31; Cap. 14); die gesammte Christenheit wurde als ein allgemeines Priesterthum Gottes angesehen [5]); der einzige Priester war Christus, das Haupt, unter welches sich alle Glieder demüthig beugten. Wer von den Aposteln, Presbytern, Diakonen u. s. w. nicht von dem eigenen Vermögen leben konnte, wurde durch die freie Liebe der Gemeindeglieder unterhalten [6]). Die Gemeinde war noch nicht das spätere willenlose Object, welches weder ein jus circa sacra noch in sacra gehabt hätte, mit selbstverständlicher Ausnahme der Apostel, welche ebenso frei vorschlugen, als ihre Bestätigung aussprachen, betheiligte sie sich an der Wahl ihrer Vorsteher und Diener wie anderer Organe, welche durch Handauflegung, wol von Seiten der Apostel, geweiht wurden [7]). Auch die Frauen haben sich, wenngleich nicht durch öffentliche Abstimmung [8]), sicherlich lebhaft an dem Gemeindeleben betheiligt. Der Zutritt zu der Gemeinde erfolgte einfach durch das Bekenntniß der Buße und des Glaubens an Jesum als den Mensch gewordenen Sohn Gottes und Heiland der Welt; von der Ablegung eines ausführlichen Glaubensbekenntnisses ist nirgends die Rede; die Taufe trat als einfacher Act der Aufnahme hinzu. Wer ein lasterhaftes Leben führte, sollte nach Paulus [9]) aus der Gemeinde ausgestoßen, aber vorher zur Besserung ermahnt, und auch wieder aufgenommen werden. Das Band zwischen den einzelnen Gemeinden waren die Apostel, die hin und her gesendeten Evangelisten, vor Allem die Einheit des Glaubens, das eine Haupt; an ihrer Spitze stand als Muttergemeinde Jerusalem, welche jedoch nicht kraft legaler Constitution, sondern kraft ihrer Ursprünglichkeit und Stiftung durch Jesum selber diesen Primat ausübte, welchem sich die übrigen Gemeinden, selbst die große Gemeinde von Antiochia, freiwillig unterordneten.

Literatur. *C. Vitringa*, De synagoga vetere libri III, quibus tum de synagoga agitur, tum praecipue formam regiminis et ministerii ejus in ecclesiam christianam translatam esse demonstratur. Franeker 1690, dann wieder Weißenfels 1726. *C. M. Pfaff*, De originibus juris ecclesiastici. Tübingen 1719, 4. Ausg. Ulm 1759. J. G. Planck, Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hanover 1803 fg. 5 Bände. (Greiling) Urverfassung der apostolischen Christengemeinde. Halberstadt 1819. G. Bretschneider, Die Verfassung zur Zeit der Apostel, repräsentativ-demokratisch oder aristokratisch? in der Allgem. Kirchen-Zeitung 1833. Nr. 103 fg. W. Löhe, Die neutestamentlichen Aemter und ihr Verhältniß zur Gemeinde. Nürnberg 1848; vergl. dessen Drei Bücher von der Kirche, 1845. K. Lechler, Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Amte. Stuttgart 1857.

§. 17. Der Cultus der ersten Christengemeinden.

Der Gottesdienst im Allgemeinen war noch äußerst einfach und naturgemäß. Als heilige Zeiten hielten die aus dem Judenthum entstammten Christen, also besonders diejenigen in Jerusalem, noch den jüdischen Sabbath, wenn auch wahrscheinlich unter Abänderung einiger Gebräuche und nicht mit ängstlich-legaler Strenge. Auch die in ihrer Mehrzahl aus Griechen, beziehungsweise griechischen Proselyten des Thores gesammelten Gemeinden haben Anfangs wol diese Sitte beibehalten. Dazu kam sehr bald, wenn auch ebenfalls nicht streng regelmäßig, besonders bei den griechischen Gemeinden, welche dafür vielleicht schon in der apostolischen Zeit den Sabbath aufgaben, die Feier des darauf folgenden Sonntags, als Auferstehungstages Christi [10]), eine Gewohnheit, welche wol zuerst bei den Paulinischen Gemeinden Platz gegriffen haben dürfte. Paulus dachte in diesem Punkte sehr frei und sprach sich gegen den Zwang gewisser Tage aus [11]). Als besonderes Fest nahm man vom Judenthum das Pascha herüber, dessen Lamm indessen vorzugsweise als das Symbol des gekreuzigten Herrn diente [12]). Die Taufe war noch nicht an bestimmte Zeiten und Orte gebunden; man taufte Jeden, sowie er zur Aufnahme würdig erschien und namentlich das Bekenntniß zu Jesu abgelegt hatte. Die Handlung galt als ein Symbol des Absterbens des alten sündigen Menschen und als ein Aufleben des neuen reinen Christenmenschen. Indessen mögen sich mit der Taufe schon frühzeitig Vorstellungen von magischen Wirkungen verbunden haben, wie denn Lebende für Todte sich haben taufen zu lassen scheinen [13]). Das heilige

3) Apostelgesch. 6, 1—6; vergl. Röm. 16, 1; 1 Tim. 5, 9. 10. 4) Apostelgesch. 2, 17; 21, 9; Röm. 16, 1; Tit. 2, 3; 1 Tim. 5, 9. Vergl. K. Hase, Streitschriften. Heft 2. S. 35 fg. 5) 1 Petr. 2, 9; 5, 3; vergl. Röm. 12, 1. 6) 1 Kor. 9, 13; 1 Tim. 5, 17. 7) Apostelgesch. 6, 6; 13, 3. 8) Paulus sagt 1 Kor. 14, 34: Die Frauen sollen schweigen in der Gemeinde. 9) 1 Kor. 5, 1—7; 2 Kor. 2, 6—11.

10) Apostelgesch. 20, 7; 1 Kor. 16, 2; Offenb. 1, 10; *Barnabas*, Epistola c. 15. 11) Gal. 4, 9 fg.; Col. 2, 16; Röm. 14, 5. Vergl. *Justinus Martyr*, Contra Tryphonem c. 10 u. 12. 12) 1 Kor. 5, 6—8. 13) Z. B. Apostelgesch. 2, 38; 8, 16; 10, 48; Röm. 6, 3; 1 Kor. 15, 29.

Abendmahl wurde meist täglich gehalten. Die Gemeinde kam am Abende zusammen, hielt eine gemeinsame Mahlzeit, ἀγάπη, zu welcher die Vermögenden für die Aermeren von ihrem Vorrathe beisteuerten; am Schlusse wurde gebrochenes Brod und der Kelch herumgereicht, wobei vielleicht schon damals die bei den Synoptikern [14]) und Paulus [15]) angeführten Einsetzungsworte Christi angewendet und als Hauptmomente die Gedanken seines Todes hervorgehoben wurden. Der gewöhnliche Gottesdienst an den Versammlungstagen bestand nach Analogie der jüdischen Synagoge in Gebet, entweder frei oder aus dem alten Testamente; meist den Psalmen, vorgelesen, freier Ansprachen aus dem Munde der Apostel, beziehungsweise der Vorsteher oder sonst eines Mannes in Anregung des Geistes, Vorlesung apostolischer oder ähnlicher Sendschreiben, Auslegung alttestamentlicher Lectionen, Gesang oder Psalmodie, welche vielleicht den Text christlicher Hymnen zu Grunde legte [16]). Besondere gottesdienstliche Gebäude gab es noch nicht; einestheils waren die Gemeinden zu unvermögend und zu spiritualistisch, um dergleichen zu errichten, anderentheils vermieden sie es wol absichtlich, hierdurch zu scharf als von den Juden unterschieden in die Oeffentlichkeit hinzutreten; man kam daher in den Häusern der Mitglieder zusammen, wie es scheint, unter der Wahl bald des einen, bald des anderen [17]).

Literatur. *C. C. L. Franke*, De diei dominici apud veteres Christianos celebratione. Halle 1826. *J. T. F. Drescher*, De veterum christianorum agapis. Gießen 1824. Th. Harnack, Der Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erlangen 1854. Vergl. auch *Kist*, Over den Oorsprong van het Bisschoppelijk gezag, in dem Archief voor Kerkelijke Geschiedenis. 2. Thl.

§. 18. Das sittliche Leben der ersten Christen.

Zwar wird man dieses nicht als ein absolut reines und heiliges auffassen dürfen, da in einzelnen Stellen des neuen Testamentes über Laster, jedoch nur Einzelner, z. B. Hurerei, geklagt wird [18]), und vielleicht Jacobus in seinem Briefe eine thatsächliche Richtung des tugendleeren und liebelosen Glaubens vor Augen hat, auch der Fall des Judas, des Ananias und der Sapphira wie des Simon Magus [19]) beweist, daß manche Leute in unlauterer Gesinnung das Christenthum ausnutzen wollten; allein von solchen Einzelheiten abgesehen, war der Lebenswandel der Christen das tief ernste Streben der Heiligung, der Enthaltung von der Sünde, der Askese, wenn auch nicht in peinlicher Haltung von Fastenzeiten, der treuen Bruder- und Schwesterliebe, des aufopfernden Gemeingeistes, der gottergebenen Resignation und Hoffnung, des innigen Familienlebens. Wenn auch die Erwartung des nahen Weltunterganges und des Beginnes des eigentlichen Messianischen Reiches, dessen Vorstellung freilich höchst unklar gewesen zu sein scheint, wenig dazu beitragen mochte, durch die Arbeit im Schweiße des Angesichtes Schätze zu sammeln und aus der Armuth, welche das Erbtheil der meisten ersten Christen war [20]), weshalb man sie auch die Armen oder Nazaräer nannte, einen irdischen Reichthum zu machen, so war es doch nicht allein diese Messianische Hoffnung, welche bei dem Einen und dem Anderen wol mag in quietistische Schwärmerei umgeschlagen sein, wodurch die Gemeinde in Jerusalem bewogen wurde, den, wie man annehmen muß, wegen der Unmöglichkeit eines allgemeinen socialen Zustandes nur vorübergehenden Versuch der Gütergemeinschaft zu machen [21]). Es ging ein den Heiden bis dahin fremder, nur einigermaßen schon bei den Juden vorhandener Zug der theokratischen Demokratie durch die Christengemeinden, welche keine Kastenunterschiede, keine Sklaverei kannten, und namentlich das tief herabgedrückte Weib zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes emporhob, jedoch nicht zu derjenigen Emancipation, welche ihm erlaubte, auch öffentlich in der Gemeinde zu reden. Ja Paulus will nicht blos, daß die Frauen hier schweigen, sondern auch das Haupt verhüllt tragen sollen, wie er denn ihnen die Unterordnung unter den Mann als das Haupt des Hauses empfiehlt [22]). Selbst ehelos, wie es, etwa mit Ausnahme des Petrus, muthmaßlich alle Apostel und die meisten Evangelisten waren, empfiehlt er, nicht als ein Gebot Christi, sondern nur als seinen Rath, für alle Töchter, folglich auch für alle Söhne und Männer, die Ehelosigkeit, und nur um Fleischessünden zu vermeiden, soll die Ehe gestattet sein [23]), eine Forderung, welche man sich kaum anders als dadurch erklären kann, daß Paulus die Ansicht von dem baldigen Aufhören der irdischen Zustände theilte. Ebenda verbietet er die zweite Ehe, und diese Sitte muß, unter Hinzunahme des durch sie eingeführten Verbotes der Ehescheidung, als die allgemeine in der apostolischen Zeit angenommen werden. Die Christen sollten als ἅγιοι, wie sie im neuen Testamente genannt werden, vor den Richterstuhl Gottes treten.

Literatur. (Die Sittlichkeit der ersten Christen ist als ein nahezu thatsächlich heiliger Stand aufgefaßt von) *G. Cave*, Primitive christianity, 5. Auflage. London 1689; (und von) Arnold, Die erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen. Frankfurt a. M. 1696, dann 1697, dann 1723. (Gegen beide) *L. A. Paez*, De vi, quam religio christiana per tria priora saecula ad hominum animos, mores ac vitam habuerit. Göttingen 1799. (Vermittelnd) A. Neander, Das christliche Leben der drei ersten Jahrhunderte, in dessen Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums.

14) Matth. 26, 17 fg.; Marc. 14, 12 fg.; Luc. 22, 7 fg. 15) 1 Kor. 11, 23 fg. 16) Col. 3, 16; Eph. 5, 19; 1 Timoth. 4, 13; vergl. *Plinius*, Epist. X, 96. 17) Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 19; Philem. 2; Col. 4, 15. 18) 1 Kor. 5; Tit. 1. Ebenso im Briefe des Judas. 19) Apostelgesch. 5. u. 8.

20) Wie schon erwähnt, wurden um 44 Barnabas und Paulus mit Almosen von Antiochia nach Jerusalem geschickt, wo die meisten Christen noch jetzt meist von solchen Gaben zu leben gewohnt sind. 21) Apostelgesch. 4, 32 fg. 22) 1 Kor. 11, 2 fg.; 14, 34. 23) 1 Kor. 7.

Bd. 1. Berlin 1823. *Stickel* und *Bogenhard*, De morali primaevorum christianorum conditione. Neustadt a. d. O. 1826.

§. 19. Der gemeine Christenglaube und die Kirchenlehre.

Da vor dem Jahre 70 die jetzigen vier Evangelien wahrscheinlich noch nicht abgefaßt waren, so wurde die Lehre Christi meist mündlich fortgepflanzt und ausgelegt. Neben ihr galten als Normen des Glaubens die apostolischen Sendschreiben, während fort und fort auch das alte Testament seine Auctorität behauptete, wenn auch unter Uebergehung der specifisch jüdischen Elemente, wie des Cerimonialgottesdienstes, namentlich für die überwiegend griechischen resp. Paulinischen Gemeinden. Zwar auf den Vater, Sohn und heiligen Geist wurden wol schon hier und da die Hinzutretenden verpflichtet, und dieser Kern der Trinitätslehre, wie er sich bei Matthäus[24]) findet, war ohne Zweifel schon frühzeitig in dieser formellen Fassung vorhanden; aber die weitere Fortbildung in 1 Joh. 5, 7 ist sicher erst später interpolirt, wie es denn überhaupt noch kein im Einzelnen ausgearbeitetes verpflichtendes Glaubensbekenntniß gab. Was man an Aussprüchen Christi, der Apostel, des alten Testamentes u. s. w. hatte, bestand noch in einem unbefangenen Nebeneinander. Der Glaube an den einen Gott, meist in der Form der alttestamentlichen Theologie, war die selbstverständliche Voraussetzung, das specifisch Unterscheidende der Glaube an Jesus als den Christus, aber bei den heidenchristlichen Gemeinden wol nicht als den jüdischen Messias, während bereits Anfänge zu dem Dogma von seiner Gottheit und somit Angriffe auf die Einheit Gottes auftauchten. Die Christologie bildete nothwendigerweise das punctum saliens in dem Gemeinde- und Kirchenglauben, und an ihm traten wiederum gewisse Momente als die Gemüther vorzugsweise bewegend hervor, besonders der Glaube an die nahe Wiederkunft Christi, der Chiliasmus, welcher schon damals allgemein gewesen zu sein scheint, und zur Erklärung einer Menge von Erscheinungen dient. Ihm huldigen Paulus[25]), Petrus[26]), Johannes[27]); ihn lehren die Evangelien, wenn auch in einer oft widersprechenden Weise. Dogmatische tiefgreifende Streitigkeiten stehen noch im Hintergrunde, weil der durch die Liebe thätige Glaube noch im Vordergrunde steht und die Seligkeit nicht an doctrinaire Formeln schmiedet.

Literatur. Die einzelnen Lehrbegriffe. Die Schriften über biblische Theologie und Dogmengeschichte. A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850, dann 1857. *E. Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strasburg 1852, 3. Aufl. 1864. Meßner, Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856. J. Köstlin, Einheit und Mannichfaltigkeit der neutestamentlichen Lehre, in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie. Bd. 2. 1857. Heft 2 und 3.

24) 28, 19. 25) Besonders, wenn 1 Thess. echt ist. Aber auch 1 Kor. 16, 21 u. a. Stellen. 26) 1 Petr. 4, 5. 27) In der Apokalypse.

§. 20. Der Gegensatz zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum.

Jesus hatte nach der Darstellung der Evangelien[28]) den Ausspruch gethan, daß er nicht gekommen sei das Gesetz und die Propheten aufzulösen; er sei gekommen dieselben zu erfüllen; so lange Himmel und Erde stehen, sollte kein Jota und kein Häkchen von dem Gesetz vergehen, bis daß Alles geschehen, d. i. wol erfüllt sein würde; wer eins der geringsten gesetzlichen Gebote auflöse, sei der geringste im Himmelreiche; wer sie aber erfülle und zu erfüllen lehre, werde im Himmelreiche groß genannt werden; wer nicht eine größere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer besitze, könne nicht hinein kommen. Diese Sätze, welche in dieser Form ihm vielleicht ein nach 70 lebender Schriftsteller in den Mund legt, sind an sich nicht vollständig klar und unzweideutig. Wird das Beobachten des jüdischen Gesetzes bis auf das letzte Jota wörtlich genommen, so muß das Judenthum im vollen Umfange, mit seiner Beschneidung, seinen Opfern, aufrecht erhalten werden; wenn dennoch eine noch nicht geleistete, durch Jesum zu vollziehende Erfüllung hinzutreten soll, so kann diese auf dem Standpunkte der Evangelien, namentlich der synoptischen, nur darin gefunden werden, daß in Jesu der durch das alte Testament verheißene Messias erschienen sei und vorzugsweise die sittlichen Gebote nicht im Sinne der damaligen Schriftgelehrten und Pharisäer, welche nur die Form aufrecht erhielten und noch verschärften, sondern in einer strengeren, der Sache genügenden, gewissenhaften Weise, welche den ursprünglichen Intentionen entspricht, erfüllt werden sollen. In seinem thatsächlichen praktischen Verhalten lassen die Evangelien ihn einestheils die Mosaischen Gebote halten und deren Beobachtung lehren, wenn auch nur in einzelnen, so zu sagen zufällig erzählten Fällen, wie wenn er das jüdische Passah mit feiert und die gebotenen Opfer darbringen heißt; anderntheils verurtheilte ihn der hohe Rath wegen des Bruches der Gesetze zum Tode, und er erklärt sich gegen das Verbot der Heilung am Sabbath, das Verbot des Aehrenraufens an demselben Tage u. s. w. Indessen kann eine eigentliche Verletzung eines Mosaischen Gebotes ihm nicht nachgewiesen werden, und überall leuchtet aus seinen Thaten wie Reden der Zweck heraus, das Mosaische Gesetz zu beobachten, nur daß diese Beobachtung eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit sein soll. Man hat also hiernach ein Recht, ihn für einen Judenchristen zu erklären, d. h. für den Messias, durch welchen und in welchem das Gesetz erfüllt werde, um dem Menschen die vor Gott geltende Gerechtigkeit zu ertheilen, wobei allerdings überall die Tendenz hervorblickt, die Cerimonialvorschriften des Mosaischen Ge-

28) Matth. 5, 17 fg.

Abendmahl wurde meist täglich gehalten. Die Gemeinde kam am Abende zusammen, hielt eine gemeinsame Mahlzeit, ἀγάπη, zu welcher die Vermögenden für die Aermeren von ihrem Vorrathe beisteuerten; am Schlusse wurde gebrochenes Brod und der Kelch herumgereicht, wobei vielleicht schon damals die bei den Synoptikern [14]) und Paulus [15]) angeführten Einsetzungsworte Christi angewendet und als Hauptmomente die Gedanken seines Todes hervorgehoben wurden. Der gewöhnliche Gottesdienst an den Versammlungstagen bestand nach Analogie der jüdischen Synagoge in Gebet, entweder frei oder aus dem alten Testamente; meist den Psalmen, vorgelesen, freier Ansprachen aus dem Munde der Apostel, beziehungsweise der Vorsteher oder sonst eines Mannes in Anregung des Geistes, Vorlesung apostolischer oder ähnlicher Sendschreiben, Auslegung alttestamentlicher Lectionen, Gesang oder Psalmodie, welche vielleicht den Text christlicher Hymnen zu Grunde legte [16]). Besondere gottesdienstliche Gebäude gab es noch nicht; einestheils waren die Gemeinden zu unvermögend und zu spiritualistisch, um dergleichen zu errichten, anderentheils vermieden sie es wol absichtlich, hierdurch zu scharf als von den Juden unterschieden in die Oeffentlichkeit hinzutreten; man kam daher in den Häusern der Mitglieder zusammen, wie es scheint, unter der Wahl bald des einen, bald des anderen [17]).

Literatur. *C. C. L. Franke*, De diei dominici apud veteres Christianos celebratione. Halle 1826. *J. T. F. Drescher*, De veterum christianorum agapis. Gießen 1824. Th. Harnack, Der Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erlangen 1854. Vergl. auch *Kist*, Over den Oorsprong van het Bisschoppelijk gezag, in dem Archief voor Kerkelijke Geschiedenis. 2. Thl.

§. 18. Das sittliche Leben der ersten Christen.

Zwar wird man dieses nicht als ein absolut reines und heiliges auffassen dürfen, da in einzelnen Stellen des neuen Testamentes über Laster, jedoch nur Einzelner, z. B. Hurerei, geklagt wird [18]), und vielleicht Jacobus in seinem Briefe eine thatsächliche Richtung des tugendleeren und liebelosen Glaubens vor Augen hat, auch der Fall des Judas, des Ananias und der Sapphira wie des Simon Magus [19]) beweist, daß manche Leute in unlauterer Gesinnung das Christenthum ausnutzen wollten; allein von solchen Einzelheiten abgesehen, war der Lebenswandel der Christen das tief ernste Streben der Heiligung, der Enthaltung von der Sünde, der Askese, wenn auch nicht in peinlicher Haltung von Fastenzeiten, der treuen Bruder- und Schwesterliebe, des aufopfernden Gemeingeistes, der gottergebenen Resignation und Hoffnung, des innigen Familienlebens. Wenn auch die Erwartung des nahen Weltunterganges und des Beginnes des eigentlichen Messianischen Reiches, dessen Vorstellung freilich höchst unklar gewesen zu sein scheint, wenig dazu beitragen mochte, durch die Arbeit im Schweiße des Angesichtes Schätze zu sammeln und aus der Armuth, welche das Erbtheil der meisten ersten Christen war [20]), weshalb man sie auch die Armen oder Nazaräer nannte, einen irdischen Reichthum zu machen, so war es doch nicht allein diese Messianische Hoffnung, welche bei dem Einen und dem Anderen wol mag in quietistische Schwärmerei umgeschlagen sein, wodurch die Gemeinde in Jerusalem bewogen wurde, den, wie man annehmen muß, wegen der Unmöglichkeit eines allgemeinen socialen Zustandes nur vorübergehenden Versuch der Gütergemeinschaft zu machen [21]). Es ging ein den Heiden bis dahin fremder, nur einigermaßen schon bei den Juden vorhandener Zug der theokratischen Demokratie durch die Christengemeinden, welche keine Kastenunterschiede, keine Sklaverei kannten, und namentlich das tief herabgedrückte Weib zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes emporhob, jedoch nicht zu derjenigen Emancipation, welche ihm erlaubte, auch öffentlich in der Gemeinde zu reden. Ja Paulus will nicht blos, daß die Frauen hier schweigen, sondern auch das Haupt verhüllt tragen sollen, wie er denn ihnen die Unterordnung unter den Mann als das Haupt des Hauses empfiehlt [22]). Selbst ehelos, wie es, etwa mit Ausnahme des Petrus, muthmaßlich alle Apostel und die meisten Evangelisten waren, empfiehlt er, nicht als ein Gebot Christi, sondern nur als seinen Rath, für alle Töchter, folglich auch für alle Söhne und Männer, die Ehelosigkeit, und nur um Fleischessünden zu vermeiden, soll die Ehe gestattet sein [23]), eine Forderung, welche man sich kaum anders als dadurch erklären kann, daß Paulus die Ansicht von dem baldigen Aufhören der irdischen Zustände theilte. Ebenda verbietet er die zweite Ehe, und diese Sitte muß, unter Hinzunahme des durch sie eingeführten Verbotes der Ehescheidung, als die allgemeine in der apostolischen Zeit angenommen werden. Die Christen sollten als ἅγιοι, wie sie im neuen Testamente genannt werden, vor den Richterstuhl Gottes treten.

Literatur. (Die Sittlichkeit der ersten Christen ist als ein nahezu thatsächlich heiliger Stand aufgefaßt von) *G. Cave*, Primitive christianity, 5. Auflage. London 1689; (und von) Arnold, Die erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen. Frankfurt a. M. 1696, dann 1697, dann 1723. (Gegen beide) *L. A. Paez*, De vi, quam religio christiana per tria priora saecula ad hominum animos, mores ac vitam habuerit. Göttingen 1799. (Vermittelnd) A. Neander, Das christliche Leben der drei ersten Jahrhunderte, in dessen Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums.

14) Matth. 26, 17 fg.; Marc. 14, 12 fg.; Luc. 22, 7 fg. 15) 1 Kor. 11, 23 fg. 16) Col. 3, 16; Eph. 5, 19; 1 Timoth. 4, 13; vergl. *Plinius*, Epist. X, 96. 17) Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 19; Philem. 2; Col. 4, 15. 18) 1 Kor. 5; Tit. 1. Ebenso im Briefe des Judas. 19) Apostelgesch. 5. u. 8.

20) Wie schon erwähnt, wurden um 44 Barnabas und Paulus mit Almosen von Antiochia nach Jerusalem geschickt, wo die meisten Christen noch jetzt meist von solchen Gaben zu leben gewohnt sind. 21) Apostelgesch. 4, 32 fg. 22) 1 Kor. 11, 2 fg.; 14, 34. 23) 1 Kor. 7.

Bd. 1. Berlin 1823. *Stickel* und *Bogenhard*, De morali primaevorum christianorum conditione. Neustadt a. d. O. 1826.

§. 19. Der gemeine Christenglaube und die Kirchenlehre.

Da vor dem Jahre 70 die jetzigen vier Evangelien wahrscheinlich noch nicht abgefaßt waren, so wurde die Lehre Christi meist mündlich fortgepflanzt und ausgelegt. Neben ihr galten als Normen des Glaubens die apostolischen Sendschreiben, während fort und fort auch das alte Testament seine Auctorität behauptete, wenn auch unter Uebergehung der specifisch jüdischen Elemente, wie des Cerimonialgottesdienstes, namentlich für die überwiegend griechischen resp. Paulinischen Gemeinden. Zwar auf den Vater, Sohn und heiligen Geist wurden wol schon hier und da die Hinzutretenden verpflichtet, und dieser Kern der Trinitätslehre, wie er sich bei Matthäus[24]) findet, war ohne Zweifel schon frühzeitig in dieser formellen Fassung vorhanden; aber die weitere Fortbildung in 1 Joh. 5, 7 ist sicher erst später interpolirt, wie es denn überhaupt noch kein im Einzelnen ausgearbeitetes verpflichtendes Glaubensbekenntniß gab. Was man an Aussprüchen Christi, der Apostel, des alten Testamentes u. s. w. hatte, bestand noch in einem unbefangenen Nebeneinander. Der Glaube an den einen Gott, meist in der Form der alttestamentlichen Theologie, war die selbstverständliche Voraussetzung, das specifisch Unterscheidende der Glaube an Jesus als den Christus, aber bei den heidenchristlichen Gemeinden wol nicht als den jüdischen Messias, während bereits Anfänge zu dem Dogma von seiner Gottheit und somit Angriffe auf die Einheit Gottes auftauchten. Die Christologie bildete nothwendigerweise das punctum saliens in dem Gemeinde- und Kirchenglauben, und an ihm traten wiederum gewisse Momente als die Gemüther vorzugsweise bewegend hervor, besonders der Glaube an die nahe Wiederkunft Christi, der Chiliasmus, welcher schon damals allgemein gewesen zu sein scheint, und zur Erklärung einer Menge von Erscheinungen dient. Ihm huldigen Paulus[25]), Petrus[26]), Johannes[27]); ihn lehren die Evangelien, wenn auch in einer oft widersprechenden Weise. Dogmatische tiefgreifende Streitigkeiten stehen noch im Hintergrunde, weil der durch die Liebe thätige Glaube noch im Vordergrunde steht und die Seligkeit nicht an doctrinaire Formeln schmiedet.

Literatur. Die einzelnen Lehrbegriffe. Die Schriften über biblische Theologie und Dogmengeschichte. A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850, dann 1857. *E. Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strasburg 1852, 3. Aufl. 1864. Meßner, Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856. J. Köstlin, Einheit und Mannichfaltigkeit der neutestamentlichen Lehre, in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie. Bd. 2. 1857. Heft 2 und 3.

24) 28, 19. 25) Besonders, wenn 1 Theff. echt ist. Aber auch 1 Kor. 16, 21 u. a. Stellen. 26) 1 Petr. 4, 5. 27) In der Apokalypse.

§. 20. Der Gegensatz zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum.

Jesus hatte nach der Darstellung der Evangelien[28]) den Ausspruch gethan, daß er nicht gekommen sei das Gesetz und die Propheten aufzulösen; er sei gekommen dieselben zu erfüllen; so lange Himmel und Erde stehen, sollte kein Jota und kein Häkchen von dem Gesetz vergehen, bis daß Alles geschehen, d. i. wol erfüllt sein würde; wer eins der geringsten gesetzlichen Gebote auflöse, sei der geringste im Himmelreiche; wer sie aber erfülle und zu erfüllen lehre, werde im Himmelreiche groß genannt werden; wer nicht eine größere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer besitze, könne nicht hinein kommen. Diese Sätze, welche in dieser Form ihm vielleicht ein nach 70 lebender Schriftsteller in den Mund legt, sind an sich nicht vollständig klar und unzweideutig. Wird das Beobachten des jüdischen Gesetzes bis auf das letzte Jota wörtlich genommen, so muß das Judenthum im vollen Umfange, mit seiner Beschneidung, seinen Opfern, aufrecht erhalten werden; wenn dennoch eine noch nicht geleistete, durch Jesum zu vollziehende Erfüllung hinzutreten soll, so kann diese auf dem Standpunkte der Evangelien, namentlich der synoptischen, nur darin gefunden werden, daß in Jesu der durch das alte Testament verheißene Messias erschienen sei und vorzugsweise die sittlichen Gebote nicht im Sinne der damaligen Schriftgelehrten und Pharisäer, welche nur die Form aufrecht erhielten und noch verschärften, sondern in einer strengeren, der Sache genügenden, gewissenhaften Weise, welche den ursprünglichen Intentionen entspricht, erfüllt werden sollen. In seinem thatsächlichen praktischen Verhalten lassen die Evangelien ihn einestheils die Mosaischen Gebote halten und deren Beobachtung lehren, wenn auch nur in einzelnen, so zu sagen zufällig erzählten Fällen, wie wenn er das jüdische Passah mit feiert und die gebotenen Opfer darbringen heißt; anderntheils verurtheilte ihn der hohe Rath wegen des Bruches der Gesetze zum Tode, und er erklärt sich gegen das Verbot der Heilung am Sabbath, das Verbot des Aehrenraufens an demselben Tage u. s. w. Indessen kann eine eigentliche Verletzung eines Mosaischen Gebotes ihm nicht nachgewiesen werden, und überall leuchtet aus seinen Thaten wie Reden der Zweck heraus, das Mosaische Gesetz zu beobachten, nur daß diese Beobachtung eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit sein soll. Man hat also hiernach ein Recht, ihn für einen Judenchristen zu erklären, d. h. für den Messias, durch welchen und in welchem das Gesetz erfüllt werde, um dem Menschen die vor Gott geltende Gerechtigkeit zu ertheilen, wobei allerdings überall die Tendenz hervorblickt, die Cerimonialvorschriften des Mosaischen Ge-

28) Matth. 5, 17 fg.

setzes als solche für unerheblich und unwesentlich zu erklären, überhaupt den Mosaismus nach den in ihm liegenden sittlich-religiösen Principien zur Geltung zu bringen, und zwar im Sinne der Propheten, welche es offen aussprechen, daß die Opfer der Juden Gott misfallen, da er statt ihrer ein reines Herz haben will.

Es ist hinreichender Grund anzunehmen, daß die Intentionen Christi sich am reinsten in dem Kreise seiner unmittelbaren Schüler, also in der Gemeinde zu Jerusalem zeigen. Aber auch hier treffen wir nach der Darstellung der Apostelgeschichte wiederum auf ähnliche Unklarheiten und Widersprüche. Petrus läßt in der Zeit der ersten Pfingsten zahlreiche Heiden taufen, ohne daß sie beschnitten oder sonst zur Beobachtung des Mosaischen Gesetzes verpflichtet werden, wogegen in der Gemeinde Widerspruch erhoben wird. Später [29]) reist er nach Cäsarea und tauft hier den heidnischen Hauptmann Cornelius mit seiner Familie, wiederum ohne die Beschneidung zu fordern, worüber er sich bei der Rückkehr nach Jerusalem den Judenchristen gegenüber, welche ihn deshalb tadeln, mit dem Hinweis auf eine göttliche Offenbarung rechtfertigt. Diese Majorität der Gemeinde von Jerusalem gab nur so viel nach, daß die Taufe vor der Beschneidung ertheilt werden könne, und ertheilte ihre nachträgliche Einwilligung dazu, daß in Antiochia durch hellenistische Christen Griechen aufgenommen worden waren [30]). Später, wahrscheinlich in Folge dieser Stimmung der Muttergemeinde, welche sich als eine Reformpartei des Judenthums unter Aufnahme des Messias betrachtete, finden wir Petrus auf ihrer Seite und deshalb im Widerstreite mit Paulus, gegen welchen sich damals wahrscheinlich auch Johannes und der jüngere Jacobus erklärt haben. Ist der in der Apostelgeschichte [31]) erwähnte Beschluß der Apostel, der Aeltesten und der Gemeinde von Jerusalem, dem Paulus und seinen Gesinnungsgenossen die Einräumung zu machen, welche für alle Missionaire gelten mußte, nämlich daß die Heiden bei der Aufnahme nur zu den sogenannten Noachischen Geboten oder Verboten verpflichtet werden sollten, eine geschichtliche Thatsache und nicht eine zur Ausgleichung nachträglich gemachte Erzählung, so fällt die Zeit, in welcher Paulus gegen die jüdische Engherzigkeit des Petrus und der übrigen „Apostel," welche ihn nicht als Apostel anerkennen wollen, mit seinem stark betonten apostolischen Selbstbewußtsein auftritt [32]), nach den Jahren 50—52. Ist Paulus früher den Juden ein Jude auch insofern gewesen, als er ihnen nicht verwehrte, als noch innerhalb der christlichen Gemeinschaft stehend das Mosaische Gesetz zu beobachten, so hat er in dem späteren Abschnitte seines Lebens, welchem die Briefe an die Römer, Korinther und Galater angehören, und wo durch ihn vorzugsweise Heiden und aus dem Heidenthume stammende jüdische Proselyten des Thores gewonnen werden, um die Mehrheit in seinen Gemeinden zu bilden, keinem Aufzunehmenden die Beschneidung, dieses Hauptcriterium des jüdischen Gesetzes, zur Pflicht gemacht. Es soll, wie er in dem ersten Korintherbriefe schreibt [33]), kein Christ, welcher die Beschneidung mitgebracht, die Vorhaut nachträglich zu erzeugen suchen, keiner, welcher unbeschnitten eingetreten ist, nachträglich sich beschneiden lassen. Um die jüdischen Opfer, welche ein noch weit eingreifenderes Zeichen des Mosaischen Cerimonialgesetzes waren, hat es sich bei der Streitfrage muthmaßlich nicht gehandelt, da hiervon weder in der Apostelgeschichte noch in den apostolischen Briefen die Rede ist; aber freilich blutige und Brandopfer zu bringen, war den Christen auch kaum möglich, schon deshalb, weil sie von dem Tempelcultus in Jerusalem ausgeschlossen waren und in dem Messias das Ende der Opfer sahen, und je mehr Paulus und andere Glaubensboten Griechen, Lateiner und andere Heiden ohne die Bedingung des jüdischen Gesetzes in die christliche Gemeinschaft aufnahmen, desto stärker mußte sich der Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum herausbilden, und desto mehr mußten die Judenchristen mit ihrer Stellung zwischen den Heidenchristen oder wenn man will reinen Christen und den echten Juden, welche von jetzt ab nur noch weniger geneigt waren, sich zu Christo zu bekennen, in eine schwierige Lage gerathen, eine Lage, vermöge welcher sie um das Jahr 70, wo die Zerstörung Jerusalems die Kluft zwischen ihnen und dem Judenthum bedeutend erweiterte, in die Stellung einer christlichen Sekte, der später sogenannten Nazaräer und (oder) Ebioniten, gedrängt wurden [34]). Auch scheinen zwischen 50 und 70 die Judenchristen, welche in ihrem Dünkel allein zur Seligkeit berufen zu sein wähnten, an Rückfälligkeit zum Judenthum laborirt zu haben, wofür der Brief an die Hebräer, dessen Verfasser nicht bekannt ist, ein Beweis sein dürfte, sofern er sehr eindringlich vor diesem Abfalle warnt [35]). Wenn einer von den beiden Parteien der Vorwurf der größeren Intoleranz zu machen ist, so müssen diesen vorzugsweise die Judenchristen, deren Gemeinde in Jerusalem bis auf Hadrian nur Bischöfe aus der Beschneidung hatte [36]), auf sich nehmen, da die Heidenchristen ihnen keine reciproke Verpflichtung auferlegen wollten, sodaß gesagt werden darf, der Hellenismus, bei welchem Paulus seine gewaltigen Erfolge hatte, und dessen Bereitwilligkeit zum Christenthum sicherlich dazu mitgewirkt hat, die jüdische Engherzigkeit von sich selbst und vom Evangelium abzustreifen, sei ein bedeutendes Moment in der Wendung des Christenthums zum Universalismus. Außer der Muttergemeinde von Jerusalem kennen wir mit Bestimmtheit nur noch

29) Apostelgesch. 10 u. 11. 30) Apostelgesch. 11, 20. 31) Cap. 15. 32) Besonders 2. Kor. 11 und Galat. 2.

33) 7, 18. 19. 34) J. C. L. Gieseler, Ueber die Nazaräer und Ebioniten in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. Bd. 4. St. 2. S. 308 fg. 35) Besonders 6, 4 fg.; 10, 25 fg. So auch 1 Joh. 5, 16. Vergl. die Commentare von Schulz, Bleek, Tholuck, dazu K. Hase, Ueber die Empfänger des Briefes an die Hebräer, in Winer's und Engelhardt's Journal 1828. Bd. 2. Heft 3. *Baumgarten-Crusius*, De origine ep. ad Hebr. Jena 1829. W. F. Rink in den Studien und Kritiken, 1839. Heft 4. 36) *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 5; *Sulpicius Severus*, Hist. sacra 2, 31.

diejenigen von Antiochia und Korinth als solche, in welchen damals eine Parteiung zwischen Judenchristen und Heidenchristen bestand. Zu Korinth war die Gemeinde, als Paulus seinen ersten Brief an sie richtete [37], sogar in die vier Parteien der Kephischen (Petrinischen), Paulinischen, Apollonischen und Christischen gespaltet.

Literatur. *D. van Heyst*, De Judaeo-christianismo ejusque vi et efficacitate, quam exeruit in rem christianam saeculi primi. Leyden 1828. *C. E. Scharling*, De Paulo ejusque adversariis. Hanover 1836. *C. Buob*, De abrogatione legis Mosaicae ex Petri, Jacobi et Joannis itemque ecclesiarum ab iisdem constitutarum sententia. Monte-Albano 1842. Planck, Judenthum und Urchristenthum, in Zeller's Theologischen Jahrbüchern 1847. *J. Gaufrès*, L'ébionitisme et l'église primitive. Toulon 1850. — Die Schriften F. C. Baur's und seiner Schüler (der Tübinger Schule, welche den Gegensatz scharf pointirt), z. B. Volkmar, Evangelium, 1857. — Die Schriften über das apostolische Zeitalter im Allgemeinen. F. C. Baur, Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, in der Tübinger Zeitschrift 1831. Heft 4. Derselbe in seinem Paulus S. 260 fg. *D. Schenkel*, De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata. Basel 1838. D. J. H. Goldhorn, Die Christuspartei, in der Zeitschrift für historische Theologie 1840. Heft 2. A. F. Dähne, Die Christuspartei. Halle 1841. *T. F. Kniewel*, Ecclesiae Corinthiacae vetustissimae dissensiones. Danzig 1842. F. Becker, Die Parteiungen in der Gemeinde zu Korinth, 1842. Die Commentare zum 1. Korintherbriefe.

§. 21. Andere Spaltungen und Sekten.

Was man sonst von inneren Parteiungen aus der apostolischen Zeit weiß, leidet stark an der Unbestimmtheit und an dem Widerspruche der Nachrichten darüber. So warnt der Brief an die Colosser [38] vor Irrlehren, welche vielleicht in Verbindung mit falscher Askese standen und möglicherweise gewisse Laster im Gefolge hatten, sodaß man sie mit der Warnung in dem 2. Briefe an Timotheus in Verbindung bringen kann [39], wo außerdem ein gewisser Hymenäus und ein gewisser Philetus als solche genannt sind, welche der Lehre von der Auferstehung des Leibes eine falsche Deutung gaben [40], ohne daß diese näher beschrieben ist.

Ausführlicher beschäftigen sich die Berichterstatter, von welchen indessen keiner coätan ist, mit dem in der alten Dogmengeschichte als Härestarchen gebranntmarkten Cerinthus, aber sie bezeichnen weder die Zeit und den Ort seiner Existenz, noch die Art seiner Lehren deutlich und übereinstimmend genug, sodaß er ebenso gut der nächsten Periode angehören kann. Nach Irenäus [41]) war er ein hervorragender ketzerischer Parteiführer, welcher, wie Eusebius [42]) und Epiphanius [43]) berichten, nicht blos ein durchaus sinnliches tausendjähriges Reich lehrte, was insofern keine Ketzerei wäre, als ein solches auch in der kanonischen Apokalypse enthalten ist, sondern auch die Nothwendigkeit des Mosaischen Gesetzes behauptete, was wiederum keine Ketzerei zu nennen wäre, sofern er hierin mit der judenchristlichen Richtung übereinstimmt und Jesu eine blos menschliche Erzeugung beilegt. Nach Irenäus unterschied er in der Weise des Philo und der späteren Gnostiker als ein niedrigeres Mittelwesen den Demiurg von dem höchsten Gott, welcher erst durch Christus, nachdem sich dieser als eine höhere Existenz mit dem Menschen Jesus von dessen Taufe bis zur Kreuzigung verbunden, offenbart worden sei [44]). Hat er solche Ansichten gehabt, so kann er dem Mosaischen Gesetz höchstens bis zu diesem Offenbarungsstadium Geltung beigelegt haben und schwerlich ein Judenchrist gewesen sein, womit auch die Anführung bei Theodoretus [45]) übereinstimmt. Wenn er, wie ferner bezeugt wird, die Materie als den Sitz des Bösen betrachtet, folglich an der Offenbarung Gottes in sinnlicher Weise Anstoß genommen hat, so würde ihn diese Annahme als einen doketischen Gnostiker charakterisiren.

Als Polemik gegen den Doketismus, welcher Christus von Allem, was sinnlich und materiell ist, zu befreien sucht, daher seine Geschichte in eine Scheinexistenz für die sinnliche Wahrnehmung verflüchtigt und von ihm den Menschen Jesus als ein anderes Wesen unterscheidet, sind auch die beiden ersten im Kanon vorhandenen Johannesbriefe zu betrachten, welche indessen wie die ebenfalls in dieser Richtung polemisirenden Ignatianischen Briefe [46]) auch der Periode nach dem Jahre 70 angehören können.

Ebenso wenig weiß man von den in der Apokalypse [47]) genannten Nicolaiten etwas Näheres. Sie werden hier als solche bezeichnet, welche nach dem Vorbilde des Bileam im alten Testamente Götzenfleisch essen und Hurerei treiben, und weil auch in dem 2. Petrusbriefe [48]) und in dem Judasbriefe [49]) solche erwähnt sind, welche dem Bileam nachahmen, so hat man diese ebenfalls für Nicolaiten erklärt. Wenn spätere Schriftsteller [50]) ihnen zum Vorwurf machen, daß sie die christliche Freiheit, das Wort von den Reinen, welchen Alles rein ist, besonders zu sexuellen Sünden misbraucht hätten, so stützen sie sich wahrscheinlich auch nur auf obige Andeutungen des neuen Testamentes.

Wie Dositheus, so sind auch seine Schüler Simon Magus und Menander früher oft unter die christlichen Ketzer der apostolischen Zeit gerechnet worden; die neuere Kritik hat ihnen jedoch ihren Platz außerhalb

37) 1, 11 fg.; 3, 1 fg. 38) 2, 8. 16 fg. 39) 3, 6. 40) 2, 18.

41) 3, 3. 42) Hist. Eccl. 3, 28. 43) Haer. 28. 44) 1, 26; 5, 33. 45) Haeret. fabulae 2, 3. 46) Besonders ad Ephes. c. 7 u. 18; ad Smyrn. c. 1—8. 47) 2, 6. 14. 15. 48) 2, 15. 49) V. 11. 50) *Irenaeus* 1, 26. *Clemens Alexandrinus*, Stromm. II. p. 490 seq.; III. p. 522 seq.

des Christenthums angewiesen. Dositheus hatte sein Wesen neben den Christen in Samaria und gab sich für den 5 Mos. 18, 18 verheißenen Propheten, also für einen Messias aus, schärfte die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes und starb in einer Höhle den Hungertod eines schwärmerischen Asketen [51]). Simon Magus, welchen Einige als einen Schüler des Dositheus darstellen, während Andere ihn für einen Schüler Menander's halten und die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte zum Hauptführer aller Ketzereien machen, lebte ebenfalls in Samaria, und wollte hier, wie die Apostelgeschichte [52]) berichtet, von dem Volke die große Kraft Gottes genannt, von den Aposteln den heiligen Geist für Geld kaufen, wahrscheinlich um dadurch seine Zauberkraft zu erhöhen, wurde aber von diesen zurückgewiesen und zitterte vor ihrem Fluche. In den Augen seiner zahlreichen Anhänger, welche er durch seine pseudotheurgischen Künste blendete, eine Incarnation des schaffenden Weltgeistes, hat er sich nach späteren Angaben [53]) die Aufgabe gestellt, die von irdischen Gewalten gefangene, damals in einem Weibe, seiner Lebensgefährtin oder Concubine Helena, festgehaltene Weltseele zu erlösen. Wie Josephus [54]) ausdrücklich bezeugt, hat er Kuppelei getrieben. In ähnlicher Weise behauptete Menander, dessen Schauplatz ebenfalls Samaria war, Messias und Gottmensch zu sein und die Fähigkeit zu besitzen, seine Anhänger unsterblich zu machen [55]). Die durch diese drei Schwärmer und Betrüger, von denen der Sage nach besonders Simon sehr viele magische Künste getrieben hat, gestifteten Sekten, welche später wahrscheinlich die Meinung begünstigten, daß sie christlich wären, haben sich in Samaria bis ins 6. Jahrhundert erhalten.

Literatur. Schneckenburger, Ueber die Irrlehrer zu Colossä, als Anhang seiner Schrift über die jüdische Proselytentaufe. Berlin 1828. Derselbe in seinen Beiträgen zur Einleitung in das neue Testament, Nr. 14. *G. F. H. Rheinwald*, De pseudodoctoribus Colossensibus. Bonn 1834. Die Commentare zum Colosserbriefe. — *H. E. G. Paulus*, Historia Cerinthi, in seinen Introductionis in N. T. capita selectiora. Jena 1799. Schmidt, Cerinth, ein judaisirender Christ, in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese. Bd. 1. S. 181 fg. W. Münscher, Vermuthungen über die Nicolaiten, in Gabler's Journal für theol. Literatur, 1803. Bd. 5. S. 17 fg. A. Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums I, 2. S. 402 fg. Die Commentare zur Apokalypse, z. B. Heinrich Ewald's, S. 110 fg. Simson, Leben und Lehre Simon's des Magiers, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1841. Heft 3. Volkmar, Ueber Simon Magus, in den Theologischen Jahrbüchern, 1856. Heft 2.

51) *Origenes*, De principiis IV, 17 (Tom. I. p. 118). 52) 8, 9 fg. 53) *Justinus Martyr*, Apol. maj. 26. 56. Derselbe, Contra Tryph. 120. *Irenaeus* 1, 20. 54) Antiquitt. 20, 7, 2. 55) *Justin. Martyr*, Apolog. maj. 26. *Epiphanius*, Haer. 22.

Literatur zur Geschichte des apostolischen Zeitalters.

Die Schriften des neuen Testamentes, welche wie fast alle irgendwie erheblichen Nachrichten über die Zeit bis zum Jahre 70 in der griechischen Sprache abgefaßt sind, und wovon nur mehre jüdische und einige römische Documente eine Ausnahme machen. — Die Commentare zum N. T. Die Werke über die biblische Theologie, Archäologie u. s. w. des N. T. Die Schriften von Josephus, griechisch geschrieben, aber von Christen stark interpolirt. Die Kirchenväter, speciell die Kirchenhistoriker der ersten Jahrhunderte als secundaire Quellen. — *N. Lardner*, Collection of the Jewish and Heathen testimonies of the christian religion. London 1764—1767. *William Cave*, Antiquitates apostolicae or the history of the apostles. London 1677, teutsch Leipzig 1696; neue Ausgabe 1724. *Ludw. Capellus*, Historia apostolica illustrata, geschrieben Genf 1634, herausgegeben von J. A. Fabricius. Leipzig 1691. *P. J. Hartmann*, De rebus gestis christianorum sub apostolis. Berlin 1699. *J. F. Budde*, Ecclesia apostolica. Jena 1729. *J. L. Mosheim*, Institutiones historicae christianae majores saeculi primi (bis Hadrian, 117). Helmstedt 1739. G. Benson, Geschichte der ersten Pflanzung der christlichen Religion, aus dem Englischen von J. F. Bamberger. Halle 1768. J. A. Starck, Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts. Berlin und Leipzig 1779—1780. J. S. Semler, Neue Versuche, die Kirchenhistorie des ersten Jahrhunderts aufzuklären. Leipzig 1788. J. J. Heß, Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. Zürich 1788, 4. Aufl. 1820. *F. Lücke*, De ecclesia Christi apostolica. Göttingen 1813. J. G. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung. Göttingen 1818. A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel. Hamburg 1832 und 1833; dann 1838; dann 1841; dann 1847 in 2 Bänden. R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg 1837. M. Schneckenburger, Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Berlin 1841. W. O. Dietlein, Das Urchristenthum. Halle 1845. K. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters. Göttingen 1848. G. V. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. Harlem 1851, dann Stuttgart 1857. Ph. Schaff (in Nordamerika), Geschichte der apostolischen Kirche nebst einer allgemeinen Einleitung in die Kirchengeschichte, 1851, dann 1854. H. W. Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter. Frankfurt a. M. 1852. M. Baumgarten, Die Apostelgeschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Halle 1852. J. P. Lange, Das apostolische Zeitalter, als 1. Theil der Geschichte der Kirche. Braunschweig 1853. G. Volkmar, Die Religion Jesu. Leipzig 1857. L. Noack, Der Ursprung des Christenthums. 1. Bd. 1857. Die Schriften F. C. Baur's, als Stifter der Tübinger Schule, welcher dem Urchristenthume im Gegensatz zum Paulinischen einen entschieden judenchristlichen Charakter beilegt.

Zweite Periode.

Von der Zerstörung Jerusalems bis auf Constantin.

§. 22. Das Judenthum.

Der steigende Haß der palästinensischen Juden gegen die römische Herrschaft brach im J. 64 zu einer offenen Empörung aus, als in diesem Jahre der Procurator Gessius Florus gegen das misvergnügte Volk mit harten und selbst grausamen Maßregeln vorgegangen war. Getragen und geschürt durch aufrichtige religiöse Begeisterung wie durch den verblendeten Fanatismus trügerischer messianischer Erwartungen, wüthete der Kampf mehre Jahre hindurch mit abwechselndem Glück hinüber und herüber, und bereits waren unter dem Schwerte der jüdischen Todesverachtung mehre römische Legionen gefallen, als Vespasianus mit einem neuen, starken Heere heranzog und die förmliche Belagerung der Hauptstadt in Angriff nahm, welche sein Sohn Titus fortsetzte, nachdem der Vater, durch seine Legionen zum Kaiser ausgerufen, nach Rom gegangen war. Hunger, Durst, Pest und Parteizwietracht wütheten in der eingeschlossenen Stadt mit steigender Heftigkeit; Viele drangen auf die Uebergabe, um dem furchtbaren Elende ein Ziel zu setzen; Titus forderte wiederholt zur Capitulation auf; vergebens; man läßt wilde Räuberhorden in die Stadt ein, und diese richten ihre Wuth ebenso gegen ihre Widersacher wie gegen die Belagerer, welche ein Werk nach dem anderen in Besitz nehmen, bis sie in die Nähe des Tempels vordringen, welcher trotz der Anstrengungen des milden Feldherrn unter dem furchtbaren Weh- und Wuthgeschrei der Juden ein Raub der Flammen wird. Bald ist die ganze Stadt in den Händen der Römer, deren Rache ein gräßliches Blutbad anrichtet; was nicht unter dem Schwerte und an der aus Hunger und Durst erzeugten Pest gefallen ist, geräth in die Gefangenschaft der Eroberer, welche einen Theil derselben als Sklaven verkaufen, einen Theil für den Triumphzug in Rom aufsparen und den Rest, verkommene Jammergestalten, seinem Schicksal überlassen. Wenn auch Josephus die Zahlen der Opfer dieses verhängnißvollen Jahres 70 offenbar übertreibt, so sind sie doch sicherlich hoch genug gewesen, da die Einschliessung am Osterfeste erfolgte, als sich eine große Zahl von Festbesuchern daselbst aufhielt. Die Christengemeinde hatte sich bereits vor dem Beginn der Belagerung nach Pella gerettet, einer Stadt jenseit des Jordans.

Trotz des entsetzlichen Schlages, welchen Rom gegen Jerusalem geführt hatte, versuchte der Haß der Juden von Neuem sein Heil in dem ungleichen Kampfe eines beispiellos zähen Nationalcharakters. Seit 115 loderte in Cyrenaika die Flamme der Empörung wieder auf und verbreitete sich bald über Aegypten, Cypern, Mesopotamien und andere Länder, ein Zeichen, daß die Juden dort in großer Zahl vorhanden waren. Sie wurden von der überlegenen Macht und Kriegskunst der Legionen Hadrian's niedergeworfen, welcher an der Stelle von Jerusalem eine neue Colonialstadt, Aelia Capitolina, gründete und durch das Verbot der Beschneidung wie durch andere Maßregeln die widerstrebende Nationalität, wenn nicht auszurotten, so doch umzuwandeln suchte. Er täuschte sich; abermal, im J. 132, erhob Bar Cochba (Sternensohn), welcher sich für den verheißenen Messias ausgab, auf dem vaterländischen Boden von Judäa das Panier der Empörung und eroberte noch in demselben Jahre die heilige Stadt wieder. Den verstärkten römischen Heeren des Julius Severus vermochte er indessen nicht zu widerstehen; er fiel 135 mit einem großen Theile seiner Scharen in einer Schlacht; Palästina wurde von Neuem verwüstet und jedem Israeliten bei Todesstrafe verboten, die heilige Stadt, welche außerdem von Erdbeben heimgesucht wurde, unter irgend einem Vorwande zu betreten.

War die Kluft zwischen dem Judenthum und dem Christenthum, selbst dem beschränkten Judenchristenthum, durch diese Vorgänge äußerlich wie innerlich stark erweitert worden, so trat jetzt auch innerhalb des Judenthums ein Proceß hervor, welcher als einseitige Weiterentwickelung der rabbinischen Theologenschulen, namentlich des pharisäischen Hillelismus, das religiöse Leben immer mehr aus einer lebendig-geistigen Thätigkeit in ein engherziges, kleinliches, bornirtes, am Buchstaben hangendes, gesetzliches Wesen überführte, dessen wissenschaftliche Blüthen einestheils verballhornte allegorische Interpretation des alten Testamentes, namentlich der fünf Bücher Mose, anderntheils kabbalistisch-mystische Träumereien und Hallucinationen waren. Die schriftliche Fixirung dieser rabbinisch-rabulistischen Theologie ist der Talmud, dessen erster Theil, die Mischnah, sich etwa um 220 bildete, während der zweite, die Gemara, eine Auslegung der Mischnah, im 3. Jahrhundert entstand. Dieser hierosolymitanische Talmud nahm etwa im 5. und 6. Jahrhundert die Form des babylonischen an, welcher noch peinlicher als jener die Details des Glaubens und des Ceremoniells definirte. Je mehr das Volk so sich in sich selbst abschloß, desto weniger Proselyten gab es an den christlichen Glauben ab.

Literatur. Hauptquelle für die Zeit um 70 ist des Juden Flavius Josephus griechisch abgefaßte Schrift: De bello Judaico, enthalten in den Ausgaben dieses Schriftstellers von Haverkamp, Amsterdam 1726, von Oberthür, Würzburg 1782 fg., von Richter, Leipzig 1826. *Tacitus*, Historia V, 1—3. Die zu §. 4—7 genannten Geschichtswerke.

§. 23. Das Heidenthum im Allgemeinen.

War in dem Bewußtsein der gebildeten und selbst vieler ungebildeten Heiden schon früher der Proceß der Auflösung für die überlieferten Dogmen und vaterländischen Culte eingetreten, so schritt er jetzt namentlich für die Volksmassen unaufhaltsam weiter, und nahm denjenigen Verlauf, welcher vor dem Tode einer absterbenden Form in der Regel sein eigenthümliches Drama entwickelt. Man konnte nicht mehr in dem ursprüng-

lichen Sinne an die Existenz und die Mission der nationalen Götter glauben; man fühlte in den ihnen dargebrachten oder vorgeschriebenen Opfern und anderen Cerimonien keine Befriedigung mehr; dennoch wollte man, namentlich gegenüber den spiritualistischen und radicalen Reformen, welche durch das Christenthum eingeführt wurden, sich nicht vollständig den Bankrott der von den hochverehrten Vätern überlieferten Culte eingestehen; die Götter und Halbgötter, die Opferungen und Weihen, die Vaticinien und Processionen sollten doch einen, wenn auch einen anderen, höheren Sinn haben; man deutete sie deshalb in andere Begriffe hinein, um sie mit denjenigen Vorstellungen conform zu machen, welche sich von Seiten einer geänderten Naturanschauung und der unabweisbaren Kritik aufdrängten, ein Umdeutungsproceß, welcher freilich zu den gewaltsamsten und lächerlichsten Interpretationskünsten greifen ließ. Es mußte hierdurch eine geistige Atmosphäre der Halbheit, des Widerspruchs, der phantastischen Träumerei entstehen, welche wie ein Nebel der Vergangenheit aufstieg, um in der Zukunft desto sicherer als das Regenwasser niederzufallen, durch welches der Horizont sich wieder aufklären sollte. Die Wenigsten waren indessen fähig, sich zu dergleichen Speculationen von einigermaßen religions-philosophischem Gedankeninhalt zu erheben, und den denkenden Versuch zu machen, die vormaligen Götter in Typen oder Vorahnungen derjenigen Offenbarungen umzusetzen, vermittels welcher die eine, wahre, bis dahin als geistige Einheit für das allgemeine religiöse Bewußtsein verborgene oberste Gottheit sich jetzt den Menschen enthülle; die Meisten suchten die empfundenen Mängel dadurch zu ersetzen, daß sie mit den Göttern und Culten des engeren Vaterlandes die Götter und Culte anderer Nationen verbanden, deren Cerimonien mitmachten, sich in neue, durch geheimnißvolles Formelwesen als tief oder hoch angelegt erscheinende Weihen und Mysterien einführen ließen, allerhand damit verbundene, oft ganz alberne Wundererzählungen glaubten oder zu glauben sich den Zwang anthaten, die seltsamen Manipulationen der Zauberer und Magier auf sich anwenden ließen, es mit den Weissagungen und Vorbedeutungen in den Künsten der Goëten und Mantiker versuchten, sich allerhand asketische Buß- und Reinigungsbedingungen auferlegten, kurz einem Religionssynkretismus huldigten, welcher Alles probirte, weil er Nichts mit gedankenklarer und willensfester Ueberzeugung erfaßte, und doch dabei von dem bösen Gewissen begangener Sünden wie von der Furcht vor der Zukunft und von der ungelösten Frage nach den Ursachen der großen Calamitäten der Gegenwart geplagt wurde. Zu diesem Zwecke ließ man sich aus Aegypten Isispriester, aus Mesopotamien und den Nachbarländern Magier kommen, und sich von ihnen in den scheinbar hochweisen Religionslehren unterrichten; man restaurirte mit ungeduldigem Eifer die alten eleusinischen Feste, die Dionysischen Mysterien, die dodonäischen Orakel und beschwor andere Gespenster aus dem Grabe [56]. Auch viele Kaiser waren diesem Aberglauben ergeben, und um so mehr betrat die aristokratische Welt des Römer- und Griechenthums diesen Weg. Die Vornehmen fühlten und hielten sich eben für zu vornehm, um den alten Glauben, welcher nur noch in Carricaturen und gewaltsamen Combinationen existirte, zu Gunsten des Uebertritts in das Lager der Christen von sich zu werfen. Das Christenthum war von den verachteten Juden ausgegangen, und um so weniger wollte man sich entschließen, es anzunehmen oder auch nur ernstlich sein Wesen zu prüfen, obgleich es dasjenige offen aussprach, was sich das Bewußtsein der Gebildeten bei einiger Ehrlichkeit schon längst nicht mehr verhehlen konnte: die Nichtigkeit des Polytheismus, während die ärmeren Classen, von dieser Scheu und Scham weniger belästigt, sich immer massenhafter der Negation des Heidenthums in der Position des Christenthums, in der geistigen Anbetung des einen Gottes, in der Darstellung dieses Glaubenslebens durch Jesus Christus anschlossen.

Ein Grund der Zurückhaltung der gebildeten Heiden von der christlichen Religion war im Besonderen auch deren scharf ausgesprochene Verwerfung der heidnischen Philosophie, unter welcher die christlichen Auctoren vorzugsweise die kosmogonischen und theosophischen Speculationen verstanden, während sie gegen die von Religion abstrahirenden logischen Denkarbeiten sicherlich weniger einzuwenden hatten und diese für irrelevant hielten. Mit der christlichen Philosophie, sofern dieselbe einen einzigen Gott setzte, welcher sich in mannichfaltiger Weise offenbarte, kamen im Grunde sämmtliche heidnische Philosophen dieser Zeit überein, da sie ebenfalls entschieden den Monotheismus, wenn auch mit den an Platon angeknüpften Vermittelungswesen zwischen Gott und Menschen, deren Idee ja auch dem Christenthume nicht fremd war, als ihre Ueberzeugung proclamirte. Aber man darf nur nicht übersehen, wie sehr diese an sich gerechtfertigte Idee mit allerhand disparaten, sonderbaren, zum Theil abergläubischen, abstrusen und albernen Vorstellungen von der Wirksamkeit Gottes auf die Welt und von den Eigenschaften der irdischen Stoffe wie Erscheinungen verquickt war, wofür wir zum Belege beispielsweise auf die Naturgeschichte des Plinius verweisen dürfen. Während einige Philosophen in sehr verständiger Weise lehrten und schrieben, ohne ihre Speculationen durch dergleichen Thorheiten zu verunreinigen, fielen andere in einem und demselben Gedankenzuge aus der Höhe erhabener Ideen in die Tiefe niedriger, kindischer Anschauungen herab. So betritt um das Jahr 100 **Epiktet** mit der stoischen Philosophie die ziemlich verständige und reine Richtung auf die Tugend und die Toleranz, wogegen **Plutarch**, um 50—150, mit vielem phantastischen Beiwerk behaftet ist, **Apulejus**, ein geistreicher afrikanischer Rhetor um 170, viele abergläubische Dinge auftischt [57]), **Aelia**-

56) *P. E. Müller*, De hierarchia et studio vitae asceticae in sacris et mysteriis Graecorum Romanorumque latentibus. Kopenhagen 1803. Uebersetzt in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften. Bd. 70. Dazu **Tzschirner**, Der Fall des Heidenthums. Bd. 1. S. 124—164.

57) **Dessen** Metamorph. 4, 83.

nus, um 222, fromme Legenden über die Offenbarung Gottes in der Natur und Menschheit verfaßt [58]). Der um 230 schreibende Philostratus der ältere stellt als Muster eines den Göttern wohlgefälligen Menschen und als Reformator des religiösen, philosophischen wie praktisch socialen Heidenthums den Apollonius von Tyana hin, welcher, im 1. Jahrhundert nach Christus lebend, ohne Zweifel einer der merkwürdigsten Männer des Heidenthums gewesen sein muß, und wenn wir auch nicht an die magischen Wunderwerke glauben können, welche er in jener ganz allgemein wundergläubigen Zeit verrichtet haben soll, so war doch seine Persönlichkeit eben aus diesem Grunde ein bedeutendes Hinderniß für das Christenthum, zumal nicht blos seine, den von Christus verrichteten ganz ähnlichen oder gleichen Wunder, sondern auch seine hohen geistigen und moralischen Eigenschaften in großer und allgemeiner Achtung standen [59]).

Literatur. Im Wesentlichen dieselben Schriften, welche bereits zu §. 2 und 3 aufgeführt sind.

§. 24. Der Neuplatonismus im Besonderen.

Im Neuplatonismus, dessen Blüthezeit in das 3. Jahrhundert fällt, rafft sich die Religionsphilosophie, oder wenn man will, die gesammte Wissenschaft und Literatur des gebildeten Heidenthums zur letzten Reaction gegen das Christenthum, zu dem Versuche zusammen, eine haltbare Position zu gewinnen und diese als die vollendetste Wahrheit zu rechtfertigen. In mannichfachen Anklängen an die jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen wie an die im Christenthum erscheinenden Gnostiker, nach seinem Vorsatze wesentlich von Platon ausgehend und die Einheit mit ihm wie mit früheren kosmogonischen Ideen, namentlich der ionischen Schule, festzuhalten suchend, setzen die Neuplatoniker als Anfangspunkt ihrer Speculation τὸ ἕν oder τὸ πᾶν, das noch nicht zu Gegensätzen dirimirte oder durch Mängel inquinirte allgemeine abstracte Sein oder die göttliche Existenz in ihrem Urgrunde, wenn man in der Sprache der Identitätsphilosophie Schelling's reden will, mit welcher der Neoplatonismus mehr als blos zufällige Worte gemein hat. Aus diesem höchsten Sein geht ὁ νοῦς, die Intelligenz, und aus dieser in weiterer Abschwächung ἡ ψυχή, die Seele, hervor, welche die Welt mit göttlichem Leben durchdringt. Was an Intelligenz und Intelligenzen bei Gott, Göttern und Menschen vorhanden ist, faßt sich in den κόσμος νοητὸς (mundus intelligibilis) zusammen. Da die höchste, die reine Gottheit die sichtbare Welt nicht geschaffen haben kann, weil sie sich sonst mit der Materie oder mit der sinnlichen Lust, der Sünde, welche freilich andererseits eben nur das Göttliche in der niedrigsten, unvollkommensten Erscheinung sein soll, besudelt haben würde, so ist diese Schöpfung durch die sogenannte Weltseele oder den δημιουργὸς geschehen, dessen That freilich indirect auch eine That des reinen göttlichen Wesens ist, da er ja eine, wenn auch abgestufte, Emanation aus ihm ist. Die oberste Gottheit dirimirt oder depotenzirt sich in mehre Götter, welche theils überweltliche, theils weltbewohnende sind, wobei der Widerspruch entsteht, daß die höchste Gottheit in ihrer von der Weltberührung unbesudelten Existenz bleiben soll, gleichwol aber in ihren eigenen Emanationen zu dieser Tiefe herabsteigt und dadurch sich selbst erniedrigt. Die weltbewohnenden Götter regieren die Welt und haben die verschiedenen nationalen Stämme mit ihren Culten geschaffen, welche nur unvollkommene Bilder des eigentlichen, höchsten, allein wahren Cultus sind, wobei man wiederum nicht begreift, warum denn der höchste Gott diese niedrigeren Formen wie die menschlichen Geister überhaupt aus sich entlassen und gestattet habe, daß sie zu ihrer dem göttlichen Urbilde inadäquaten Existenz herabgesunken sind, sodaß dann die mit zweifelhaftem Erfolg verbundene Correctur der Erlösung eintreten muß. Die Weltgötter stufen sich wiederum ab, und zwar zu den Dämonen, welche theils gute, theils böse sind, ein neuer Beweis dafür, daß die neuplatonische Religionsphilosophie die vorgefundenen Volksvorstellungen mit ihrem oft höchst abergläubischen Beiwerk als realen Inhalt habend aufnimmt, um ihnen im System einen Ort zu geben. Gleichwol wird andererseits gelehrt, das Volk verehre den höchsten Gott nur in der Gestalt seiner nationalen Landesgötter und Halbgötter, womit gesagt ist, daß diese Form der unwahren oder unrichtigen Vorstellung der mythologischen Religion in ein höheres Bewußtsein aufgehoben werden müsse, ein Conservatismus, welcher in seiner Rechtfertigungstendenz zugleich Ja und Nein sagt, und diesen Widerspruch durch allegorische Interpretation auszugleichen sucht. Die Negation des populären Bewußtseins als eines nichtigen liegt ferner in der stark und vielfach betonten Forderung, daß der Weise, der Mensch, welcher seinem hohen Berufe entsprechen will, durch Denken, resp. Intuition, sowie durch sittliche Askese und durch Magie oder Theurgie aus der sinnlichen Lust und der zeitlichen Existenz sich zur höchsten, des Namens allein würdigen Erkenntniß und so zugleich zur Herrschaft über die Dämonen, welche sonach als diesem Ziele feindliche, ungöttliche Potenzen erscheinen, erheben soll, wozu die gewöhnlichen bürgerlichen, auch die sogenannten vier classischen Cardinaltugenden nicht hinreichen. Wenn auch erst der Tod des Weisen Seele vollkommen in Gott einkehren läßt, so gelangt sie doch schon hier, wenn sie sich innerlich reinigt, in seligen Augenblicken zum Anschauen Gottes zur Vereinigung mit ihm [60]).

Betrachtet man das neuplatonische System von der formalen Seite seiner Gedankenconstruction, so läßt sich nicht leugnen, daß es geschickte Combinationen aufstellt

58) Schlosser, Geschichte der alten Welt. Bd. 3. Abth. 3. 1831. S. 188 fg. 196 fg. 59) Philostratorum opera graece et latine edidit *G. Olearius*. Leipzig 1709. Flavii Philostrati quae supersunt ed. *Kayser*. Zürich 1844. F. C. Baur, Apollonius von Tyana und Christus. Tübingen 1832. E. Müller, Apollonius von Tyana. Breslau 1861.

60) Plotinus, Enneaden 1, 4, 6; 6, 9, 11.

lichen Sinne an die Existenz und die Mission der nationalen Götter glauben; man fühlte in den ihnen dargebrachten oder vorgeschriebenen Opfern und anderen Cerimonien keine Befriedigung mehr; dennoch wollte man, namentlich gegenüber den spiritualistischen und radicalen Reformen, welche durch das Christenthum eingeführt wurden, sich nicht vollständig den Bankrott der von den hochverehrten Vätern überlieferten Culte eingestehen; die Götter und Halbgötter, die Opferungen und Weihen, die Vaticinien und Processionen sollten doch einen, wenn auch einen anderen, höheren Sinn haben; man deutete sie deshalb in andere Begriffe hinein, um sie mit denjenigen Vorstellungen conform zu machen, welche sich von Seiten einer geänderten Naturanschauung und der unabweisbaren Kritik aufdrängten, ein Umdeutungsproceß, welcher freilich zu den gewaltsamsten und lächerlichsten Interpretationskünsten greifen ließ. Es mußte hierdurch eine geistige Atmosphäre der Halbheit, des Widerspruchs, der phantastischen Träumerei entstehen, welche wie ein Nebel der Vergangenheit aufstieg, um in der Zukunft desto sicherer als das Regenwasser niederzufallen, durch welches der Horizont sich wieder aufklären sollte. Die Wenigsten waren indessen fähig, sich zu dergleichen Speculationen von einigermaßen religions-philosophischem Gedankeninhalt zu erheben, und den denkenden Versuch zu machen, die vormaligen Götter in Typen oder Vorahnungen derjenigen Offenbarungen umzusetzen, vermittels welcher die eine, wahre, bis dahin als geistige Einheit für das allgemeine religiöse Bewußtsein verborgene oberste Gottheit sich jetzt den Menschen enthülle; die Meisten suchten die empfundenen Mängel dadurch zu ersetzen, daß sie mit den Göttern und Culten des engeren Vaterlandes die Götter und Culte anderer Nationen verbanden, deren Cerimonien mitmachten, sich in neue, durch geheimnißvolles Formelwesen als tief oder hoch angelegt erscheinende Weihen und Mysterien einführen ließen, allerhand damit verbundene, oft ganz alberne Wundererzählungen glaubten oder zu glauben sich den Zwang anthaten, die seltsamen Manipulationen der Zauberer und Magier auf sich anwenden ließen, es mit den Weissagungen und Vorbedeutungen in den Künsten der Goëten und Mantiker versuchten, sich allerhand asketische Buß- und Reinigungsbedingungen auferlegten, kurz einem Religionssynkretismus huldigten, welcher Alles probirte, weil er Nichts mit gedankenklarer und willensfester Ueberzeugung erfaßte, und doch dabei von dem bösen Gewissen begangener Sünden wie von der Furcht vor der Zukunft und von der ungelösten Frage nach den Ursachen der großen Calamitäten der Gegenwart geplagt wurde. Zu diesem Zwecke ließ man sich aus Aegypten Isispriester, aus Mesopotamien und den Nachbarländern Magier kommen, und sich von ihnen in den scheinbar hochweisen Religionslehren unterrichten; man restaurirte mit ungeduldigem Eifer die alten eleusinischen Feste, die Dionysischen Mysterien, die dodonäischen Orakel und beschwor andere Gespenster aus dem Grabe [56]). Auch viele Kaiser waren diesem Aberglauben ergeben, und um so mehr betrat die aristokratische Welt des Römer- und Griechenthums diesen Weg. Die Vornehmen fühlten und hielten sich eben für zu vornehm, um den alten Glauben, welcher nur noch in Carricaturen und gewaltsamen Combinationen existirte, zu Gunsten des Uebertritts in das Lager der Christen von sich zu werfen. Das Christenthum war von den verachteten Juden ausgegangen, und um so weniger wollte man sich entschließen, es anzunehmen oder auch nur ernstlich sein Wesen zu prüfen, obgleich es dasjenige offen aussprach, was sich das Bewußtsein der Gebildeten bei einiger Ehrlichkeit schon längst nicht mehr verhehlen konnte: die Nichtigkeit des Polytheismus, während die ärmeren Classen, von dieser Scheu und Scham weniger belästigt, sich immer massenhafter der Negation des Heidenthums in der Position des Christenthums, in der geistigen Anbetung des einen Gottes, in der Darstellung dieses Glaubenslebens durch Jesus Christus anschlossen.

Ein Grund der Zurückhaltung der gebildeten Heiden von der christlichen Religion war im Besonderen auch deren scharf ausgesprochene Verwerfung der heidnischen Philosophie, unter welcher die christlichen Auctoren vorzugsweise die kosmogonischen und theosophischen Speculationen verstanden, während sie gegen die von Religion abstrahirenden logischen Denkarbeiten sicherlich weniger einzuwenden hatten und diese für irrelevant hielten. Mit der christlichen Philosophie, sofern dieselbe einen einzigen Gott setzte, welcher sich in mannichfaltiger Weise offenbarte, kamen im Grunde sämmtliche heidnische Philosophen dieser Zeit überein, da sie ebenfalls entschieden den Monotheismus, wenn auch mit den an Platon angeknüpften Vermittelungswesen zwischen Gott und Menschen, deren Idee ja auch dem Christenthume nicht fremd war, als ihre Ueberzeugung proclamirte. Aber man darf nur nicht übersehen, wie sehr diese an sich gerechtfertigte Idee mit allerhand disparaten, sonderbaren, zum Theil abergläubischen, abstrusen und albernen Vorstellungen von der Wirksamkeit Gottes auf die Welt und von den Eigenschaften der irdischen Stoffe wie Erscheinungen verquickt war, wofür wir zum Belege beispielsweise auf die Naturgeschichte des Plinius verweisen dürfen. Während einige Philosophen in sehr verständiger Weise lehrten und schrieben, ohne ihre Speculationen durch dergleichen Thorheiten zu verunreinigen, fielen andere in einem und demselben Gedankenzuge aus der Höhe erhabener Ideen in die Tiefe niedriger, kindischer Anschauungen herab. So betritt um das Jahr 100 Epiktet mit der stoischen Philosophie die ziemlich verständige und reine Richtung auf die Tugend und die Toleranz, wogegen Plutarch, um 50—150, mit vielem phantastischen Beiwerk behaftet ist, Apulejus, ein geistreicher afrikanischer Rhetor um 170, viele abergläubische Dinge auftischt [57]), Aelia-

56) *P. E. Müller*, De hierarchia et studio vitae asceticae in sacris et mysteriis Graecorum Romanorumque latentibus. Kopenhagen 1803. Uebersetzt in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften. Bd. 70. Dazu Tzschirner, Der Fall des Heidenthums. Bd. 1. S. 124—164.

57) Dessen Metamorph. 4, 83.

nus, um 222, fromme Legenden über die Offenbarung Gottes in der Natur und Menschheit verfaßt[58]). Der um 230 schreibende Philostratus der ältere stellt als Muster eines den Göttern wohlgefälligen Menschen und als Reformator des religiösen, philosophischen wie praktisch socialen Heidenthums den Apollonius von Tyana hin, welcher, im 1. Jahrhundert nach Christus lebend, ohne Zweifel einer der merkwürdigsten Männer des Heidenthums gewesen sein muß, und wenn wir auch nicht an die magischen Wunderwerke glauben können, welche er in jener ganz allgemein wundergläubigen Zeit verrichtet haben soll, so war doch seine Persönlichkeit eben aus diesem Grunde ein bedeutendes Hinderniß für das Christenthum, zumal nicht blos seine, den von Christus verrichteten ganz ähnlichen oder gleichen Wunder, sondern auch seine hohen geistigen und moralischen Eigenschaften in großer und allgemeiner Achtung standen[59]).

Literatur. Im Wesentlichen dieselben Schriften, welche bereits zu §. 2 und 3 aufgeführt sind.

§. 24. Der Neuplatonismus im Besonderen.

Im Neuplatonismus, dessen Blüthezeit in das 3. Jahrhundert fällt, rafft sich die Religionsphilosophie, oder wenn man will, die gesammte Wissenschaft und Literatur des gebildeten Heidenthums zur letzten Reaction gegen das Christenthum, zu dem Versuche zusammen, eine haltbare Position zu gewinnen und diese als die vollendetste Wahrheit zu rechtfertigen. In mannichfachen Anklängen an die jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen wie an die im Christenthum erscheinenden Gnostiker, nach seinem Vorsatze wesentlich von Platon ausgehend und die Einheit mit ihm wie mit früheren kosmogonischen Ideen, namentlich der ionischen Schule, festzuhalten suchend, setzen die Neuplatoniker als Anfangspunkt ihrer Speculation τὸ ἕν oder τὸ πᾶν, das noch nicht zu Gegensätzen dirimirte oder durch Mängel inquinirte allgemeine abstracte Sein oder die göttliche Existenz in ihrem Urgrunde, wenn man in der Sprache der Identitätsphilosophie Schelling's reden will, mit welcher der Neoplatonismus mehr als bloße zufällige Worte gemein hat. Aus diesem höchsten Sein geht ὁ νοῦς, die Intelligenz, und aus dieser in weiterer Abschwächung ἡ ψυχή, die Seele, hervor, welche die Welt mit göttlichem Leben durchdringt. Was an Intelligenz und Intelligenzen bei Gott, Göttern und Menschen vorhanden ist, faßt sich in den κόσμος νοητὸς (mundus intelligibilis) zusammen. Da die höchste, die reine Gottheit die sichtbare Welt nicht geschaffen haben kann, weil sie sich sonst mit der Materie oder mit der sinnlichen Lust, der Sünde, welche freilich andererseits eben nur das Göttliche in der niedrigsten, unvollkommensten Erscheinung sein soll, besudelt haben würde, so ist diese Schöpfung durch die sogenannte Weltseele oder den δημιουργὸς geschehen, dessen That freilich indirect auch eine That des reinen göttlichen Wesens ist, da er ja eine, wenn auch abgestufte, Emanation aus ihm ist. Die oberste Gottheit dirimirt oder depotenzirt sich in mehre Götter, welche theils überweltliche, theils weltbewohnende sind, wobei der Widerspruch entsteht, daß die höchste Gottheit in ihrer von der Weltberührung unbesudelten Existenz bleiben soll, gleichwol aber in ihren eigenen Emanationen zu dieser Tiefe herabsteigt und dadurch sich selbst erniedrigt. Die weltbewohnenden Götter regieren die Welt und haben die verschiedenen nationalen Stämme mit ihren Culten geschaffen, welche nur unvollkommene Bilder des eigentlichen, höchsten, allein wahren Cultus sind, wobei man wiederum nicht begreift, warum denn der höchste Gott diese niedrigeren Formen wie die menschlichen Geister überhaupt aus sich entlassen und gestattet habe, daß sie zu ihrer dem göttlichen Urbilde inadäquaten Existenz herabgesunken sind, sodaß dann die mit zweifelhaftem Erfolg verbundene Correctur der Erlösung eintreten muß. Die Weltgötter stufen sich wiederum ab, und zwar zu den Dämonen, welche theils gute, theils böse sind, ein neuer Beweis dafür, daß die neuplatonische Religionsphilosophie die vorgefundenen Volksvorstellungen mit ihrem oft höchst abergläubischen Beiwerk als realen Inhalt habend aufnimmt, um ihnen im System einen Ort zu geben. Gleichwol wird andererseits gelehrt, das Volk verehre den höchsten Gott nur in der Gestalt seiner nationalen Landesgötter und Halbgötter, womit gesagt ist, daß diese Form der unwahren oder unrichtigen Vorstellung der mythologischen Religion in ein höheres Bewußtsein aufgehoben werden müsse, ein Conservatismus, welcher in seiner Rechtfertigungstendenz zugleich Ja und Nein sagt, und diesen Widerspruch durch allegorische Interpretation auszugleichen sucht. Die Negation des populairen Bewußtseins als eines nichtigen liegt ferner in der stark und vielfach betonten Forderung, daß der Weise, der Mensch, welcher seinem hohen Berufe entsprechen will, durch Denken, resp. Intuition, sowie durch sittliche Askese und durch Magie oder Theurgie aus der sinnlichen Lust und der zeitlichen Existenz sich zur höchsten, des Namens allein würdigen Erkenntniß und so zugleich zur Herrschaft über die Dämonen, welche sonach als diesem Ziele feindliche, ungöttliche Potenzen erscheinen, erheben soll, wozu die gewöhnlichen bürgerlichen, auch die sogenannten vier classischen Cardinaltugenden nicht hinreichen. Wenn auch erst der Tod des Weisen Seele vollkommen in Gott einkehren läßt, so gelangt sie doch schon hier, wenn sie sich innerlich reinigt, in seligen Augenblicken zum Anschauen Gottes zur Vereinigung mit ihm[60]).

Betrachtet man das neuplatonische System von der formalen Seite seiner Gedankenconstruction, so läßt sich nicht leugnen, daß es geschickte Combinationen aufstellt

58) Schlosser, Geschichte der alten Welt. Bd. 3. Abth. 3. 1831. S. 188 fg. 196 fg. 59) Philostratorum opera graece et latine edidit *G. Olearius*. Leipzig 1709. Flavii Philostrati quae supersunt ed. *Kayser*. Zürich 1844. F. C. Baur, Apollonius von Tyana und Christus. Tübingen 1832. E. Müller, Apollonius von Tyana. Breslau 1861.

60) Plotinus, Enneaden 1, 4, 6; 6, 9, 11.

und geistreiche Parallelen zieht, aber es ist dies nur ein einseitig blendender, kein auf fester Basis und unangreifbarem Princip ruhender Organismus der Ideen. Das System will keine im gewöhnlichen Sinne aufgefaßte Offenbarung sein, welche der Mensch nur vertrauend und gläubig, ohne Raisonnement darüber hinnimmt; es will sich selber aus dem denkenden menschlichen Geiste aufbauen und combinirt auf diesem Wege, was aus alter Tradition von berühmten philosophischen Auctoritäten und aus eigener neuer Erfindung brauchbar erscheint, um einen umfassenden religionsphilosophischen Universalismus zu schaffen. Es stellt in der Weise einer chemischen Theorie oder einer kosmogonischen Hypothese ohne Weiteres, ohne Ableitung einen obersten Satz hin, welcher am geeignetsten erscheint, den nachfolgenden Constructionen, welche man unabhängig von ihm bereits in petto hat, als regulatorisches Princip zu dienen. Nun stehen zwar unzweifelhaft die Begriffe des höchsten Gottes, der Untergötter, der Menschen u. s. w. in dem logischen Verhältniß der Unterordnung und eventuell auch in dem Verhältniß des genetischen Ursprunges aus einander; aber namentlich das letztere ist doch kein philosophisch erweisbares, sondern blos ein vorausgesetztes, wozu noch der Mangel kommt, daß nicht erklärt ist, wie aus dem Vollkommenen das Unvollkommene entstanden, und warum denn nicht der Sündenfall überhaupt den Unglücklichen erspart geblieben sei. Aber auch das Recht zugegeben, daß jene Begriffe in der angegebenen Weise sich einander logisch unterordnen und daß einer aus dem anderen logisch folgt, so ist darum doch diese Folge nicht die Succession der objectiven Acte in dem Leben der Welt, wofür sie gehalten sein will, und wenn z. B. das Hervorgehen der *ψυχή* aus dem *νοῦς*, näher bestimmt, ein sogenanntes ewiges Hervorgehen sein soll, so würde dadurch der andererseits hervortretende Zweckgedanke, eine Reihe von zuerst aus der göttlichen Höhe zur schlechten irdischen Wirklichkeit sich abstufender und dann wieder zur Restauration der ursprünglichen Göttlichkeit sich corrigirender Facten zu construiren, wieder aufgehoben werden. Kurz, wie der Neuplatonismus sofort vermittels der Intuition das Absolute findet und hinstellt, man weiß nicht, mit welchem Rechte dieser Unmittelbarkeit, zumal er sich nicht in der herkömmlichen Weise auf göttliche Offenbarung beruft, so beansprucht er, daß die Reihe seiner aus jenem Princip abgeleiteten, neben einander gestellten Sätze als das wenigstens zum Theil zeitliche Nacheinander in der Entwickelung der Weltperioden gelten soll. Die Widersprüche und Inconvenienzen steigern sich dadurch, daß die Evolution der Ideen oder logischen Kategorien zum großen Theil auf dem wenn auch nicht dolosen Kunststück beruht, diese abstracten Gedanken durch Bilder zu bezeichnen, in welchen sie zu Hypostasen werden und mit welchen das Drama weiter gesponnen oder das speculative Additions- und Subtractionsexempel weiter geführt wird, sodaß sich dann nicht die Gedanken an sich, sondern nur die Bilder, die mythologischen Symbole weiter bewegen und nur scheinbar den logischen Gedankeninhalt zur Fortentwickelung bringen. Wo die Logik auf den eigenen Füßen nicht weiter kommt, wird sie auf den Flügeln der dramatisch-poetischen Phantasie weiter getragen.

In Ermangelung einer schmackhafteren geistigen Nahrung und weil man aus nationaler Eitelkeit gegen das mit dem Judenthum nahe verwandte Christenthum starke Antipathien hegte, nahmen die Gebildeten unter den Griechen und den der griechischen Sprache mächtigen Römern die neuplatonischen Doctrinen um so lieber auf, als sie einestheils dem althergebrachten Bedürfniß nach kosmogonischen und theosophischen Speculationen, vielfach in neuen, überraschenden, geistreichen Wendungen, entgegenkamen, anderntheils mit dem Anspruche auftraten, in einem universalen Systeme das Räthsel des Bösen, der Sünde, der Gottheit, kurz der Welt zu lösen, und den damaligen Neigungen für magisch-theurgische Formeln und Mysterien Nahrung gaben, indem sie dieselben als möglich und erfolgreich aus dem Wesen der göttlichen Causalität und des Weltganzen zu rechtfertigen unternahmen. Aber sie waren auch die *letzten* originellen religionsphilosophischen Versuche der heidnischen Wissenschaft, die Auflösung des wissenschaftlichen Heidenthums, und erschöpften ihre Beweiskraft innerhalb einer kurzen Zeit für das gebildete, solcher Speculationen fähige Bewußtsein, welches sich übrigens eben nur nach der philosophisch-speculativen Seite hin befriedigt fühlen konnte, während dem unmittelbaren und eigentlichen religiösen Bedürfniß kein Genüge geschah, da sich dieses in seinem Gefühle der Sündhaftigkeit, Schwäche und Erlösungsbedürftigkeit nicht in philosophischen Vermittelungen, sondern in der Unmittelbarkeit der Andacht, des Gebetes, des Cultus an seinen Gott wendet. Um so weniger war der Neuplatonismus für die Volksmassen geschaffen, welchen die Vorbedingungen des Verständnisses fehlten.

Zwar hatte das Auftreten dieser heidnischen Gnosis den unzweifelhaften Erfolg, viele Christen nur *um so* abgeneigter gegen alles Philosophiren zu machen und ihnen eine principielle Abscheu dagegen einzuimpfen; allein der Neuplatonismus als solcher, als ein System, dessen Aufgabe es war, sämmtliche empirische religiöse Formen zu begreifen und je nach ihrem speculativen Werthe in seine religionsphilosophischen Kategorien einzuordnen, stellte sich dem christlichen Glauben nicht feindlich gegenüber; er ließ es als eine gewisse niedrigere Anschauungsstufe, als einen schwärmerischen Aberglauben, als einen einfachen populairen Cultus der unvollkommneren Erkenntniß gelten. Ja er documentirte sich während des 3. Jahrhunderts theilweise sogar als eine dem Christenthum verwandte Erscheinung, und einige seiner Hauptträger, wie Ammonius Saccas und Porphyrius, sind vielleicht Christen gewesen, ehe sie Philosophen wurden [61]). Porphyrius und andere Neuplatoniker sprechen

61) *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 19. Derselbe, Praeparatio Evangel. 11, 19. *Socrates*, Hist. Eccles. 3, 23. *J. L. Mosheim*, De studio ethnicorum Christianos imitandi, in seinen

sich über Christus und seine Lehre zum Theil sehr anerkennend dahin aus, daß er ein bedeutender Weiser und Theurg gewesen sei, dessen ursprüngliche Lehrsätze mit den ihrigen übereingestimmt hätten und erst später durch seine Nachfolger verfälscht worden wären, wie sie auch seine persönliche Würde durch die Erhebung zur Gottheit gefälscht hätten, da man ihn nur als einen Menschen anerkennen dürfe [62]).

Als Stifter der neuplatonischen Schule gilt Ammonius Saccas [63]), welcher in Alexandria lebte, wahrscheinlich Anfangs Christ war [64]) und um 243 starb. Es braucht wie für andere Vertreter derselben Richtung nicht erst speciell nachgewiesen zu werden, daß er alexandrinische und gnostische Elemente in sich aufgenommen habe; in Alexandria herrschte eben keine andere geistige Atmosphäre als die der alexandrinischen Wissenschaft, wenn auch unter mannichfachen Modificationen, so doch stets im Anschlusse an den Platonismus, und die Elemente des allgemein verbreiteten christlichen Gnosticismus waren dort ebenso bekannt, wie sie offenbar eine starke innere Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus hatten. Waren die neuen Philosophumena von Ammonius, man weiß nicht, aus welchem Grunde, als Geheimlehre behandelt oder der Veröffentlichung vorenthalten worden, so fanden sie durch seinen bedeutendsten Schüler, Plotinus, ebenfalls einen Aegypter, welcher 270 starb, ihren Weg in die Oeffentlichkeit und eine ebenso schnelle wie weitgreifende Verbreitung [65]). Auf derselben Höhe der Wissenschaftlichkeit und des Ruhmes wie Plotinus steht dessen Schüler Porphyrius aus Tyrus, welcher im J. 304 starb. Von seinen Schriften hat in neuerer Zeit der Cardinal Anjelus Majus (Anjelo Mai) das Buch *Πρὸς Μαρκέλλαν* aufgefunden und (1816 in Mailand) mit lateinischen Noten drucken lassen. Zwar ist auch Jamblichus aus Chalcis ein sehr gefeierter Neuplatoniker, allein er mußte noch vor seinem Tode, welcher 333 erfolgte, den jähen Sturz seiner Philosophie und des Heidenthums überhaupt erleben. — Wie die Schule, um welche es sich hier handelt, ihren Ausgang von dem damaligen Hauptsitze der griechischen Wissenschaft, von Alexandria, nahm und dort ihre bedeutendsten Lehrstühle aufgeschlagen hatte, so gehören sämmtliche Neuplatoniker der griechischen Nationalität oder wenigstens dem Kreise der griechisch, resp. hellenistisch Gebildeten und Redenden an; die römische oder lateinische Welt hat keinen einzigen Vertreter dieser Philosophie aufzuweisen.

Literatur. Tzschirner, Der Fall des Heidenthums. Bd. 1. S. 404 fg. *Lobek*, Aglaophamus I. p. 104 seq. — Die Werke über die Geschichte der Philosophie, namentlich Tennemann (Gesch. der Philos. Bd. 6), Tiedemann (Geist der speculativen Philos. Thl. 3. S. 262 fg.), Erdmann. C. Meiners, Beitrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt. Leipzig 1782. *J. Fichte*, De philosophiae platonicae novae origine. Berlin 1818. *F. Bouterwek*, Philosophorum Alexandrinorum ac Neo-Platonicorum recensio accuratior, in den Commentt. Societ. Reg. Scientt. Gotting. recentiores. Vol. V. 1823. p. 227 seq. K. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum. Berlin 1836. Thl. 1.

§. 25. Die literarische Bestreitung des Christenthums durch Heiden.

Das heidnische Bewußtsein aller Classen, der gebildeten und der ungebildeten, nahm hauptsächlich daran Anstoß, daß die Christen einen Menschen und noch dazu einen gekreuzigten, wie dies schon Paulus als seine allgemeine Wahrnehmung hervorhebt [66]), neben dem einen Gott als einen Gott verehrten, obgleich sie im Uebrigen den Polytheismus verwarfen [67]) und daß sie eine Auferstehung der todten Leiber nebst einem jüngsten oder Weltgericht lehrten [68]), welches mit den chiliastischen Erwartungen in Verbindung stand. Es läßt sich aus den Nachrichten der christlichen Schriftsteller wie aus der damaligen sehr starken allgemeinen literarischen Thätigkeit der Heiden, welche man namentlich bei den Griechen bereits eine Schreibseligkeit genannt hat, mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß aus diesen Kreisen eine große Zahl polemischer Schriften gegen das vordringende Christenthum hervorgegangen ist; aber leider sind die meisten derselben nicht mehr vorhanden, da nicht blos christliche Privatleute und Priester, sondern auch spätere Kaiser wie Valentinian III. und Theodosius II. strenge Befehle zu ihrer Vernichtung erließen [69]). Eine solche jetzt nicht mehr vorhandene Polemik ist eine Rede von dem Rhetor M. Cornelius Fronto, welcher unter Marcus Aurelius (161—180) schrieb und in derselben, wie Hase vermuthet, hauptsächlich das strafrechtliche Verfahren gegen die Christen gerechtfertigt zu haben scheint. Auch von dem Cyniker Crescens, welcher wie Fronto in die Zeit von 161—180 oder in die Mitte des 2. Jahrhunderts gesetzt wird, ist kaum mehr als der Name übrig. Dagegen sind mehre Schriften des aus Samosata gebürtigen Lucianus (eigentlich Lukianos), welcher um

Dissertatt. ad hist. eccles. Altona 1783. *K. A. G. Keil*, De causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi. Leipzig 1785, in seinen von Goldhorn edirten Opera. Leipzig 1821. Bd. 1.

62) So Porphyrius: *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, bei *Augustinus*, De civitate dei 19, 23 und in anderen Schriften desselben. — Citate aus Augustinus in Gieseler's Lehrbuch der K.-G. Bd. I. 3. Aufl. S. 208 u. 209. 63) *Ἀμμώνιος Σακκᾶς*, eigentlich *Σακκοφόρος*. 64) *Porphyrius*, Contra Christianos, bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 19. 65) Vita Plotini, natürlich griechisch geschrieben von seinem Schüler Porphyrius, gedruckt in der Bibliotheca Graeca von Fabricius Vol. IV, desgleichen von Creuzer. Oxford 1836 in 3 Bdn. *Creuzer*, Praeparatio ad Plotini librum de pulchritudine. Heidelberg 1814. *L. Steinhart*, De dialectica Plotini ratione. Naumburg 1829. Derselbe, Meletemata Plotiniana. Halle 1840. A. Neander, Die welthistorische Stellung des Plotinus, in den Abhandlungen der Berlin. Akad. 1845. C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotinus. Halle 1854.

66) 1 Cor. 1, 23. 67) *Arnobius* 1, 36. 68) So z. B. Celsus; vergl. *Tertull.* Apol. c. 18. 69) Codex Justin. I. Tit. I. Const. 3.

125 geboren und dessen literarische Thätigkeit etwa um 180 zu setzen ist, auf die Nachwelt gekommen. Zwar richtete er die Waffen seines scharfen Spottes vorzugsweise gegen die alten abergläubischen heidnischen Volksreligionen, aber er verschonte auch die christliche nicht und suchte die Christen als Thoren und Schwärmer lächerlich zu machen, namentlich in den Schriften *Ἀλέξανδρος ἢ ψευδόμαντις* c. 25 und 28, *Ἀληθὴς ἱστορία* I, 22 u. 30; II, 4 u. 11, sowie *Περὶ τῆς περεγρίνου τελευτῆς* [70]) c. 11—16. Seine interessanten literarischen Arbeiten haben theils im Einzelnen, theils im Ganzen viele Ausgaben und Beurtheilungen erlebt, und bei Einzelnen selbst zu der Vermuthung geführt, er habe durch sie das Christenthum fördern gewollt [71]). Auf die nicht mehr vorhandenen, aber aus dem Octavius des Minucius Felix bekannten Schriften eines gewissen Cäcilius, welcher etwa gleichzeitig mit Lucian lebte und den Christen hauptsächlich den Vorwurf machte, daß, was sie Wahres hätten, bereits früher dagewesen sei und daß ihre heiligen Schriften durch vielfache Umarbeitungen ihren ursprünglichen Text eingebüßt hätten, können wir hier nicht weiter eingehen, da er höchst wahrscheinlich der abendländischen Kirche angehörte und wol lateinisch geschrieben hat.

Ebenfalls unter Marcus Aurelius, etwa um 180, oder vielleicht schon um 150, schrieb Celsus, ein Grieche, sein Buch oder seine Rede *Ἀληθὴς λόγος* gegen das Christenthum, von welcher wir nur durch die Auszüge und Anführungen bei Origenes in dessen gegen ihn gerichtetem Buche Contra Celsum Kenntniß haben. Er war darnach ein sehr belesener und viel bewanderter Mann, welcher seine Angriffe vorzugsweise gegen die schwachen Seiten des Christenthums, gegen dessen in den Sekten und vielfach ärgerlichen Streitigkeiten hervortretenden Schäden richtete, aber auch die damalige Gestaltung vielfach mit der ursprünglichen verwechselte, vielleicht in der Absicht, um seinen Ausstellungen dadurch um so mehr scheinbare Beweiskraft zu geben. Nach der Ansicht des Origenes, auf welchen in dieser Hinsicht weiter unten wieder zurückzukommen ist, war Celsus eigentlich ein Epikuräer, welcher sich die Miene gab, ein Platoniker zu sein. Er dürfte unter allen literarischen Polemikern dieser Periode der bedeutendste sein [72]). — Die ersten Vertreter des Neuplatonismus, Ammonius Saccas und Plotinus, sind, so viel man weiß, nicht mit directen Angriffen auf das Christenthum vorgegangen; dagegen hat der Schüler des letzteren, Porphyrius (233—305), in den 15 Büchern seiner *Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι*, von denen nur noch Fragmente vorhanden sind [73]), eine solche wissenschaftliche Widerlegung von seinem Standpunkte unternommen. Wie Celsus richtete er seine Bestreitung hauptsächlich gegen die angreifbaren Achillesfersen der Gegner, namentlich gegen bedenkliche Stellen des alten Testamentes, gegen die willkürlichen allegorischen Interpretationen, gegen die, wie er zu beweisen suchte, unerfüllt gebliebenen Weissagungen des Propheten Daniel, gegen den darin gefundenen Widerspruch, daß der Christengott im alten Testamente Gesetze für ewige Zeiten gebe, welche er im neuen wieder abschaffe, gegen den Zwiespalt zwischen Petrus und Paulus und gegen andere Punkte. Indessen behandelt er den Stifter des Christenthums mit vieler Achtung, nur daß er die damals von vielen Gegnern geltend gemachte Ansicht aussprach, die Lehre Christi sei durch die Schwärmer unter seinen Schülern und Nachfolgern misverstanden worden, sodaß man von ihm nur noch ein gefälschtes Originalbild besitze [74]). Es muß angenommen werden, daß die Polemik des Porphyrius im Lager der Christen Gegenschriften hervorgerufen habe; allein es ist keine derselben mehr vorhanden. — Zu den Neuplatonikern wird von Einigen auch Hierokles gerechnet, welcher eine Zeit lang Statthalter von Bithynien war und als Präfect von Alexandria gegen Christen nicht blos mit einfachen Hinrichtungen verfuhr, sondern auch die Scheuslichkeit beging, christliche Jungfrauen schänden zu lassen. Zu diesen rohen Waffen fügte er um 300 die literarischen einer Schrift in zwei Büchern, der *Λόγοι φιλαληθεῖς πρὸς Χριστιανούς*, worin er dem Gründer des Christenthums als eine durch Geist, Wunder u. s. w. womöglich noch überlegene Auctorität den Heiden Apollonius von Tyana entgegenstellte. Gegen ihn schrieb der Bischof Eusebius von Cäsarea *sein Buch* Contra Hieroclem, welchem man die noch existirenden Fragmente aus der Schrift des Hierokles verdankt [75]). — Von namhaften jüdischen Bestreitern des Christenthums ist als bedeutend nur Tryphon zu nennen, gegen welchen Justin der Märtyrer in einer besonderen Schrift auftrat [76]).

Bis auf Cäcilius und vielleicht auch Fronto gehören alle vorstehend genannten heidnischen Polemiker der griechischen Kirche an; die lateinische zeigt auch hierin eine weit geringere literarische Bewegung.

Literatur. *D. C. G. Baumgarten-Crusius*, De scriptoribus saeculi secundi, qui novam religionem impugnarunt vel impugnasse creduntur. Meißen 1845.

70) Man bezeichnet diese Schrift gewöhnlich mit dem lateinischen Titel De morte peregrini, sie ist aber, wie alle Lucianischen Schriften, griechisch verfaßt. 71) *A. Eichstädt*, Lucianus num scriptis suis adjuvare religionem christianam voluerit. Jena 1820. K. G. Jacob, Charakteristik Lucian's. Hamburg 1832. *Wetzlar*, De aetate, vita scriptisque Luciani. Hanau 1834. A. Planck, Lucian und das Christenthum, in den Studien und Kritiken. 1851. Heft 4. Weiteres über diese Literatur gibt Gieseler, Lehrb. d. K.-G. 1. Bd. 3. Ausg. S. 134. 72) *Origenes*, In (contra) Celsum, ed. *G. Spencer*. Hamburg 1745. *J. F. Fenger*, De Celso Christianorum adversario Epicuraeo. Kopenhagen 1828. *C. R. Jachmann*, De Celso. Königsberg 1836. Bindemann, Ueber Celsus und seine Schriften, in d. Zeitschr. für histor. Theol. 1842. Heft 2. Vergl. auch Tzschirner, Der Fall des Heidenth. Bd. 1. S. 325.

73) Bei *Holstenius*, Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii. Rom 1730. 74) K. Ullmann, Der Einfluß des Christenthums auf Porphyrius, Studien u. Kritiken. 1832. Heft 2. 75) Des Eusebius griechisch abgefaßte Gegenschrift findet sich hinter seiner Praeparatio Evangelica. Andere Nachrichten bei *Lactantius*, De mortibus persecutorum c. 16. 76) *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα*, ed. *Jebb*. London 1719.

§. 26. Die Ausbreitung des Christenthums.

Nachdem die von 115—135 erneuete und niedergeworfene Empörung der Juden diese noch mehr von den Christen getrennt und ihnen entfremdet hatte, gewann das Evangelium nur noch wenige Convertiten aus der Beschneidung, und hierin liegt auch ein Grund, weshalb das Judenchristenthum zusammenschrumpfend zur Sekte ward. Desto mehr Seelen gewann das Christenthum trotz aller religions-philosophischen Restaurationsversuche und literarischen Angriffe unter den heidnischen Nationen, welche indessen auch jetzt noch meist nur Leute von niederem Lebensberufe [77]), namentlich Handwerker, Sklaven und Frauen als Convertiten abgaben. Doch findet man auch nicht wenige Bekehrungen unter den Gebildeten, selbst unter heidnischen Philosophen, was von wesentlichem Einflusse auf die theologische Wissenschaft sein mußte, wie das Beispiel des Justinus Martyr zeigt. Wie in der vorigen Periode, so sind wol auch in dieser Syrien, Aegypten und Kleinasien die Sitze der zahlreichsten Christengemeinden. Von Aegypten aus brachte um 190 Pantänus das Evangelium nach Indien [78]). Schon vorher, etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts, breitete sich von den älteren Centralpunkten der neue Glaube weiter über die östlichen Grenzen des römischen Reiches nach Arabien, Parthien, Persien und Armenien aus, wenn auch nicht gleichzeitig; denn von festbegründeten Gemeinden in Armenien hat man erst seit dem Ende des 3. Jahrhunderts sichere Nachrichten. In Edessa bestand schon um 150 unter dem als Gnostiker bekannten Syrer Bardesanes ein blühendes Kirchenwesen, zu welchem sich auch schon der dortige Landesfürst bekannte, und welches seine bekehrenden Einflüsse besonders nach dem Osten richtete. Von der heutigen europäischen Türkei, von Kleinasien und seinen Inseln gingen Glaubensboten in die Gegenden nördlich von der Donau und dem schwarzen Meere, sodaß bereits im 3. Jahrhundert von christlichen Gemeinden in Scythien die Rede ist. Es existirt noch keine irgendwie sichere Statistik der an einem bestimmten Zeitpunkte dieser Periode auf der morgenländischen Seite mit Einschluß der hierher gehörigen Inseln des Mittelmeeres vorhandenen Gemeinden [79]); indessen weiß man so viel, daß sie um 312 bereits sehr zahlreich waren, obgleich ihre Mitglieder damals noch nicht die numerische Majorität auf ihrer Seite hatten. In Kleinasien war in vielen Städten schon am Ende des 1. Jahrhunderts die Zahl der Christen so groß, daß heidnische Tempel verlassen standen und Opferfleisch vergeblich zum Verkauf ausgeboten ward. Die Angaben vieler christlichen Schriftsteller, wie Justinus Martyr [80]), Irenäus [81]), Tertullianus [82]), enthalten übertreibende Schilderungen von der Ausbreitung ihres Glaubens. Weit weniger Fortschritte, etwa mit Ausnahme der letzten Jahrzehnte, scheint das Christenthum während dieses Zeitraumes auf der lateinischen oder abendländischen Seite gemacht zu haben; man kennt hier als namhafte christliche Gemeinden nur Rom in Italien, Lugdunum und Vienna in Gallien, Karthago in Afrika. Von Lugdunum und Vienna weiß man, daß sie von Kleinasien aus gestiftet worden sind, sowie überhaupt sehr viele Glaubensboten und Theologen, welche von 70—312 im Abendlande wirkten, eingewanderte Griechen, d. h. Männer von griechischer Bildung und Sprache sind.

Als Ursachen des starken Fortschrittes wirkten im Wesentlichen dieselben Momente, welche bereits für die apostolische Zeit ihre Erörterung gefunden haben: die Einheit des römischen Reiches und der griechischen Sprache, die starke und erleichterte Communication, die wenig beschränkte öffentliche Lehrfreiheit, durch welche die peinlichen Maßregeln der christlichen Kirchenregimente selbst noch im 19. Jahrhundert auf das Tiefste beschämt werden, der Mangel an Befriedigung in den absterbenden heidnischen Culten, die innige, starke und aufopfernde Bruder- und Schwesterliebe des christlichen Glaubens, welche den Armen Almosen, den Kranken Pflege, den Frauen die Emancipation von vielen, auf ihnen lastenden socialen Fesseln, den Sklaven die Freiheit oder wenigstens gütige Herren, allen Mitgliedern die zu inniger Gemeinschaft verbindende Gleichheit gab. Mit besonders starker Gewalt wirkte der hohe, begeisterte, freudige Glaubensmuth, mit welchem die Christen selbst den qualvollen Tod ertrugen, und welcher den Beweis lieferte, daß es etwas Außerordentliches sein müßte, wovon er getragen würde. Doch ist nicht zu vergessen, daß dieser Märtyrertod bei vielen Heiden, wenigstens anfänglich, auch das Gegentheil dieser Empfindung weckte, indem er nicht selten hämischen Falschdeutungen unterlag [83]) und diese Blutzeugen für thörichte, rohe Fanatiker gehalten wurden.

Literatur. *J. A. Fabricius*, Salutaris lux evangelii toti orbi exoriens. Hamburg 1731. *Gibbon*, History of the decline and fall of roman empire. London 1776 fg. in 6 Bänden, dann öfter aufgelegt. Das 6. Capitel teutsch übersetzt als: Ausbreitung des Christenthums aus natürlichen Ursachen von A. F. v. Walterstern. Hamburg 1788. Tzschirner, Der Fall des Heidenthums. G. A. Osiander, Die Ausbreitung des Christenthums, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv. Bd. 4. Stück 2.

§. 27. Die Bedingungen der Aufnahme in das Christenthum.

Waren in der apostolischen Zeit mit dem Eintritte in die christliche Gemeinschaft wenige Formalitäten verbunden gewesen und hatte man selten einen Proselyten zurückgewiesen, so bildete sich jetzt für die Aufnahmebedingungen ein gewisses System aus, da die steigende

77) Dies betont als ein Argument gegen den Werth des Christenthums der Heide Cäcilius bei Minucius Felix c. 12. 78) *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 10. 79) Die kirchengeschichtliche Wissenschaft hat hier, wenn möglich, noch eine Lücke auszufüllen. 80) Dialogus contra Tryphonem c. 117. 81) Adv. haeres. 1, 3. 82) Adversus Judaeos c. 7, unter Anwendung der Stelle aus der Apostelgeschichte, wo eine große Zahl von Völkern auf dem ersten Pfingstfeste vertreten ist.

83) Z. B. *Tertullian*, Apolog. c. 27.

Neigung zum Beitritt auch um so mehr Fälle unlauterer Motive oder leichtsinniger Beweggründe mit sich führte. Es verstand sich von selbst, daß in erster Linie der Glaube an Jesus Christus und die principielle Zustimmung zu den Thesen des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Kanons gefordert wurden, und daß man solche Leute zurückwies, welche trotz ihres dogmatischen Consensus in einem offenbar lasterhaften Leben verharrten; man schloß aber auch diejenigen aus, welche ein mit dem heidnischen Cultus oder mit den Schauspielen in Verbindung stehendes Gewerbe trieben und ließ sie erst dann zu, wenn sie dasselbe aufgaben [84]. War die Taufe, als das Symbol der Aufnahme, früher meist bald nach der Anmeldung und nach wenigen Vorbereitungen ertheilt worden, so mußte ihr jetzt in der Regel ein längerer Weg der Unterweisung vorhergehen. Wer seinen beabsichtigten Beitritt anzeigte, gehörte von da ab bis zur Taufe zu den *κατηχούμενοι*, welche dem Religionsunterrichte der *κατηχίσται* oder doctores beiwohnen mußten, und da, wo das System auszubilden Gelegenheit und Kräfte vorhanden waren, die verschiedenen Stufen der *ἀκροώμενοι* oder der dem Gottesdienste von Fern stehend Zuhörenden, der *γονυκλίνοντες* oder der dem Gottesdienste näher und knieend Beiwohnenden, der *βαπτιζόμενοι* oder der im nächsten Vorstadium zur Taufe Befindlichen und der *φωτιζόμενοι* (competentes) oder der durch die Mittheilung der Glaubensgeheimnisse resp. die Kraft des heiligen Geistes Erleuchteten. Doch mögen diese Grade nicht überall in derselben numerischen und begrifflichen Weise festgestellt gewesen sein [85]. Der Stand des Katechumenats währte in der Regel mehre Jahre, ehe die Taufe vollzogen wurde, welche sich Viele erst in späteren Jahren ertheilen ließen, selbst kurz vor dem Tode im höheren Alter, um desto sicherer die Vergebung aller Sünden zu erlangen, da die Vorstellung, daß dieses Sacrament in magisch-übernatürlicher Weise wirke, bereits sehr allgemein war.

Literatur. *T. Pfanner*, De catechumenis antiquae ecclesiae. Frankfurt 1688. Die Schriften über die Taufe, namentlich W. Höfling. Vergl. den unten folgenden Abschnitt über den Cultus.

§. 28. Die Gründe des heidnischen Volkshasses gegen die Christen.

Zwar hatten die Zerstörung von Jerusalem und die darauf folgenden Empörungen der Juden gegen die Staatsgewalt, woran die Christen keinen Theil nahmen, viel dazu beigetragen, die Heiden den Unterschied zwischen dem Christenthum und dem verhaßten Judenthum zu lehren; dennoch blieben die alten Vorurtheile gegen den aus dem jüdischen entstandenen christlichen Glauben bei Vielen, namentlich bei Solchen haften, welchen die nähere Kenntniß mangelte. Besonders die gebildeten Classen sahen in den Christen thörichte und abergläubische Menschen, nahmen Anstoß an dem gekreuzigten Messias, welchem seine Anhänger göttliche Ehre erwiesen, an den Lehren von der Auferstehung des Fleisches, an den chiliastischen Erwartungen, welche ihnen wie närrische Träumereien erschienen, und an anderen Aeußerungen des christlichen Glaubens. Obgleich das innerlich hohl gewordene, morsche Stützen suchende Heidenthum nicht mehr recht an sich selber glaubte, so wollte es sich doch nicht von solchen „Thoren" retten lassen, und zürnte ihnen, daß sie seine Götter verachteten, welche, wie man meinte, sich dafür durch die nationalen Unglücksfälle rächten [86]. Im Besonderen wurde dieser Haß durch die heidnischen Priester, Goëten (Gaukler) und alle diejenigen genährt, welche an der Aufrechthaltung des heidnischen Cultus ein näheres, zumal ein materielles Interesse hatten und in der wachsenden Zahl der Christen den Grund für die abnehmende Einträglichkeit ihres Amtes und Gewerbes erblicken mußten [87]. Von dieser Seite gingen begreiflicherweise auch die böswilligen, von Anderen auf Treu und Glauben hingenommenen ungegründeten Verdrehungen, Verdächtigungen und Beschuldigungen aus: die Christen wären Atheisten, wozu die Verwerfung der Götter und der spiritualistische, die plastische Darstellung Gottes verwerfende Cultus Anlaß und Vorwand gab; sie hielten thyestische Mahlzeiten mit Menschenfleisch, wofür man zum Erweise die Zusammenkünfte beim heiligen Abendmahl benutzte; sie sollten in ihrem Gottesdienste einen Eselskopf verehren, eine Verleumdung, welche nicht einmal den leichtesten Schein für sich hatte [88]; sie sollten bei ihren Zusammenkünften einer unnatürlichen Wollust pflegen, wozu die aus Gründen der Vorsicht oft oder meist in den Abend- und Nachtstunden stattfindenden Agapen mit dem Bruderkusse herhalten mußten [89]. Man deutete auf das Gehässigste die allerdings oft ärgerlichen Streitigkeiten und Verketzerungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft aus [90]; man wandte die Bekenntnisse, welche von Sklaven *auf der* Folter über ihre Herren abgelegt wurden, gegen Andere als Schuldige [91].

Zu diesen allgemeinen religiösen, sittlichen und socialen Thatsachen und Incriminationen gesellten sich im Besonderen staatlich politische, welche ebenso schwer, im Auge der Obrigkeit noch schwerer in die Waagschale fallen mußten, zumal sie vielfach begründet waren. Die Christen weissagten versteckt und offen den baldigen und unausbleiblichen Untergang des römischen Reiches [92]; sie weigerten sich oft, Staats- und Gemeindeämter anzunehmen wie den Soldateneid zu leisten, indem sie diesen Stand für ebenso verwerflich erklärten wie jede Kriegführung; sie versicherten zwar, der Obrigkeit gehor-

84) Constitutiones Apostolicae VIII, 32. Vergl. J. Bunsen, Hippolytus. Bd. 1. S. 492. 85) *Bingham*, Antiquitt. lib. IX. Die übrigen Werke über christliche Alterthümer.

86) *Tertullian*, Apologeticus c. 37. 40. 87) *Lucian*, *Ἀλέξανδρος* c. 25. 35. 88) *Tertullian*, Apologeticus c. 16. 89) So der Heide Octavius bei Minucius Felix in dessen Octavius c. 9. 90) *Tertullian*, De jejuniis c. 17. *Clemens Alexandrinus*, Stromata III. p. 511. *Eusebius*, Histor. Eccles. IV, 7. 91) Ebenda V, 1. 92) Die Apokalypse. *Tertullian*, Apologet. c. 37.

sam sein zu wollen; aber sie fügten nicht selten hinzu, daß sie dies nur aus Noth oder Zwang thäten, und stellten den Grundsatz auf, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse; sie entzogen sich, was sie in eine höchst bedenkliche Lage bringen mußte, den freilich mit heidnischem Götzendienste in Verbindung stehenden Ehrenbezeugungen, den Weihrauchspenden, Opferungen und Gebeten für die Person der Kaiser, sodaß die Beschuldigung der Verschwörung gegen die oberste Staatsgewalt, des Hochverrathes um so begründeter erschien, und die schlimmsten Collisionen nicht ausbleiben konnten [93]). Der Volkshaß steigerte sich nicht selten zu drohenden Gefahren, und diese gingen zuweilen in mehr oder weniger blutige Angriffe über, namentlich da, wo die Statthalter die Abneigung oder den Haß theilten. Besonders seit Trajan (98—117) forderte die öffentliche Meinung der heidnischen Bevölkerung in steigendem Grade die Unterdrückung durch gewaltsame Maßregeln der Staatsregierung, und diese ging im Laufe der Zeit bis Constantin desto mehr darauf ein, je größer die Zahl der Christen ward. Welche Ansichten viele der gebildetsten Heiden hatten, geht unter Anderem aus einer Stelle bei Tacitus [94]) hervor: „Quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus [95]), Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat. Repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque ..... Odio humani generis convicti sunt.“

§. 29. Das Verhalten der einzelnen Kaiser zu den Christen. Die Christenverfolgungen. Die Märtyrer.

Nachdem seit 70 die früheren Kaiser keine Veranlassung gefunden oder genommen hatten, gegen die Christen einzuschreiten, vereinigten sich unter Domitian, 81—96, Rachsucht und Begierde nach Confiscationen zu der Anklage auf Hochverrath gegen mehre Christen am kaiserlichen Hofe und in der kaiserlichen Verwandtschaft. Flavius Clemens, ein Vetter des Kaisers und gewesener Consul, wurde hingerichtet, und seine Gattin Domitilla verbannt, weil sie, wie römische Schriftsteller berichten, die Staatsgötter verachtet und jüdische (christliche) Sitten angenommen hätten, oder weil sie, wie von christlicher Seite erzählt wird, Christen geworden wären [95a]). Etliche Blutsverwandte Christi entließ der Kaiser nach der Darstellung des Eusebius ungestraft [96]). Die Verbannung des Apostels Johannes nach Patmos wird in der Regel auch in die Zeit dieses Kaisers verlegt. Nerva, 96—98, befahl die Einstellung der Verfolgungen der Christen wie der Juden [97]). Thatsächlich und principiell bedeutender wurden die Conflicte unter der Regierung Trajan's, 98—117. Als sich in Bithynien die Anzahl der Christen stark vermehrt hatte, und der dortige heidnische Pöbel theils eigenmächtig gegen sie vorging, theils in dieser Weise gegen sie vorzugehen drohte, so glaubte, weil Specialgesetze über sie nicht bestanden, Plinius der Jüngere, Statthalter dieser Provinz, die gegen die politisch-religiösen Hetärien oder Clubs erlassenen Edicte in Anwendung bringen zu müssen. Indessen wendete er sich gleichzeitig, man weiß nicht genau, ob 104 oder 110 oder 111, an den Kaiser in zwei Briefen [98]), worin er unter der Angabe, daß die dortigen Christen, deren Religion er eine superstitio nennt, sehr zahlreich seien und die Götterverehrung immer mehr in Verfall gerathe, um Verhaltungsmaßregeln bat. Der Kaiser antwortete mild und versöhnlich: Man solle die Christen von Staats- oder Amtswegen nicht aufsuchen oder inquiriren, denjenigen, welche unter gesetzlicher Anklage vor Gericht gezogen würden, im Falle des Leugnens, daß sie Christen wären, und der Bereuung Verzeihung gewähren, über die Hartnäckigen aber die Todesstrafe verhängen; indessen, fügt er hinzu, lasse sich keine allgemeine Regel des Verfahrens aufstellen [99]). Viele bithynische Christen beteten, als die Gefahr wuchs, zu den Göttern, fluchten Christo und ehrten das Bildniß des Kaisers durch Weinlibationen und Weihrauch, wie Plinius in seiner Anfrage sagt, sodaß er die Hoffnung aussprach, er werde dem Aberglauben theils durch Milde, theils durch Strenge bald ein Ende machen [1]). Von hervorragenden Märtyrern, welche damals ihren Glauben mit dem gewaltsamen Tode bezahlen mußten, kennt man zunächst den Nachfolger des Jacobus im Bischofsamte von Jerusalem, den Sohn des Klopas, den greisen Symeon, welcher vor dem Statthalter Atticus in Verbindung mit der Abstammung von David wegen seines christlichen Bekenntnisses angeklagt und daselbst 107 gekreuzigt wurde [2]). Auch Ignatius, Bischof von Antiochia, starb nach einer Audienz vor dem Kaiser zu Rom eines grausamen Todes, indem er daselbst 116 im Amphitheater vor den Augen des Volkes durch wilde Thiere zerrissen ward [3]).

Obgleich der Staatsreligion sehr ergeben und, wie es scheint, von falschen Vorstellungen über das Christen-

93) Brief der Gemeinde von Smyrna bei *Eusebius*, Hist. Eccles. 4, 15. Justin der Märtyrer, Apolog. I. c. 17. Theophilus von Antiochia, Ad Autolycum 1, 11. *Tertullian*, De coron. milit. c. 11; Apologet. c. 2. 38; Ad Scapulam c. 2; De Pallio c. 5. *Irenaeus* 5, 24. *Ruinart*, Acta martyrum, 2. Ausg. S. 229. 230. 94) Annales 15, 44. Vergl. *Suetonius*, Nero c. 16. 95) Oder Chrestus. 95a) *Suetonius*, Domitianus c. 15. *Dio Cassius* LXVII, 14. *Eusebius*, Chronic. ad olymp. 218. *Hieronymus*, Ep. 86 (nach anderer Zählung 27). 96) Hist. Eccles. 3, 15.

97) *Xiphilinus*, Epit. Dionys. 68, 1. 98) *Plinius*, Epist. X, 42 u. 43. Die Echtheit der Briefe ist von Einigen bezweifelt worden, wird aber gegenwärtig meist aufrecht erhalten. Vergl. Haversaat, Vertheidigung der Plinianischen Briefe über die Christen. Göttingen 1788. 99) *Plinius*, Epist. X, 96 u. 97; nach anderer Zählung 97 u. 98.

1) *Eusebius*, Histor. Eccles. 3, 13. 2) *Eusebius*, Hist. Eccles. 3, 32, nach Hegesippus. 3) *Eusebius*, Hist. Eccl. 3, 26. Acta martyrii S. Ignatii, in den verschiedenen Recensionen bei Dressel S. 350 fg., vieles ganz Unglaubhafte enthaltend. Volkmar, Das Martyrium des Ignatius, Studien u. Kritiken. 1857. Heft 1.

thum erfüllt, widerstand doch der Kaiser Hadrian, 117—138, dem stärker und stärker werdenden Andringen der Christenfeinde, die verhaßte Religion durch die äußersten Gewaltmaßregeln zu unterdrücken, Forderungen und Versuche der Volksjustiz, welche sich namentlich bei den öffentlichen Spielen und bei eintretenden Landescalamitäten wiederholten. Bekannt ist vor anderen ein in dieser Hinsicht an die Statthalter gerichtetes Rescript, worin der Kaiser die strenge Befolgung der bestehenden Gesetze anbefahl [4]). Dieselbe Stellung zu den Christen nahm Antoninus Pius, 138—161, ein, wenngleich das sogenannte Edictum ad commune Asiae [5]), welches ihnen außerordentlich günstig lautet, höchst wahrscheinlich nicht von ihm erlassen, sondern untergeschoben ist [6]). Doch floß auch unter diesem Kaiser Christenblut, nämlich in Athen, wobei der Bischof Publius seinen Tod fand [7]). Diese Milde und Toleranz übte Marcus Aurelius, 161—180, ein stoischer Philosoph, nicht; unter ihm wurden die Christen namentlich in Kleinasien und Lugdunum (177) blutig verfolgt [8]). Von hervorragenden Blutzeugen aus jener Zeit sind vor Anderen Justinus der Märtyrer, welcher 165 in Rom den Tod erlitt, der noch aus der apostolischen Zeit herstammende hochbetagte Polycarpus aus Smyrna zu nennen, welcher sich standhaft weigerte, seinem Erlöser zu fluchen, nachdem er ihm 86 Jahre lang gedient hatte, und deshalb nicht blos verbannt, sondern auch 169 hingerichtet wurde [9]). Wenn man auch den Kaiser, auf welchen das aus dem Jahre 174 erzählte Wunder der legio fulminatrix, falls es wahr ist, keinen Eindruck machte [10]), nicht beschuldigen darf, daß er von persönlicher Verfolgungssucht beseelt gewesen sei, so hat er andererseits den bestehenden, gegen die Einführung und Ausübung fremder Culte gerichteten Gesetzen in den Händen der meist von heidnischen Volksmassen gedrängten Statthalter freien Lauf gelassen [11]).

Zwar zeigt sich Commodus, 180—192, als ein grausamer Mensch, welchem viele Greuelthaten zur Last fallen; aber eine Christenverfolgung ist unter seiner Regierung, so viel man weiß, nicht zu verzeichnen, wahrscheinlich deshalb, weil Marcia, eine seiner Maitressen, eine Christin war, welche für ihre Glaubensgenossen eintrat. Doch ließ der Kaiser den Senator Apollonius, weil er im Senate den Christen öffentlich das Wort geredet hatte, nebst seinem Ankläger, welcher vielleicht einer von seinen Sklaven war, hinrichten [12]). Septimius Severus, 193—211, soll zwar im Anfange seiner Regierung für die Christen persönlich nicht ungünstig gestimmt gewesen sein [13]); indessen wird doch, wie es scheint, meist aus der lateinischen Kirche, namentlich aus Afrika, von Verfolgungen berichtet, durch welche die Christen hart betroffen wurden, theils in Folge der Volkswuth, theils in Folge der Habsucht von Statthaltern. Auch als der Kaiser 203 den Uebertritt zum Christenthum bei Strafe verbot, beschränkten sich wahrscheinlich die seitdem steigenden Bedrängnisse der Verfolgten ebenfalls meist auf die westliche Hälfte des Reiches [14]). Der verbitterte Menschenfeind Caracalla, 211—217, zeigte sich gleichwol, wie Tertullian [15]) berichtet, gegen die Christen mehr gleichgültig als grausam, und auch anderweit weiß man Nichts von erheblichen Verfolgungen während seiner Regierung. Von Heliogabalus oder Elagabalus, 218—222, wird erzählt, daß er ein großes Wohlgefallen an orientalischem Cultus gefunden habe, wenn auch vielleicht bestritten werden kann, daß er christliche Elemente in die Staatsreligion aufzunehmen bestrebt gewesen sei. Harte Maßregeln gegen die Christen werden von ihm nicht berichtet [16]). Obgleich unter Alexander Severus, 222—235, der berühmte Domitius Ulpianus eine Sammlung der gegen die Christen erlassenen Strafgesetze veranstaltete [17]), so herrschte doch am kaiserlichen Hofe nicht blos Duldung, sondern auch eine gewisse Anerkennung des Christenthums, sofern der Kaiser, wie christliche Schriftsteller erzählen, Christi Bild unter die palatinischen Hausgötter aufgenommen und die Gemeinde in Rom als Corporation zugelassen haben soll. Von der Mutter des Kaisers, Julia Mammäa, wird berichtet, daß sie bei ihrem Aufenthalte in Antiochia an der Gelehrsamkeit des damals dort weilenden Origenes Wohlgefallen gefunden habe [18]). Ueber Maximinus Thrax, 235—238, lauten die Nachrichten nicht übereinstimmend, sodaß die Kirchenhistoriker der Neuzeit einestheils eine günstige Stimmung des Kaisers annehmen, anderentheils aber ihm Connivenz für Volksaufstände beimessen, welche sich in einzelnen Provinzen aus Anlaß von Unglücksfällen, namentlich Erdbeben, gegen die Christen richteten und die Verfolgung ihrer Geistlichen zum Vorwurf machen [19]). Unter Gordianus, 238—244, weiß man Nichts von gewaltsamen Angriffen, und Philippus Arabs, 244—249, ist wahrscheinlich den Christen gewogen gewesen, sodaß spätere christliche Historiker

4) Abgedruckt bei *Rufinus*, Histor. Eccles. 4, 9. Vergl. *Justinus Martyr*, Apol. I. c. 68. *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 26. *Spartianus*, Hadrianus c. 22. 5) Bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 13. 6) Die Unechtheit erweisen *Haffner*, De edicto Antonini pro Christianis. Strasburg 1781. Th. Keim in den Theoll. Jahrbb. 1856. Heft 3. 7) Dionysius von Korinth bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 23. 8) Vergl. des Kaisers Schrift: *Πρὸς ἑαυτόν*, und *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 1—3. 9) Epistola encyclica (griechisch) der Gemeinde in Smyrna de Martyrio Polycarpi, bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 15. Die längere Recension zuerst von J. Usser herausgegeben 1647. Ueber das Verhältniß beider Recensionen vergl. *Danz*, De Eusebio etc. p. 130 seq. *Ruinart*, Acta martyr. p. 81 seq. 10) *Tertullian*, Apolog. c. 5. *Eusebius*, Hist. Eccles. 5, 5. *Dio Cassius*, Epit. Xiphilini 71, 8. *Suidas* sub voce *Ἰουλιανός*. *Julius Capitolinus*, Marc. Aurelius c. 24. 11) A. Neander, K.-Gesch. Bd. 1. Abth. 1. S. 154 fg.

12) *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 21. *Hieronymus*, Catalog. c. 42. 13) *Tertullian*, Ad Scapulam c. 4. 14) *Spartianus*, Septimius Severus c. 17. *Tertullian*, Apologeticus c. 2. *L. v. Mosheim*, De aetate Apologetici Tertulliani et initio persecutionis Christianorum sub Severo, in den Dissertatt. ad hist. eccl. pertinentes. Vol. I. p. 1 seqq. 15) Ad Scapulam c. 4. 16) *Lampridius*, Heliogabalus c. 3. 17) Vergl. seine Zusammenstellung: De officio proconsulis nach *Lactantius*, Institutt. V, 11. 18) *Lampridius*, Alexander Severus c. 22. 28. 29. 43. 45. 49. *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 21. 28. 19) *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 28. *Firmilianus*, Epist. ad Cyprianum, in den Epistolae des Cyprianus, 75. *Origenes*, Comment. in Matth. 24, 9.

sogar erzählen [20]), er sei Christ gewesen, eine Annahme, welche indessen genugsam widerlegt ist [21]).

Wenn, wie Origenes urtheilt [22]), in allen bisherigen Christenverfolgungen nur ὀλίγοι fielen, so trat unter Decius, 249—251, eine entschiedene Wendung zum Schlimmern, der erste Fall zahlreicher Opfer ein. Die Menge und der Einfluß der Christen waren bis jetzt so gewachsen und nahmen bei ihrem fortwährenden Wachsthum eine solche Haltung an, daß die Gegnerschaft in die Lage gedrängt war, entweder sich zu unterwerfen oder den energischen Versuch der Unterdrückung zu machen. Der Kaiser befahl in einem Edict [22a]) eine durchgreifende Inquisition und namentlich die Hinrichtung der Gemeindevorsteher, wenn sie im Christenthum beharren würden. Zahlreiche Christen verleugneten, um Eigenthum, Freiheit und Leben zu retten, ihren Glauben, und zwar in verschiedenen Graden, indem sie, wie man diese Unterscheidung eingeführt hat, entweder als libellatici sich ein Zeugniß (libellus) darüber geben ließen, resp. erkauften, daß sie den Anforderungen des Heidenthums genügt hätten, oder als traditores ihre heiligen und anderen Schriften auslieferten, oder als thurificati und sacrificati weniger oder mehr bedeutungsvolle heidnische Opfer darbrachten [23]). Unter den Märtyrern, welche den Tod erlitten, ragen hervor der Bischof Fabianus von Rom, der Bischof Babylas von Antiochia, der Bischof Alexander von Jerusalem, der Presbyter Pionius von Smyrna und Andere [24]). Nach einer später entstandenen Legende sollen während der Decischen Verfolgung sieben Jünglinge in eine Höhle bei Ephesus geflohen, in ihr eingeschlafen und erst 447 unter Kaiser Theodosius II. wieder aufgewacht sein [25]). Unter Gallus, 251—253, setzte sich, wenn auch durch politische Ereignisse an der Erreichung des Zieles gehindert, die gewaltsame Decische Unterdrückung fort [26]). Valerianus, 253—260, hemmte dieselbe Anfangs, ließ sich aber seit 257 durch seinen Günstling Macrianus zu ihrer Wiederaufnahme bestimmen, wobei es hauptsächlich auf die Gemeindevorsteher abgesehen war. Es fielen der Bischof Cyprianus von Karthago, der Bischof Sixtus II., sein Diakon Laurentius und Andere [27]). Die griechische Hälfte des Reichs scheint hierbei weniger gelitten zu haben als die lateinische. Gallienus, 260—268, that den Maßregeln seines Vorgängers Einhalt und gab, wie Eusebius berichtet [28]), die ersten Toleranzgesetze. Aurelianus, 270—275, blieb im Anfange auf dem eingeschlagenen Wege der Duldung und ließ sogar schiedsrichterliche Anträge christlicher Bischöfe gelten, fand sich aber später durch sein Gewissen zu einem Befehle gedrängt, welcher die Unterdrückung des Christenthums zum Zweck hatte, aber nicht zur Ausführung kam, weil der Kaiser bald darauf in einer Militairverschwörung seinen Tod fand.

Jetzt trat eine lange Zeit der Ruhe ein, in welcher der Christenglaube an äußerer Ausdehnung große Fortschritte machte und seine Anhänger selbst Staatsämter erlangten [29]). Der Märtyrertod der thebäischen Legion, welchen man in das Jahr 286 setzt, ist höchst wahrscheinlich nur eine Legende. Auch noch in der ersten Zeit der Verwaltung des Reiches durch Diocletian, 284—305, erfreuten sich die Christen eines unangefochtenen Daseins, als der Kaiser auf den Gedanken kam, die alte Herrlichkeit des heidnischen Römerthums durch Vernichtung des Christenthums und Auffrischung der gegen dasselbe gegebenen Gesetze zu restauriren. Die auftauchende Reaction wurde besonders durch seinen Schwiegersohn, den Cäsar Galerius, einen Mann von gemeiner Gesinnung, welcher im heidnischen Glauben erzogen worden war, sowie durch den oben erwähnten Neuplatoniker Hierokles unter Anreizung durch eine fanatische Hofpartei unterstützt, deren Absicht ein Kampf auf Leben und Tod war. Nachdem Galerius 298 die christlichen Officiere die Armee zu verlassen gezwungen hatte, war jedoch Diocletian zu dem schweren Wagstück noch nicht entschlossen, und um den Kampf nicht sofort gegen alle Christen aufzunehmen, fing er erst bei den Häretikern an. Die am 23. Febr. 303 den Flammen preisgegebene schöne Kirche zu Nikomedien war das Signal zu der allgemeinen Verfolgung der Christen, durch welche die Gesellschaft aus den Händen des Fortschritts gerettet und die Wissenschaft zur Umkehr gezwungen werden sollte. Sehr bald erging ein dahin lautender Befehl, daß alle Tempel der Christen zerstört, ihre heiligen Bücher durch Feuer vernichtet, ihre kirchlichen Beamten entsetzt, die dem Christenthum ergebenen Bürger ihres Bürgerrechts, die christlichen Sklaven selbst der Hoffnung auf Freilassung beraubt werden sollten [30]). Die Bedrängniß verschärfte sich durch zwei noch im Jahre 303 erlassene Edicte, (*Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 2. 6), und 304 erschien ein viertes, welches befahl, daß alle Christen zum Opfern gezwungen werden sollten [31]). So wüthete der Kampf, in welchem sich viele Verfolgte standhaft bewährten, aber auch viele den Glauben verleugneten, als die Furie des religiös-politischen Parteifanatismus schwächer oder stärker in allen Provinzen. In Gallien und andern westlichen Provinzen jedoch fand der Cäsar Constantius Chlorus Mittel, die Bedrängniß zu mildern [32]), und

20) *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 34. *Hieronymus*, Chronicon ad ann. 246. 21) Besonders durch *Spanheim*, De christianismo Philippi Arabis, in seinen Opp. T. II. p. 490 seq. 22) Contra Celsum p. 116. 22a) Vergl. hauptsächlich *Gregorius von Nyssa*, Vita Gregorii Thaumaturgi, in seinen Opp. T. III. p. 567. 23) *Cyprian*, De lapsis. Derselbe in seinen Briefen, z. B. 31 u. 52. 24) Vergl. außer den genannten Quellen *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 40—42; *Lactantius*, De mortibus persecutorum c. 4. 25) *Gregorius von Tours*, De gloria martyrum. Paris 1640. p. 215. 216. *Reineccius*, De septem dormientibus. Leipzig 1702. Sanctorum septem dormientium historia. Rom 1742. 26) Dionysius von Alexandria bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 7, 1. *Cyprian*, Epistt. 57. 58. Derselbe, Ad Demetrianum. 27) Dionysius von Alexandria bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 7, 10. 11. *Cyprian*, Epist. 82.

28) Hist. Eccl. 7, 13. 29) *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 1. 30) *Lactantius*, De mortibus persecutorum (lateinisch) c. 13. *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 2. 31) *Eusebius*, De martyribus Palaestin. c. 3. 32) *Lactantius*, De mortibus persecutorum c. 15. 16.

noch weiter ging seit 306 sein Sohn und Amtsnachfolger Constantinus, der nachmalige erste christliche Kaiser, indem er sehr bald jede weitere Behelligung verbot. Nachdem 305 die beiden früheren Cäsaren abgedankt hatten, setzte sich das Werk der Vernichtung hauptsächlich im Orient unter dem neuen Kaiser Galerius und seinem Cäsar Maximinus mit neuer Wuth fort, und es starben jetzt besonders in Palästina viele Blutzeugen [33]), wie der Presbyter Pamphilus in Cäsarea, der Bischof Petrus von Alexandria, der Presbyter Lucianus in Antiochia [34]). In Italien und Afrika ließ die Verfolgung unter Julius Severus nach, und die beiden hier gebietenden Cäsaren Maxentius und Maximinianus geboten gänzlichen Einhalt [35]). Endlich ließ auch der Herrscher des Morgenlandes, Galerius, welcher jetzt einsah, wie vergeblich seine blutigen Executionen waren, von diesen ab, und noch kurz vor seinem Tode, wenn auch nicht sterbend, im Jahre 311, gab er den Befehl, sie überall einzustellen [36]). Zwar erhob sich schon 6 Monate nachher Maximinus in seinem Antheile des Orientes, resp. in Afrika mit neuen Angriffen auf das Christenthum [37]); aber ihnen sollte wie hier so anderwärts jetzt endlich ein Ziel gesetzt werden; denn sofort, nachdem Constantinus im Abendlande den Maxentius besiegt hatte, erließ er im Jahre 312, welches deshalb die Bedeutung einer Epoche zwischen zwei großen Perioden beansprucht, im Verein mit Licinius, dem Augustus des europäischen Orientes, seine Toleranzedicte, durch welche den Christen volle Cultusfreiheit und bürgerlich politische Gleichberechtigung mit den Heiden gegeben ward [38]).

Die älteren Kirchenhistoriker pflegen von der Begründung des Christenthums bis auf Constantin zehn Verfolgungen zu zählen; aber diese Zahl ergibt sich nur bei einer gezwungenen Uebersicht oder Eintheilung und verdankt ihre Sanction theils der Analogie der zehn ägyptischen Plagen [39]), theils anderen, allegorisch gedeuteten Bibelstellen [40]). Auch ist die Zahl der umgekommenen Christen nicht so bedeutend, als man früher angenommen hat und viele Legenden in ihren Uebertreibungen glauben machen wollen. So ist die Schar der 70 christlichen Soldaten, welche, an Zahl wahrscheinlich geringer, mit dem heil. Mauritius, nach der ältesten Tradition im Morgenlande, niedergemetzelt worden sein sollen, zu einer ganzen Legion, der bereits erwähnten thebäischen, angewachsen, von welcher spätere Legenden erzählen, daß sie 287 in den Thälern von Wallis ihren Tod gefunden habe. Noch im 9. Jahrhundert kannte man nur 11 Leidensgefährtinnen der heil. Ursula, aber im 12. wußte man bereits von eilf Tausenden. Nach einem bereits angeführten Ausspruche des Origenes hatten in allen voraufgegangenen Verfolgungen nur Wenige das Leben verloren und diese lassen sich mit einiger Sicherheit zählen [40a]). Unter Decius und Diocletianus wurden die Christen von dem Hasse des Volkes und von den Regierungsorganen scharenweise heimgesucht; aber die Anzahl der allerdings nicht wenigen getödteten Märtyrer ist durch die Sage sehr übertrieben worden. Wer sich den gestellten, oft gemilderten Forderungen fügte, wurde nicht blos mit dem Tode, sondern auch mit anderen Strafen verschont; es waren meist nur Priester, andere Gemeindebeamte und Sklaven, welche getödtet wurden. Auch gingen der Hinrichtung wol nur in den selteneren Fällen qualvolle Tortur und Marter, beziehungsweise bei Frauen und Mädchen die Scheuslichkeit der Entehrung vorher [41]). Viele wendeten den Tod und andere Strafen dadurch von sich ab, daß sie ihren Glauben aufgaben oder verleugneten, die sogenannten lapsi, welche in die oben angeführten Classen der libellatici, traditores, thurificati und sacrificati zerfielen, und deren große Zahl nach den genannten beiden Hauptverfolgungen bei der Frage nach der Wiederaufnahme nicht blos zu großen Streitigkeiten, sondern auch zu einem ausgedehnten Disciplinarsystem führte, namentlich in der lateinischen Kirche, welche bis 312 mehr Blutzeugen aufzuweisen scheint als die griechische und wo man es vermöge der sittlich tieferen und ernsteren Auffassung ihnen gegenüber mit den Bußen strenger nahm. Dagegen ertrugen auch Viele die Anfeindungen und Qualen mit großer Standhaftigkeit und Freudigkeit. Ja nicht wenige drängten sich in einer Weise zum Tode, über welche mehre Kirchenväter ihre Misbilligung aussprechen. Die Blutzeugen, unter ihnen zarte Jungfrauen und selbst Kinder, starben in der zuversichtlichsten Hoffnung auf den Lohn und die Seligkeit des Himmels [42]), und solche Heldenmüthigkeit trug nicht wenig dazu bei, das Heidenthum zu entwaffnen und der Kirche den Sieg zu sichern.

Von den Ueberlebenden wurden den für das Bekenntniß Gestorbenen die höchsten Ehren erwiesen. Nicht blos galt ihr Todestag als ihr Geburtstag [42a]), als ἡμέρα γενέθλιος, γενέθλια τῶν μαρτύρων, natales, natalitia martyrum, welche man bei der alljährlichen Wiederkehr mit großer Andacht, unter Gebet, Agape und Theilnahme der ganzen Gemeinde und oft noch vieler Anderen auf den Gräbern feierte [42b]); ein solcher Tod wurde auch als ein Mittel der Sündenvergebung und, wenn der

33) Die schon erwähnte Schrift von Eusebius: De martyribus Palaestinensibus (griechisch). 34) *Ruinart*, Acta martyrum. 35) *Lactantius*, De mortibus persecutorum c. 24; *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 14. 36) S. das Edict bei *Lactantius*, De morte persecutorum c. 34, und bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 17. 37) Ebenda 9, 1—8. 38) Der Inhalt der Gesetze oder des Gesetzes von 312 ergibt sich aus einem andern Edicte vom Jahre 313 bei *Lactantius*, De mort. persec. c. 48 und bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 10, 5. Keim, Die römischen Toleranzedicte für d. Christenth. u. ihr geschichtl. Werth, in den Theoll. Jahrbb. 1852. Heft 2. 39) Exodus c. 7 seq. 40) Namentlich Apocalypsis 17, 12.

40a) Während Ruinart (in seiner Praefatio zu den Acta martyrum) sich für die Annahme sehr vieler Opfer erklärt, weist Dodwell (De paucitate martyrum) nach, daß ihre Zahl verhältnißmäßig klein ist. 41) *C. Sagittarius*, De martyrum cruciatibus. Leipzig und Frankfurt a. M. 1673, dann wieder 1696. 42) *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 1. *Lactantius*, Institutiones 5, 13. 42a) Brief der Gemeinde von Smyrna über das Märtyrerleiden des Polycarpus bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 15. 42b) *Tertullian*, De resurrectione carnis c. 43.

Blutzeuge ungetauft gestorben war, als Ersatz der Taufe, als eine heilsame, gnadenreiche Bluttaufe betrachtet[42c]). Kaum geringerer Auszeichnung waren die Bekenner, confessores, d. h. diejenigen theilhaftig, welche Inquisition, Tortur, Gefängniß überstanden. In den Gefängnissen empfingen sie zahlreiche Besuche der Gläubigen und deren Liebesgaben; aus der Haft wieder befreit, übten sie das von den christlichen Volksmassen ihnen meist sehr bereitwillig zugestandene, von den Bischöfen jedoch und dem übrigen Klerus oft angefochtene, weil der Glaubens- und Sittenstrenge nicht immer heilsame Recht, sich für die Wiederaufnahme der lapsi, meist mit Erfolg, zu verwenden. — Die sehr überwiegende Menge der Belegstellen aus der alten christlichen Literatur über die Märtyrer, deren Leiden und Verehrung gehört entschieden der lateinischen Kirche an; hier haben wir die Mehrzahl der Märtyrer, sowie den am meisten ausgebildeten Cultus derselben und den weitgreifendsten Einfluß der Confessoren in der Frage der Wiederzulassung der lapsi zu suchen. Die griechische oder morgenländische Kirche liefert zu diesem Capitel ein weit geringeres Material.

Literatur. *Lactantius,* De mortibus persecutorum, besonders c. 7—13, ed. *Bauldri.* Utrecht 1693 und öfter. *Eusebius,* Hist. Eccles. VIII und IX. *C. Kortholt,* De persecutionibus ecclesiae primaevae. Jena 1660, dann Kiel 1689; teutsch: Beschreibung der zehn großen Verfolgungen. Hamburg 1698. Derselbe, Paganus obtrectator. Kiel 1698. *C. Sagittarius* (in Verbindung mit seiner oben genannten Schrift: De cruciatibus martyrum), De natalitiis martyrum in primitiva ecclesia. Jena 1678, vermehrt herausgegeben von J. A. Schmidt 1696. *Ruinart,* Acta primorum martyrum, 2. Ausg. Amsterdam 1713 fg.; dann wieder von Gallura, Augsburg 1802 in 3 Theilen. *F. Balduinus,* Commentarius ad edicta veterum principum Romanorum de Christianis. Halle 1727. *Rivin,* De professoribus veteris ecclesiae martyribus. Leipzig 1739. *J. J. Hulderich,* Gentilis obtrectator. Zürich 1744. *Gibbon,* History of the decline and fall of the roman empire. London 1776 fg. in 6 Bänden, dann öfter. *Pabst,* De culpa Christianorum in vexationibus motis a Romanis. Erlangen 1789. *C. D. A. Martini,* Persecutiones Christianorum sub imperatoribus Romanis. Rostock 1802. *G. S. Köpke,* De statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Romanis alterius post Christum saeculi. Berlin 1828. J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1. Bd. 3. Aufl. Bonn 1831. S. 23 fg. A. Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit in den ersten Jahrhunderten der Kaiserherrschaft. Berlin 1847. J. Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen. Basel 1853. H. Thiersch, Politik und Religion im Verhältniß zur Religion (?) unter Trajan. Marburg 1853. H. Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenthums. Leipzig 1856. 1. Bd. A. Vogel, Der Kaiser Diocletian. Gotha 1857.

42c) *Clemens Alexandrinus,* Strom. IV. p. 596.

§. 30. Die Quellen des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung.

Was für die Gemeinden, deren Verfassung und Leitung Recht war, bestand Anfangs in den mündlichen und schriftlichen Ueberlieferungen, welche sich im Laufe der Zeit modificirten und erweiterten, aber zunächst nicht in speciellen und formell sanctionirten Gesetzbüchern. Außer auf die von den Aposteln überkommene Gewohnheitspraxis als Gewohnheitsrecht berief man sich selbstverständlich im engsten Zusammenhange damit auf das alte Testament, aus welchem, wenn auch unter mehrfachen Aenderungen und allegorischen Umdeutungen, viele Rechtsbestimmungen oder andere Satzungen auf die Verfassung des christlichen Gemeinlebens angewandt wurden. Dazu kamen die später zu einem neutestamentlichen Kanon zusammengestellten Sendschreiben der Apostel und apostolischen Männer, sowie der späteren Kirchenväter und der Synoden. Kirchenrechtliche Collectaneen aus diesem Material machten in ihren, ursprünglich griechisch geschriebenen Epistolae canonicae, welche auch andere Namen führen, um 260 der Bischof Dionysius von Alexandria und der Bischof Gregorius Thaumaturgus, um 306 der Bischof Petrus von Alexandria. Der eigentliche erste bekannte Anfang solcher Rechtsbücher mit principiell juristischer Form liegt in den unter dem Namen des Clemens Romanus verbreiteten apostolischen Constitutionen vor, welche in ihren 6—8 ersten Büchern griechisch und auf dem Boden der griechischen Kirche als διαταγαὶ oder διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων verfaßt sind. Ihre ersten 6 Bücher enthalten im Geiste des Judenchristenthums die Rechtsgewohnheiten und Ordnungen der morgenländischen Kirche des dritten Jahrhunderts und sind während des 4. Jahrhunderts zu rhetorischen Abhandlungen überarbeitet. Sie haben in ihrer Gesammtheit weder die Anerkennung allgemeiner Synoden noch sonst ein allgemein gültiges Ansehen erlangt, sondern sind nur in einzelnen Bestandtheilen und in einzelnen Provinzen des römischen Reiches als Rechtsquellen benutzt worden und zwar unter fortwährenden Modificationen. Dazu kommen die apostolischen Kanones, κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, welche auch andere Namen tragen, und aus den apostolischen Constitutionen, den Synodaldecreten wie anderen Grundlagen während des 4. Jahrhunderts, vorzugsweise in der griechischen Kirche, wo eine derartige literarische Thätigkeit weit mehr als in der lateinischen blühte, allmälig erwachsen sind. Sämmtliche jetzt noch vorhandenen 85 Kanones finden sich als Rechtsquellen der griechischen Kirche nachweisbar zuerst bei Johannes Scholasticus im 6. Jahrhundert vor.

Literatur. Die Concilienacten in ihrer Drucklegung bei Mansi u. A. Der Abdruck der apostolischen Constitutionen und der apostolischen Kanones bei Cotelerius T. I. p. 437 seq. Ein besonderer Abdruck des griechischen Textes der Constitutionen von C. G. Ueltzen. Schwerin 1853. — *K. Hase,* De jure ecclesiastico commentarius historicus. Leipzig 1828. 1. Thl. *M. E. Regenbrecht,* De canonibus apostolicis. Breslau 1828.

D. Krabbe, Ueber Ursprung und Inhalt der apostolischen Constitutionen. Hamburg 1829. Derselbe, De codice canonum, qui apostolorum nomine circumferuntur. Göttingen 1829. J. S. v. Drey, Ueber die Constitutionen und Kanones der Apostel. Tübingen 1832. J. Bunsen, Hippolytus. Bd. 1. S. 418 fg. *P. de Lagarde*, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Leipzig 1856. Die Hand- und Lehrbücher des Kirchenrechts. Eine vollständige Literatur (bis 1839) bei G. B. Winer, Handbuch der theologischen Literatur. 2. Bd. 3. Ausg. Leipzig 1840. S. 1 fg.

§. 31. Der Unterschied zwischen dem Klerus und den Laien.

Zwar hatte nach Ausweis der Evangelien Christus von seinen Jüngern gefordert, daß sie sich unter einander als „Brüder" betrachten sollten, und in der apostolischen Zeit ragten nur die Apostel und einige andere Männer unter den übrigen empor, nicht durch die Attribute eines formellen Amtes, sondern durch ihre Stellung zu Jesu und durch ihre thatsächlichen Leistungen. Erst im 2. Jahrhundert finden sich Spuren von einem besonderen priesterlichen Stande, einem *κλῆρος* (nämlich *τοῦ θεοῦ*) oder ordo, im Unterschiede von dem *λαός*, den *λαικοί* oder der plebs. Man trug mehr und mehr die alttestamentliche Priesterwürde auf diejenigen über, welche in den christlichen Gemeinden vorzugsweise die religiösen Functionen verrichteten, und je stärker die Gemeinden wurden, desto mehr dergleichen Verrichtungen waren erforderlich, desto mehr nahmen sie besondere und eigens dazu vorgebildete Personen in Anspruch, desto mehr mußten sich diese naturgemäß von anderen Christen unterscheiden, ein Unterschied, welcher sich durch die jetzt aufkommenden, im 3. Jahrhundert sehr allgemein vollzogenen Weihen noch mehr befestigte [43]). Sind die Testamenta duodecim patriarcharum [44]) im 2. Jahrhundert entstanden, und ist der Brief des Polykrates an Victor [45]) echt, so wäre bereits damals ein sehr selbstbewußtes christliches Priesterthum vorhanden gewesen. Im 3. Jahrhundert war dieser hierarchische Stand entschieden ausgebildet, und Laien durften nur noch mit Bewilligung des Klerus geistliche Reden halten [46]), was übrigens schon damals selten geschah, während gewisse Acte wol ausschließlich von jenen verrichtet wurden. Uebrigens scheinen die Laien über diesen Zustand, über sogenannte hierarchische Ueberhebung damals noch wenig oder gar nicht geklagt zu haben; denn die Stellung der Priester war ihnen gegenüber durchaus nicht drückend, der heidnischen Obrigkeit und dem heidnischen Volke gegenüber sehr verantwortungsvoll und materiell noch wenig einträglich. Der Priesterstand hatte weder die Mittel noch die Lust, gegen die Gemeindemitglieder mit gewaltsamen Executionen einzuschreiten; seine Amtsverwaltung beruhte vorzugsweise auf der freiwilligen Anerkennung einerseits, auf einer patriarchalisch volksthümlichen Ausübung andererseits. Unter außergewöhnlichen Umständen, namentlich in Zeiten schwerer Verfolgungen, wo der regelmäßige Gang der Verwaltung unterbrochen wurde, trat von selbst die frühere Unterschiedslosigkeit des allgemeinen Priesterthums wieder vielfach hervor, das regelmäßige Aufrücken aus einer hierarchischen Stufe ward nicht inne gehalten, nicht blos Bischöfe, sondern auch Laien setzten Ausnahmen durch, namentlich waren es die Confessoren aus dem Laienstande, welche den Klerikern selbst in den wichtigsten Verrichtungen, wie den Sacramenten, sofern schon von solchen die Rede sein kann, Concurrenz machten [47]). Im 2. Jahrhundert konnte Niemand ohne ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Laien in die Gemeinde aufgenommen oder von ihr ausgeschlossen werden, kein Priester oder Bischof ein Amt bekleiden. Erst am Ende des 3. Jahrhunderts begann das Laienelement sich von diesen Rechten zurückzuziehen und im Besonderen die Wahl der Bischöfe den Gemeindegeistlichen wie den benachbarten Bischöfen zu überlassen [48]). Von einer aus Laien zusammengesetzten Vertretung der Gemeinde neben dem Priesterstande hat man keine sichern Zeugnisse, und es war wol auch kein Bedürfniß dazu vorhanden.

§. 32. Das Synodalwesen.

Kirchliche Synoden finden sich zuerst um 160—170 in Kleinasien erwähnt, und zwar aus Anlaß der montanistischen Streitigkeiten, welche man auf diese Weise beizulegen suchte [49]). Sie sind sicherlich vorzugsweise nicht aus der Nachahmung der Amphyktionenversammlungen, welche damals noch stattfanden [50]), oder der politischen Landtage, sondern aus dem inneren Bedürfniß der Kirche entstanden, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß jene Convocationen theilweise als äußerliche Vorbilder gedient haben. Die von Tertullian [51]) aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts erwähnten regelmäßigen Synoden hat man wahrscheinlich in Griechenland zu suchen. Im Verlaufe des 3. Jahrhunderts wurden dergleichen theils regelmäßige, theils außerordentliche, in den einzelnen Provinzen zusammentretende kirchliche Versammlungen immer häufiger, zunächst mehr im Morgenlande als im Abendlande, und auf diese Weise die Grundlage wie die höchste entscheidende Instanz der Verwaltung und der Entscheidung in streitigen Fällen. Sie fanden mit Ausnahme der außerordentlichen jährlich ein bis zwei Mal in jeder kirchlichen Provinz statt, welche meist mit der politisch-administrativen zusammenfiel. Zwar tagten auf ihnen zuweilen auch Presbyter und Confessoren mit, aber als regelmäßige, ordentliche Mit-

43) Namentlich unterscheidet Clemens Romanus in seiner Epist. I. c. 40 Priester, Leviten und Laien. 44) *Nitzsch*, De testamm. XII. patriarch. p. 19. 45) Bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 24, 1. 46) *Eusebius* l. c. 6, 19. Constitutt. Apostt. 8, 32.

47) *Irenaeus*, 4, 20. *Tertullian*, De Baptismo c. 17. *Origenes*, In Joann. T. I. p. 8. Derselbe, De oratione c. 28. J. Bunsen, Hippolytus. Bd. 1. S. 489. 48) *Cyprian*, Epist. 6. §. 5; 31. §. 5; 55. §. 6; 59, §. 1; 68. §. 6. *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 43. 49) Ebenda 5, 16. 50) *Pausanias* 10, 8. 51) De jejuniis c. 13.

glieder constituirten sich nur die Gemeindevorsteher, die Bischöfe, letztere im Unterschiede von den Presbytern aufgefaßt. Sie stimmten nicht als Beauftragte ihrer Gemeinden, etwa nach deren Instructionen, sondern in ihrer persönlichen Auctorität und nach Apostelgesch. 15 in der Kraft des heiligen Geistes [52]). Trotzdem hielten sich die Synoden noch nicht für infallibel, und die vermöge des Charakters der Oeffentlichkeit nicht selten zahlreich die umstehenden Laien mischten sich nach Umständen in die Entscheidung ein. Auch wurde es wol mit der Verbindlichkeit der Beschlüsse, welche nur für die betreffende Provinz galten und keinen weltlichen Arm zur Seite hatten, nicht immer streng genommen, da die ganze Kirchenverfassung wesentlich noch auf der freien Zustimmung beruhte. Uebrigens theilten sich, wie die einzelnen Bischöfe und Gemeinden, so die Synoden der einzelnen Provinzen in beglaubigten Briefen ihre Ansichten und Beschlüsse mit [53]), wodurch die Einheit der Grundsätze in der Verwaltung und Jurisdiction ebenso wesentlich wie die sichere Verbreitung von Nachrichten im Allgemeinen gefördert ward.

Literatur. Die Concilienacten. Die Schriften über die allgemeine Geschichte der Concilien, z. B. von Hefele. Ueber den Ursprung der Kirchenversammlungen, in dem Magazin für Kirchenrecht und Kirchengeschichte. Leipzig 1778. Stück 2. S. 479 fg. W. L. C. Ziegler, Pragmatische Darstellung des Ursprungs der Synoden und der Ausbildung der Synodalverfassung, in Henke's Neuem Magazin für Religion I, 125 fg.

§. 33. Die Bischöfe und Metropoliten.

Die zweite Periode findet den Zustand der apostolischen Zeit vor, in welcher den größeren Gemeinden wol überall Collegien von Aeltesten vorstanden, während in kleineren vielleicht nur ein einziger Vorsteher fungirte und alle Amtsgeschäfte versah. Aus der Mehrzahl der Aeltesten ragten vor Allem die Apostel hervor, welche in der Apostelgeschichte (Cap. 15) ausdrücklich von den Presbytern unterschieden werden. Wo demnach ein Apostel weilte, war er das natürliche Oberhaupt des Presbyteriums, wenn auch nicht gerade unter dem Namen eines ἐπίσκοπος, und wie er, so behauptete auch mancher apostolische Mann, wie Barnabas, Apollos und andere, sofern Apostel nicht anwesend waren, eine solche hervorragende Stellung. Wo nun ein solcher Einzelne, sei es durch das apostolische oder evangelistische Ansehen, sei es durch seine Gaben und Verdienste, in dieser superioren Stellung, ein primus inter pares und noch mehr war, da bezeichnete man ihn seit dem 2. Jahrhundert vorzugsweise als ἐπίσκοπος, während das unter ihm stehende Collegium den Namen der πρεσβύτεροι aus der apostolischen Zeit beibehielt, wo beide Namen noch vielfach promiscue gebraucht wurden, obgleich sich nicht leugnen läßt, daß vielleicht schon damals der erstere, eben weil nicht den Mitgliedern des Collegiums, sondern dem Einen in oder neben ihm beigelegt, einen höheren Rang bezeichnete. Indessen nennt Irenäus die Bischöfe, d. h. die obersten Gemeindevorsteher, noch oft πρεσβύτεροι [54]), und noch Hieronymus spricht von der ursprünglichen Gleichheit beider. Justin der Märtyrer nennt den Obervorsteher παρεστώς [55]). Waren kleinere Gemeinden als Filiale mit einer größeren, namentlich Landgemeinden mit einer Stadtgemeinde oder bedeutenderen παροικία (Parochie) verbunden und mit ihren Presbytern dieser untergeordnet, so mußte sich um so mehr die Nothwendigkeit eines Oberleiters ergeben, zumal wenn dieser den kleineren Gemeinden die Presbyter setzte oder schickte. Es ist auch von Landbischöfen, χωρεπίσκοποι, die Rede; allein diese mußten sich bald den benachbarten Stadtbischöfen unterstellen, und nur in Afrika, wo ihre Zahl bedeutend war, erhielten sie sich eine Zeit lang in gleichem Range mit diesen, wenn auch meist nicht in gleicher realen Geltung.

In den, freilich ziemlich räthselhaften, Briefen des Ignatius [56]) ist der Bischof auf das Bestimmteste von den Presbytern unterschieden und diesen wie der Gemeinde als erhabenes Haupt gesetzt [57]). Den Episkopat betrachtet der Verfasser als den von Gott bestellten Repräsentanten der Kirche; dem Bischofe sollen die Christen wie Christo, den Presbytern wie den Aposteln gehorchen. Nur fragt es sich, ob diese tendenziösen Documente, wenn echt, bereits factisch bestehende Zustände, welche sich darnach bereits in mehren Gemeinden müßten gebildet haben, abspiegeln, oder ob sie, wie man aus den dringenden Ermahnungen schließen kann, solche Zustände allgemein erst hervorrufen wollen. Die unzweifelhaft echten Briefe des Bischofs Cyprian, welcher 258 als afrikanischer Bischof starb, zeigen den Episkopat in einer noch mehr gesteigerten Würde; der Bischof ist ihnen gemäß der Nachfolger der Apostel, der Stellvertreter Christi, welcher alle Kleriker zu weihen, aber auch den Rath der Presbyter zu hören hat. Ein Bischof soll dem anderen im Range gleich stehen, eine These, welche Cyprian unverkennbar den Ansprüchen der römischen Bischöfe entgegenstellt und deren Forderung mit wenigen factischen Ausnahmen im 3. Jahrhundert noch der Wirklichkeit entspricht, zumal die einzelnen Bischöfe sich damals noch nicht auf ihre Sprengel beschränkten, sondern mit Briefen, Reisen und auf andere Weise in andere Sprengel eingriffen und sich als eine brüderliche Gesammtheit von Gleichen, als die collective Vertretung der Kirche betrachteten. Indem sie sich so meist gegenseitig stützten, erhöhten sie ihr eigenes Ansehen, besonders seitdem sie im 2. Jahrhundert sich zu Synoden vereinigten und durch dieses Organ das Kirchenregiment principiell und thatsächlich in die Hand nahmen. Indessen war noch am Ende des 3. Jahrhunderts die Wahl oder Einsetzung eines Bischofs ausschließlich durch seine benachbarten Amtsgenossen nicht

52) *Cyprian*, Ep. 54. §. 5. 53) *J. R. Kiesling*, De stabili primitivae ecclesiae ope literarum communicatoriarum connubio. Leipzig 1745.

54) Z. B. Advers. haeret. 4, 26; 5, 2; ep. ad Victorem bei *Eusebius:* Hist. Eccl. 5, 24. 55) Apolog. I. c. 65. 56) Stark 116. 57) Vergl. besonders ad Trallan. c. 3 und ad Smyrn. c. 8.

durchgesetzt, da hierbei die Gemeinden, beziehungsweise die Presbyter, welche sich nicht überall ohne Widerstreben der höheren Instanz unterordneten, vielfach ihren mitwirkenden Einfluß geltend machten. Dagegen war es wol in diesem Zeitpunkte überall Sitte, daß ein neuer Bischof nicht mehr wie früher durch die Presbyter, sondern durch die Nachbarbischöfe unter Handauflegung, Gebet und anderen Acten geweiht wurde. Von den Bischöfen, welche schon Tertullian [58]) papae, Gregorius Thaumaturgus [59]) *πάπαι ἱερώτατοι* nennt, hatten bereits einzelne reichliche Einkünfte und einen bedeutenden kirchlichen Hofstaat, namentlich in der großen und reichen Gemeinde Alexandria; auch liegen einzelne Beispiele von Stolz und Herrschsucht vor, welche man z. B. dem Paulus von Samosata zum Vorwurf machte.

Es war der natürliche Gang der Entwickelung, daß, wie bereits im Anfange die Bischöfe der größeren Städte, beziehungsweise der von Aposteln gestifteten Gemeinden thatsächlich über den Bischöfen der kleineren standen und diese sich ihnen meist unterstellten, so später die Bischöfe der größten Gemeinden oder Städte, wenn auch zunächst erst thatsächlich und in freier Anerkennung, den Vorrang vor den übrigen behaupteten, ein Primat, welcher sich von selbst auf diejenigen Bischöfe übertrug, welche in großen politischen Metropolitanstädten weilten und den Vorsitz auf den Synoden führten. Analog den administrativen kaiserlichen Provinzialgouverneuren traten bereits am Anfange des 3. Jahrhunderts, wenn nicht schon am Ende des 2., diese kirchlichen Metropoliten besonders in den morgenländischen Sprengeln hervor und brachten so die übrigen Bischöfe der Provinz, beziehungsweise ihrer *ἐπαρχία*, in ein wenn auch nicht hierarchisch drückendes Verhältniß der Abhängigkeit von ihrem Amte. Doch ragten auch im Abendlande schon lange vor Constantin Rom und zum Theil Karthago als solche Primatsitze hervor [60]) und wirkten hier durch diese aristokratische Stellung in noch stärkerer Weise als im Orient für die wachsende Einheit und Sicherheit der Kirche.

Die größte derartige Eparchie im Abendlande war Rom, wo die hier nicht weiter zu erörternden Verhältnisse sich höchst günstig für dieses Resultat gestalteten. Zwar gesteht Irenäus [61]) dem römischen Stuhle einen gewissen Vorzug und Ehrenvorrang zu, weil hier die apostolische Tradition am reinsten fließe; aber im Passastreite am Ende des 2. Jahrhunderts weist er die Anmaßung des Bischofs Victor entschieden zurück, wie dies nicht blos die kleinasiatische Kirche that, welcher er Vorschriften machen wollte, sondern auch Cyprian von Karthago [62]), welcher im Uebrigen ebenfalls die thatsächlichen Verhältnisse in Rom anerkennt. Origenes [63]) erklärt sich sehr stark dagegen, daß Petrus allein der Fels sei, auf welchen der Herr seine Kirche habe gründen wollen; vielmehr „*λέλεκται τῷ Πέτρῳ καὶ παντὶ Πέτρῳ*," und die nachfolgende Zeit beweist in noch stärkerem Grade, wie entschieden das Morgenland gegen Roms Ansprüche protestirt. Hier war Jerusalem durch die früher geschilderten Ereignisse von dem Range der ersten Gemeinde herabgestiegen, und hoch über diese Muttergemeinde erhoben sich durch Größe, Reichthum, Einfluß die beiden Metropolitan-, später Patriarchensitze von Alexandria und Antiochia.

Literatur. Walo Messalinus (Salmasius), De episcopis et presbyteris contra Petavium (welcher als päpstlicher Anhänger die römische Behauptung vertreten hatte, daß die *ἐπίσκοποι* von allem Anfange an über den *πρεσβύτεροι* gestanden haben sollen). Leyden 1641. *D. Blondel*, Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris. Amsterdam 1646. (Gegen Blondel.) *H. Hammond*, Dissertationes IV, quibus episcopatus jura ex S. S. et antiquitate adstruuntur. London 1651. *F. Lücke*, Ecclesia apostolica p. 106 seq. 1813. K. C. Kist, Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1832. Bd. 2. Stück 2. R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, 1837. S. 171 fg. (Gegen Rothe.) F. C. Baur, Ueber den Ursprung des Episkopats. Tübingen 1838.

§. 34. Die Presbyter, Diakonen und anderen niederen Kirchenbeamten.

Was unsere meisten Handbücher der Kirchengeschichte über die Stellung der Presbyter anführen, ist zum größten Theil den Schriften Cyprian's, also der afrikanischen Kirche, entnommen. Darnach wurden sie — im 3. Jahrhundert — daselbst durch den Bischof, welcher sie in allen wichtigen Dingen mit rathen und wirken lassen sollte, zwar erwählt, konnten aber von der Gemeinde zurückgewiesen werden. Andererseits liegen Thatsachen zu der Annahme vor, daß ihre Ernennung auch von der Gemeinde ausging und dem Bischofe die Bestätigung zustand. Sie verrichteten im Anfange der Periode sicherlich noch vielfach nicht blos geistliche Functionen, was am Ende derselben, wo der Umfang der rein kirchlichen Thätigkeit sehr gewachsen war, wahrscheinlich ausschließlich stattfand, zumal im Laufe derselben sich ihre förmliche Weihe und somit Aussonderung aus dem Laienstande vollzogen hatte. — Nächst unterhalb der Presbyter [64]) folgten die Diakonen, welche im Anfange der Periode sicherlich nur das waren, was ursprünglich in dem Namen liegt, nämlich kirchliche Gemeindediener, welche im Auftrage des Bischofs und der Presbyter, auch der Gemeinde, die Kranken besorgten, die Almosen vertheilten, die äußere Zurüstung zum Cultus, etwaige Sendungen u. s. f. vollzogen. Allmälig verrichteten einzelne Diakonen auch liturgische Acte und hielten selbst Predigten. Man kennt auch von Seiten der Presbyter

58) De pudicitia c. 13. 59) Epist. canonica I. 60) Vergl. Ziegler, Gesch. der kirchlichen Verfassungsformen S. 79 fg. Doch beruht der Primat von Karthago wol fast lediglich auf der persönlichen Eigenschaft seiner Bischöfe. 61) Adv. haer. 3, 3, 2. 62) Z. B. in De unitate ecclesiae c. 3; Epp. 52, 25; 71. 63) Ad Matth. 16, 18.

64) Entweder aus *πρεσβύτερος* (presbyter) oder aus praepositus, wahrscheinlich aus jenem ist das spätere „Priester" entstanden.

Klagen, daß sie, durch den Bischof ernannt, sich über dieselben erhoben oder zu erheben suchten. Es scheint hieraus hervorzugehen, daß sie bereits während dieser Periode durch ihre Ordination, Weihe, Vorbildung und Verrichtung in den Klerus einzutreten begannen. Da nach dem Vorbilde der Gemeinde zu Jerusalem nicht mehr als sieben Diakonen — wahrscheinlich auch nicht überall durch den Bischof, sondern vielleicht hier und da noch durch die Laiengemeinde oder die Presbyter — gewählt wurden, so setzte man da, wo diese Zahl nicht ausreichte, als nächste Stufe unter ihnen ὑποδιάκονοι, subdiaconi ein, welche noch entschieden zu den sogenannten niederen Ordnungen gehörten. Außerdem treten bereits im 3. Jahrhundert folgende untergeordnete, aber in sich abgestufte Classen vom niederen, dem eigentlichen Priesterstande nicht angehörigen kirchlichen Gemeindebeamten auf [65]): ψαλταί, Vorsänger; ἀναγνῶσται, Vorleser im Gottesdienste; ἐξορκισταί, Beschwörer bei der Taufe, in Krankheitsfällen u. s. w., wo sie zur Austreibung der bösen Geister, der Teufel mitwirkten; ἀκόλουθοι, Nachfolger, wahrscheinlich den Bischof und andere höhere Kleriker als Diener begleitende Personen; πυλωροί, ostiarii, Thürsteher, welche die Thüren zu öffnen und zu schließen, Unbefugte nicht einzulassen hatten. Ferner finden sich hier und da im Dienste der kranken und armen Frauen und Töchter sogenannte Witwen, welche wol in der That meist wirkliche Witwen waren, und Diakonissen, welche man als Jungfrauen wird betrachten müssen, doch fast nur auf Grund von Zeugnissen aus der lateinischen Kirche. Innerhalb des Morgenlandes zeichnete sich schon früh die Kirche von Alexandria durch ein zahlreiches und vielgegliedertes Personal von Priestern und niederen Beamten aus. — Den Lebensunterhalt empfingen alle diese kirchlichen Personen, vom Bischof bis zum untersten Diener, in der zweiten Periode fast nur aus freiwilligen Gaben der Gemeinde, sofern ihre persönlichen Einnahmen aus eigenem Vermögen nicht ausreichten. Der regelmäßige Zehnt, welchen das alte Testament für die Cultusbeamten vorschreibt, wurde, wie die ebenda vorgeschriebenen Primitien von Früchten, Thieren u. s. f., wahrscheinlich nur erst an einzelnen Orten und in gewissen Fällen erhoben, obgleich der Priesterstand mehr und mehr darauf hinarbeitete und sein Bedürfniß sich in steigendem Grade herausstellte [66]).

Literatur zu §. 30—34. *L. E. du Pin*, De antiqua ecclesiae disciplina. Paris 1686. Cöln 1691; Mainz und Frankfurt a. M. 1788. J. H. Böhmer, Entwicklung des Kirchenstaats der ersten drei Jahrhunderte. Halle 1718, dann 1733. W. K. L. Ziegler, Pragmatische Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsformen in den ersten sechs Jahrhunderten. Leipzig 1798. G. J. Planck, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlichen kirchlichen Gesellschaftsverfassung 1. u. 2. Bd.: Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung im römischen Staate von der Gründung der Kirche bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts. Hanover 1803 und 1804. J. H. M. Ernesti, Kirchenstaat (Kirchenverfassung) der drei ersten Jahrhunderte. Nürnberg 1830. J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus im Geiste der Kirchenverfassung der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1825, dann 1842. Die Lehrbücher der Geschichte des Kirchenrechts. G. B. Winer, Handbuch der theol. Literatur.

65) Die meisten derselben bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 43.
66) Constitutt. apostt. II, 25. *Origenes*, In numeros XI, 1. Ziegler, Die Einkünfte des Klerus in den ersten drei Jahrhunderten, in Henke's Neuem Magazin. Bd. 4. S. 11 fg. Vergl. *F. Münter*, Primordia ecclesiae Africanae p. 63.

§. 35. Die Einsiedler und Mönche. Antonius und Paulus von Theben.

Die christliche Asketik hatte sich bis zur Decischen Verfolgung aus der Gesellschaft noch nicht zurückgezogen; wer einer strengeren Enthaltsamkeit als die übrigen Christen pflegte, lebte noch mit diesen in Gemeinschaft und ging im Uebrigen seinem gewerblich-socialen Berufe nach, oder zog sich nur auf gewisse Zeit in die Einsamkeit zurück, wie dies der Prophet Elias und der Täufer Johannes gethan hatten. Selbst als die Bedrängniß unter Decius ausgebrochen war, lebten die meisten Asketen gleich den Therapeuten noch in der Nähe der Städte und Dörfer und standen mit deren Einwohnern in vielfachem Verkehr; nur einzelne von ihnen suchten damals als ἐρημῖται oder μοναχοί entlegenere Orte auf und lebten in der Einsamkeit der Wüste, wie dies zuerst in Aegypten geschah, dem Geburtslande dieser „christlichen Philosophie," deren Anhänger bald zu großen Scharen heranwachsen sollten [67]). Der Vater der neuen, in der Zukunft für die ganze Kirche so einflußreichen Richtung ist der heil. Antonius. Von reichen Aeltern geboren, welche ihm ein großes Erbtheil hinterließen, nahm er einst das Wort Christi vom reichen Jünglinge tief zu Herzen, schenkte um 270 seine Habe den Armen und machte zu seiner Wohnung ein Grab, dann die Ruine eines Castells auf dem Gebirge, um den Versuchungen des Teufels zu widerstehen, welcher nach seinen Visionen oder nach der Schilderung seiner Biographen bald in der Gestalt eines üppigen Weibes, bald als ein entsetzliches Ungeheuer ihm nahte. Oft hörte man von Fern sein wildes Geschrei, oft fand man ihn ohnmächtig daliegend. Als 311 die Nachricht von der Verfolgung durch Maximinus ihm zu Ohren kam, verließ er seine Einöde und erschien zu Alexandria in einem abenteuerlichen Aufzuge, welcher bei der Menge ein ungeheures Aufsehen erregte. Furchtlos nahm er sich der Verfolgten an, besuchte sie tröstend und Gaben spendend in ihren Gefängnissen, sprach ihnen an den Gerichtsstätten bei der Inquisition und Tortur Muth ein, und kein Heide wagte sich an ihm zu vergreifen. Sein Ruhm wuchs schnell bis zu dem höchsten Gipfel, seine wunderliche Frömmigkeit fand immer mehr Nachfolge; zahlreiche Scharen zogen ihm in die Wüste nach, wo er der Leiter ihrer Asketik wurde. Indessen mußten sie hier nicht blos Gebete und Fasten halten, sondern auch Arbeiten verrichten, um die Armen zu

67) Dionysius Alexandrinus bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 42.

thum erfüllt, widerstand doch der Kaiser Hadrian, 117—138, dem stärker und stärker werdenden Andringen der Christenfeinde, die verhaßte Religion durch die äußersten Gewaltmaßregeln zu unterdrücken, Forderungen und Versuche der Volksjustiz, welche sich namentlich bei den öffentlichen Spielen und bei eintretenden Landescalamitäten wiederholten. Bekannt ist vor anderen ein in dieser Hinsicht an die Statthalter gerichtetes Rescript, worin der Kaiser die strenge Befolgung der bestehenden Gesetze anbefahl[4]). Dieselbe Stellung zu den Christen nahm Antoninus Pius, 138—161, ein, wenngleich das sogenannte Edictum ad commune Asiae[5]), welches ihnen außerordentlich günstig lautet, höchst wahrscheinlich nicht von ihm erlassen, sondern untergeschoben ist[6]). Doch floß auch unter diesem Kaiser Christenblut, nämlich in Athen, wobei der Bischof Publius seinen Tod fand[7]). Diese Milde und Toleranz übte Marcus Aurelius, 161—180, ein stoischer Philosoph, nicht; unter ihm wurden die Christen namentlich in Kleinasien und Lugdunum (177) blutig verfolgt[8]). Von hervorragenden Blutzeugen aus jener Zeit sind vor Anderen Justinus der Märtyrer, welcher 165 in Rom den Tod erlitt, der noch aus der apostolischen Zeit herstammende hochbetagte Polycarpus aus Smyrna zu nennen, welcher sich standhaft weigerte, seinem Erlöser zu fluchen, nachdem er ihm 86 Jahre lang gedient hatte, und deshalb nicht blos verbannt, sondern auch 169 hingerichtet wurde[9]). Wenn man auch den Kaiser, auf welchen das aus dem Jahre 174 erzählte Wunder der legio fulminatrix, falls es wahr ist, keinen Eindruck machte[10]), nicht beschuldigen darf, daß er von persönlicher Verfolgungssucht beseelt gewesen sei, so hat er andererseits den bestehenden, gegen die Einführung und Ausübung fremder Culte gerichteten Gesetzen in den Händen der meist von heidnischen Volksmassen gedrängten Statthalter freien Lauf gelassen[11]).

Zwar zeigt sich Commodus, 180—192, als ein grausamer Mensch, welchem viele Greuelthaten zur Last fallen; aber eine Christenverfolgung ist unter seiner Regierung, so viel man weiß, nicht zu verzeichnen, wahrscheinlich deshalb, weil Marcia, eine seiner Maitressen, eine Christin war, welche für ihre Glaubensgenossen eintrat. Doch ließ der Kaiser den Senator Apollonius, weil er im Senate den Christen öffentlich das Wort geredet hatte, nebst seinem Ankläger, welcher vielleicht einer von seinen Sklaven war, hinrichten[12]). Septimius Severus, 193—211, soll zwar im Anfange seiner Regierung für die Christen persönlich nicht ungünstig gestimmt gewesen sein[13]); indessen wird doch, wie es scheint, meist aus der lateinischen Kirche, namentlich aus Afrika, von Verfolgungen berichtet, durch welche die Christen hart betroffen wurden, theils in Folge der Volkswuth, theils in Folge der Habsucht von Statthaltern. Auch als der Kaiser 203 den Uebertritt zum Christenthum bei Strafe verbot, beschränkten sich wahrscheinlich die seitdem steigenden Bedrängnisse der Verfolgten ebenfalls meist auf die westliche Hälfte des Reiches[14]). Der verbitterte Menschenfeind Caracalla, 211—217, zeigte sich gleichwol, wie Tertullian[15]) berichtet, gegen die Christen mehr gleichgültig als grausam, und auch anderweit weiß man Nichts von erheblichen Verfolgungen während seiner Regierung. Von Heliogabalus oder Elagabalus, 218—222, wird erzählt, daß er ein großes Wohlgefallen an orientalischem Cultus gefunden habe, wenn auch vielleicht bestritten werden kann, daß er christliche Elemente in die Staatsreligion aufzunehmen bestrebt gewesen sei. Harte Maßregeln gegen die Christen werden von ihm nicht berichtet[16]). Obgleich unter Alexander Severus, 222—235, der berühmte Domitius Ulpianus eine Sammlung der gegen die Christen erlassenen Strafgesetze veranstaltete[17]), so herrschte doch am kaiserlichen Hofe nicht blos Duldung, sondern auch eine gewisse Anerkennung des Christenthums, sofern der Kaiser, wie christliche Schriftsteller erzählen, Christi Bild unter die palatinischen Hausgötter aufgenommen und die Gemeinde in Rom als Corporation zugelassen haben soll. Von der Mutter des Kaisers, Julia Mammäa, wird berichtet, daß sie bei ihrem Aufenthalte in Antiochia an der Gelehrsamkeit des damals dort weilenden Origenes Wohlgefallen gefunden habe[18]). Ueber Maximinus Thrax, 235—238, lauten die Nachrichten nicht übereinstimmend, sodaß die Kirchenhistoriker der Neuzeit einestheils eine günstige Stimmung des Kaisers annehmen, anderentheils aber ihm Connivenz für Volksaufstände beimessen, welche sich in einzelnen Provinzen aus Anlaß von Unglücksfällen, namentlich Erdbeben, gegen die Christen richteten und die Verfolgung ihrer Geistlichen zum Vorwurf machen[19]). Unter Gordianus, 238—244, weiß man Nichts von gewaltsamen Angriffen, und Philippus Arabs, 244—249, ist wahrscheinlich den Christen gewogen gewesen, sodaß spätere christliche Historiker

4) Abgedruckt bei *Rufinus*. Histor. Eccles. 4, 9. Vergl. *Justinus Martyr*, Apol. I. c. 68. *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 26. *Spartianus*, Hadrianus c. 22. 5) Bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 13. 6) Die Unechtheit erweisen *Haffner*, De edicto Antonini pro Christianis. Strasburg 1781. Th. Keim in den Theoll. Jahrbb. 1856. Heft 3. 7) Dionysius von Korinth bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 23. 8) Vergl. des Kaisers Schrift: *Πρὸς ἑαυτόν*, und *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 1—3. 9) Epistola encyclica (griechisch) der Gemeinde in Smyrna de Martyrio Polycarpi, bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 15. Die längere Recension zuerst von J. Usser herausgegeben 1647. Ueber das Verhältniß beider Recensionen vergl. *Danz*, De Eusebio etc. p. 130 seq. *Ruinart*, Acta martyr. p. 31 seq. 10) *Tertullian*, Apolog. c. 5. *Eusebius*, Hist. Eccles. 5, 5. *Dio Cassius*, Epit. Xiphilini 71, 8. *Suidas* sub voce *Ἰουλιανός*. *Julius Capitolinus*, Marc. Aurelius c. 24. 11) A. Neander, K.-Gesch. Bd. 1. Abth. 1. S. 154 fg.

12) *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 21. *Hieronymus*, Catalog. c. 42. 13) *Tertullian*, Ad Scapulam c. 4. 14) *Spartianus*, Septimius Severus c. 17. *Tertullian*, Apologeticus c. 2. *L. v. Mosheim*, De aetate Apologetici Tertulliani et initio persecutionis Christianorum sub Severo, in den Dissertatt. ad hist. eccl. pertinentes. Vol. I. p. 1 seqq. 15) Ad Scapulam c. 4. 16) *Lampridius*, Heliogabalus c. 3. 17) Vergl. seine Zusammenstellung: De officio proconsulis nach *Lactantius*, Institutt. V, 11. 18) *Lampridius*, Alexander Severus c. 22. 28. 29. 43. 45. 49. *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 21. 28. 19) *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 28. *Firmilianus*, Epist. ad Cyprianum, in den Epistolae des Cyprianus, 75. *Origenes*, Comment. in Matth. 24, 9.

sogar erzählen[20]), er sei Christ gewesen, eine Annahme, welche indessen genugsam widerlegt ist[21]).

Wenn, wie Origenes urtheilt[22]), in allen bisherigen Christenverfolgungen nur ὀλίγοι fielen, so trat unter Decius, 249—251, eine entschiedene Wendung zum Schlimmern, der erste Fall zahlreicher Opfer ein. Die Menge und der Einfluß der Christen waren bis jetzt so gewachsen und nahmen bei ihrem fortwährenden Wachsthum eine solche Haltung an, daß die Gegnerschaft in die Lage gedrängt war, entweder sich zu unterwerfen oder den energischen Versuch der Unterdrückung zu machen. Der Kaiser befahl in einem Edict[22a]) eine durchgreifende Inquisition und namentlich die Hinrichtung der Gemeindevorsteher, wenn sie im Christenthum beharren würden. Zahlreiche Christen verleugneten, um Eigenthum, Freiheit und Leben zu retten, ihren Glauben, und zwar in verschiedenen Graden, indem sie, wie man diese Unterscheidung eingeführt hat, entweder als libellatici sich ein Zeugniß (libellus) darüber geben ließen, resp. erkauften, daß sie den Anforderungen des Heidenthums genügt hätten, oder als traditores ihre heiligen und anderen Schriften auslieferten, oder als thurificati und sacrificati weniger oder mehr bedeutungsvolle heidnische Opfer darbrachten[23]). Unter den Märtyrern, welche den Tod erlitten, ragen hervor der Bischof Fabianus von Rom, der Bischof Babylas von Antiochia, der Bischof Alexander von Jerusalem, der Presbyter Pionius von Smyrna und Andere[24]). Nach einer später entstandenen Legende sollen während der Decischen Verfolgung sieben Jünglinge in eine Höhle bei Ephesus geflohen, in ihr eingeschlafen und erst 447 unter Kaiser Theodosius II. wieder aufgewacht sein[25]). Unter Gallus, 251—253, setzte sich, wenn auch durch politische Ereignisse an der Erreichung des Zieles gehindert, die gewaltsame Decische Unterdrückung fort[26]). Valerianus, 253—260, hemmte dieselbe Anfangs, ließ sich aber seit 257 durch seinen Günstling Macrianus zu ihrer Wiederaufnahme bestimmen, wobei es hauptsächlich auf die Gemeindevorsteher abgesehen war. Es fielen der Bischof Cyprianus von Karthago, der Bischof Sixtus II., sein Diakon Laurentius und Andere[27]). Die griechische Hälfte des Reichs scheint hierbei weniger gelitten zu haben als die lateinische. Gallienus, 260—268, that den Maßregeln seines Vorgängers Einhalt und gab, wie Eusebius berichtet[28]), die ersten Toleranzgesetze. Aurelianus, 270—275, blieb im Anfange auf dem eingeschlagenen Wege der Duldung und ließ sogar schiedsrichterliche Anträge christlicher Bischöfe gelten, fand sich aber später durch sein Gewissen zu einem Befehle gedrängt, welcher die Unterdrückung des Christenthums zum Zweck hatte, aber nicht zur Ausführung kam, weil der Kaiser bald darauf in einer Militairverschwörung seinen Tod fand.

Jetzt trat eine lange Zeit der Ruhe ein, in welcher der Christenglaube an äußerer Ausdehnung große Fortschritte machte und seine Anhänger selbst Staatsämter erlangten[29]). Der Märtyrertod der thebäischen Legion, welchen man in das Jahr 286 setzt, ist höchst wahrscheinlich nur eine Legende. Auch noch in der ersten Zeit der Verwaltung des Reiches durch Diocletian, 284—305, erfreuten sich die Christen eines unangefochtenen Daseins, als der Kaiser auf den Gedanken kam, die alte Herrlichkeit des heidnischen Römerthums durch Vernichtung des Christenthums und Auffrischung der gegen dasselbe gegebenen Gesetze zu restauriren. Die auftauchende Reaction wurde besonders durch seinen Schwiegersohn, den Cäsar Galerius, einen Mann von gemeiner Gesinnung, welcher im heidnischen Glauben erzogen worden war, sowie durch den oben erwähnten Neuplatoniker Hierokles unter Anreizung durch eine fanatische Hofpartei unterstützt, deren Absicht ein Kampf auf Leben und Tod war. Nachdem Galerius 298 die christlichen Officiere die Armee zu verlassen gezwungen hatte, war jedoch Diocletian zu dem schweren Wagstück noch nicht entschlossen, und um den Kampf nicht sofort gegen alle Christen aufzunehmen, fing er erst bei den Häretikern an. Die am 23. Febr. 303 den Flammen preisgegebene schöne Kirche zu Nikomedien war das Signal zu der allgemeinen Verfolgung der Christen, durch welche die Gesellschaft aus den Händen des Fortschritts gerettet und die Wissenschaft zur Umkehr gezwungen werden sollte. Sehr bald erging ein dahin lautender Befehl, daß alle Tempel der Christen zerstört, ihre heiligen Bücher durch Feuer vernichtet, ihre kirchlichen Beamten entsetzt, die dem Christenthum ergebenen Bürger ihres Bürgerrechts, die christlichen Sklaven selbst der Hoffnung auf Freilassung beraubt werden sollten[30]). Die Bedrängniß verschärfte sich durch zwei noch im Jahre 303 erlassene Edicte, (*Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 2. 6), und 304 erschien ein viertes, welches befahl, daß alle Christen zum Opfern gezwungen werden sollten[31]). So wüthete der Kampf, in welchem sich viele Verfolgte standhaft bewährten, aber auch viele den Glauben verleugneten, als die Furie des religiös-politischen Parteifanatismus schwächer oder stärker in allen Provinzen. In Gallien und andern westlichen Provinzen jedoch fand der Cäsar Constantius Chlorus Mittel, die Bedrängniß zu mildern[32]), und

20) *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 34. *Hieronymus*, Chronicon ad ann. 246. 21) Besonders durch *Spanheim*, De christianismo Philippi Arabis, in seinen Opp. T. II. p. 490 seq. 22) Contra Celsum p. 116. 22a) Vergl. hauptsächlich *Gregorius von Nyssa*, Vita Gregorii Thaumaturgi, in seinen Opp. T. III. p. 567. 23) *Cyprian*, De lapsis. Derselbe in seinen Briefen, z. B. 31 u. 52. 24) Vergl. außer den genannten Quellen *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 40—42; *Lactantius*, De mortibus persecutorum c. 4. 25) *Gregorius von Tours*, De gloria martyrum. Paris 1640. p. 215. 216. *Reineccius*, De septem dormientibus. Leipzig 1702. Sanctorum septem dormientium historia. Rom 1742. 26) Dionysius von Alexandria bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 7, 1. *Cyprian*, Epistt. 57. 58. Derselbe, Ad Demetrianum. 27) Dionysius von Alexandria bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 7, 10. 11. *Cyprian*, Epist. 82.

28) Hist. Eccl. 7, 13. 29) *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 1. 30) *Lactantius*, De mortibus persecutorum (lateinisch) c. 13. *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 2. 31) *Eusebius*, De martyribus Palaestin. c. 3. 32) *Lactantius*, De mortibus persecutorum c. 15. 16.

noch weiter ging seit 306 sein Sohn und Amtsnachfolger Constantinus, der nachmalige erste christliche Kaiser, indem er sehr bald jede weitere Behelligung verbot. Nachdem 305 die beiden früheren Cäsaren abgedankt hatten, setzte sich das Werk der Vernichtung hauptsächlich im Orient unter dem neuen Kaiser Galerius und seinem Cäsar Maximinus mit neuer Wuth fort, und es starben jetzt besonders in Palästina viele Blutzeugen [33]), wie der Presbyter Pamphilus in Cäsarea, der Bischof Petrus von Alexandria, der Presbyter Lucianus in Antiochia [34]). In Italien und Afrika ließ die Verfolgung unter Julius Severus nach, und die beiden hier gebietenden Cäsaren Maxentius und Maximinianus geboten gänzlichen Einhalt [35]). Endlich ließ auch der Herrscher des Morgenlandes, Galerius, welcher jetzt einsah, wie vergeblich seine blutigen Executionen waren, von diesen ab, und noch kurz vor seinem Tode, wenn auch nicht sterbend, im Jahre 311, gab er den Befehl, sie überall einzustellen [36]). Zwar erhob sich schon 6 Monate nachher Maximinus in seinem Antheile des Orientes, resp. in Afrika mit neuen Angriffen auf das Christenthum [37]); aber ihnen sollte wie hier so anderwärts jetzt endlich ein Ziel gesetzt werden; denn sofort, nachdem Constantinus im Abendlande den Maxentius besiegt hatte, erließ er im Jahre 312, welches deshalb die Bedeutung einer Epoche zwischen zwei großen Perioden beansprucht, im Verein mit Licinius, dem Augustus des europäischen Orientes, seine Toleranzedicte, durch welche den Christen volle Cultusfreiheit und bürgerlich politische Gleichberechtigung mit den Heiden gegeben ward [38]).

Die älteren Kirchenhistoriker pflegen von der Begründung des Christenthums bis auf Constantin zehn Verfolgungen zu zählen; aber diese Zahl ergibt sich nur bei einer gezwungenen Uebersicht oder Eintheilung und verdankt ihre Sanction theils der Analogie der zehn ägyptischen Plagen [39]), theils anderen, allegorisch gedeuteten Bibelstellen [40]). Auch ist die Zahl der umgekommenen Christen nicht so bedeutend, als man früher angenommen hat und viele Legenden in ihren Uebertreibungen glauben machen wollen. So ist die Schar der 70 christlichen Soldaten, welche, an Zahl wahrscheinlich geringer, mit dem heil. Mauritius, nach der ältesten Tradition im Morgenlande, niedergemetzelt worden sein sollen, zu einer ganzen Legion, der bereits erwähnten thebäischen, angewachsen, von welcher spätere Legenden erzählen, daß sie 287 in den Thälern von Wallis ihren Tod gefunden habe. Noch im 9. Jahrhundert kannte man nur 11 Leidensgefährtinnen der heil. Ursula, aber im 12. wußte man bereits von eilf Tausenden. Nach einem bereits angeführten Ausspruche des Origenes hatten in allen voraufgegangenen Verfolgungen nur Wenige das Leben verloren und diese lassen sich mit einiger Sicherheit zählen [40a]). Unter Decius und Diocletianus wurden die Christen von dem Hasse des Volkes und von den Regierungsorganen scharenweise heimgesucht; aber die Anzahl der allerdings nicht wenigen getödteten Märtyrer ist durch die Sage sehr übertrieben worden. Wer sich den gestellten, oft gemilderten Forderungen fügte, wurde nicht blos mit dem Tode, sondern auch mit anderen Strafen verschont; es waren meist nur Priester, andere Gemeindebeamte und Sklaven, welche getödtet wurden. Auch gingen der Hinrichtung wol nur in den seltneren Fällen qualvolle Tortur und Marter, beziehungsweise bei Frauen und Mädchen die Scheuslichkeit der Entehrung vorher [41]). Viele wendeten den Tod und andere Strafen dadurch von sich ab, daß sie ihren Glauben aufgaben oder verleugneten, die sogenannten lapsi, welche in die oben angeführten Classen der libellatici, traditores, thurificati und sacrificati zerfielen, und deren große Zahl nach den genannten beiden Hauptverfolgungen bei der Frage nach der Wiederaufnahme nicht blos zu großen Streitigkeiten, sondern auch zu einem ausgedehnten Disciplinarsystem führte, namentlich in der lateinischen Kirche, welche bis 312 mehr Blutzeugen aufzuweisen scheint als die griechische und wo man es vermöge der sittlich tieferen und ernsteren Auffassung ihnen gegenüber mit den Bußen strenger nahm. Dagegen ertrugen auch Viele die Anfeindungen und Qualen mit großer Standhaftigkeit und Freudigkeit. Ja nicht wenige drängten sich in einer Weise zum Tode, über welche mehre Kirchenväter ihre Misbilligung aussprechen. Die Blutzeugen, unter ihnen zarte Jungfrauen und selbst Kinder, starben in der zuversichtlichsten Hoffnung auf den Lohn und die Seligkeit des Himmels [42]), und solche Heldenmüthigkeit trug nicht wenig dazu bei, das Heidenthum zu entwaffnen und der Kirche den Sieg zu sichern.

Von den Ueberlebenden wurden den für das Bekenntniß Gestorbenen die höchsten Ehren erwiesen. Nicht blos galt ihr Todestag als ihr Geburtstag [42a]), als ἡμέρα γενέθλιος, γενέθλια τῶν μαρτύρων, natales, natalitia martyrum, welche man bei der alljährlichen Wiederkehr mit großer Andacht, unter Gebet, Agape und Theilnahme der ganzen Gemeinde und oft noch vieler Anderen auf den Gräbern feierte [42b]); ein solcher Tod wurde auch als ein Mittel der Sündenvergebung und, wenn der

33) Die schon erwähnte Schrift von Eusebius: De martyribus Palaestinensibus (griechisch). 34) *Ruinart*, Acta martyrum. 35) *Lactantius*, De mortibus persecutorum c. 24; *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 14. 36) S. das Edict bei *Lactantius*, De morte persecutorum c. 34, und bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 17. 37) Ebenda 9, 1—8. 38) Der Inhalt der Gesetze oder des Gesetzes von 312 ergibt sich aus einem andern Edicte vom Jahre 313 bei *Lactantius*, De mort. persec. c. 48 und bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 10, 5. Keim, Die römischen Toleranzedicte für d. Christenth. u. ihr geschichtl. Werth, in den Theoll. Jahrbb. 1852. Heft 2. 39) Exodus c. 7 seq. 40) Namentlich Apocalypsis 17, 12.

40a) Während Ruinart (in seiner Praefatio zu den Acta martyrum) sich für die Annahme sehr vieler Opfer erklärt, weist Dodwell (De paucitate martyrum) nach, daß ihre Zahl verhältnißmäßig klein ist. 41) *C. Sagittarius*, De martyrum cruciatibus. Leipzig und Frankfurt a. M. 1673, dann wieder 1696. 42) *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 1. *Lactantius*, Institutiones 5, 13. 42a) Brief der Gemeinde von Smyrna über das Märtyrerleiden des Polycarpus bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 15. 42b) *Tertullian*, De resurrectione carnis c. 43.

Blutzeuge ungetauft gestorben war, als Ersatz der Taufe, als eine heilsame, gnadenreiche Bluttaufe betrachtet [42c]). Kaum geringerer Auszeichnung waren die Bekenner, confessores, d. h. diejenigen theilhaftig, welche Inquisition, Tortur, Gefängniß überstanden. In den Gefängnissen empfingen sie zahlreiche Besuche der Gläubigen und deren Liebesgaben; aus der Haft wieder befreit, übten sie das von den christlichen Volksmassen ihnen meist sehr bereitwillig zugestandene, von den Bischöfen jedoch und dem übrigen Klerus oft angefochtene, weil der Glaubens- und Sittenstrenge nicht immer heilsame Recht, sich für die Wiederaufnahme der lapsi, meist mit Erfolg, zu verwenden. — Die sehr überwiegende Menge der Belegstellen aus der alten christlichen Literatur über die Märtyrer, deren Leiden und Verehrung gehört entschieden der lateinischen Kirche an; hier haben wir die Mehrzahl der Märtyrer, sowie den am meisten ausgebildeten Cultus derselben und den weitgreifendsten Einfluß der Confessoren in der Frage der Wiederzulassung der lapsi zu suchen. Die griechische oder morgenländische Kirche liefert zu diesem Capitel ein weit geringeres Material.

Literatur. *Lactantius*, De mortibus persecutorum, besonders c. 7—13, ed. *Bauldri*. Utrecht 1693 und öfter. *Eusebius*, Hist. Eccles. VIII und IX. *C. Kortholt*, De persecutionibus ecclesiae primaevae. Jena 1660, dann Kiel 1689; teutsch: Beschreibung der zehn großen Verfolgungen. Hamburg 1698. Derselbe, Paganus obtrectator. Kiel 1698. *C. Sagittarius* (in Verbindung mit seiner oben genannten Schrift: De cruciatibus martyrum), De natalitiis martyrum in primitiva ecclesia. Jena 1678, vermehrt herausgegeben von J. A. Schmidt 1696. *Ruinart*, Acta primorum martyrum, 2. Ausg. Amsterdam 1713 fg.; dann wieder von Gallura, Augsburg 1802 in 3 Theilen. *F. Balduinus*, Commentarius ad edicta veterum principum Romanorum de Christianis. Halle 1727. *Rivin*, De professoribus veteris ecclesiae martyribus. Leipzig 1739. *J. J. Hulderich*, Gentilis obtrectator. Zürich 1744. *Gibbon*, History of the decline and fall of the roman empire. London 1776 fg. in 6 Bänden, dann öfter. *Pabst*, De culpa Christianorum in vexationibus motis a Romanis. Erlangen 1789. *C. D. A. Martini*, Persecutiones Christianorum sub imperatoribus Romanis. Rostock 1802. *G. S. Köpke*, De statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Romanis alterius post Christum saeculi. Berlin 1828. J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1. Bd. 3. Aufl. Bonn 1831. S. 23 fg. A. Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit in den ersten Jahrhunderten der Kaiserherrschaft. Berlin 1847. J. Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen. Basel 1853. H. Thiersch, Politik und Religion im Verhältniß zur Religion (?) unter Trajan. Marburg 1853. H. Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenthums. Leipzig 1856. 1. Bd. A. Vogel, Der Kaiser Diocletian. Gotha 1857.

42c) *Clemens Alexandrinus*, Strom. IV. p. 596.

§. 30. Die Quellen des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung.

Was für die Gemeinden, deren Verfassung und Leitung Recht war, bestand Anfangs in den mündlichen und schriftlichen Ueberlieferungen, welche sich im Laufe der Zeit modificirten und erweiterten, aber zunächst nicht in speciellen und formell sanctionirten Gesetzbüchern. Außer auf die von den Aposteln überkommene Gewohnheitspraxis als Gewohnheitsrecht berief man sich selbstverständlich im engsten Zusammenhange damit auf das alte Testament, aus welchem, wenn auch unter mehrfachen Aenderungen und allegorischen Umdeutungen, viele Rechtsbestimmungen oder andere Satzungen auf die Verfassung des christlichen Gemeinlebens angewandt wurden. Dazu kamen die später zu einem neutestamentlichen Kanon zusammengestellten Sendschreiben der Apostel und apostolischen Männer, sowie der späteren Kirchenväter und der Synoden. Kirchenrechtliche Collectaneen aus diesem Material machten in ihren, ursprünglich griechisch geschriebenen Epistolae canonicae, welche auch andere Namen führen, um 260 der Bischof Dionysius von Alexandria und der Bischof Gregorius Thaumaturgus, um 306 der Bischof Petrus von Alexandria. Der eigentliche erste bekannte Anfang solcher Rechtsbücher mit principiell juristischer Form liegt in den unter dem Namen des Clemens Romanus verbreiteten apostolischen Constitutionen vor, welche in ihren 6—8 ersten Büchern griechisch und auf dem Boden der griechischen Kirche als διαταγαί oder διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων verfaßt sind. Ihre ersten 6 Bücher enthalten im Geiste des Judenchristenthums die Rechtsgewohnheiten und Ordnungen der morgenländischen Kirche des dritten Jahrhunderts und sind während des 4. Jahrhunderts zu rhetorischen Abhandlungen überarbeitet. Sie haben in ihrer Gesammtheit weder die Anerkennung allgemeiner Synoden noch sonst ein allgemein gültiges Ansehen erlangt, sondern sind nur in einzelnen Bestandtheilen und in einzelnen Provinzen des römischen Reiches als Rechtsquellen benutzt worden und zwar unter fortwährenden Modificationen. Dazu kommen die apostolischen Kanones, κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, welche auch andere Namen tragen, und aus den apostolischen Constitutionen, den Synodaldecreten wie anderen Grundlagen während des 4. Jahrhunderts, vorzugsweise in der griechischen Kirche, wo eine derartige literarische Thätigkeit weit mehr als in der lateinischen blühte, allmälig erwachsen sind. Sämmtliche jetzt noch vorhandenen 85 Kanones finden sich als Rechtsquellen der griechischen Kirche nachweisbar zuerst bei Johannes Scholasticus im 6. Jahrhundert vor.

Literatur. Die Concilienacten in ihrer Drucklegung bei Mansi u. A. Der Abdruck der apostolischen Constitutionen und der apostolischen Kanones bei Cotelerius T. I. p. 437 seq. Ein besonderer Abdruck des griechischen Textes der Constitutionen von C. G. Uelzen. Schwerin 1853. — *K. Hase*, De jure ecclesiastico commentarius historicus. Leipzig 1828. 1. Thl. *M. E. Regenbrecht*, De canonibus apostolicis. Breslau 1828.

D. Krabbe, Ueber Ursprung und Inhalt der apostolischen Constitutionen. Hamburg 1829. Derselbe, De codice canonum, qui apostolorum nomine circumferuntur. Göttingen 1829. J. S. v. Drey, Ueber die Constitutionen und Kanones der Apostel. Tübingen 1832. J. Bunsen, Hippolytus. Bd. 1. S. 418 fg. *P. de Lagarde*, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Leipzig 1856. Die Hand- und Lehrbücher des Kirchenrechts. Eine vollständige Literatur (bis 1839) bei G. B. Winer, Handbuch der theologischen Literatur. 2. Bd. 3. Ausg. Leipzig 1840. S. 1 fg.

§. 31. Der Unterschied zwischen dem Klerus und den Laien.

Zwar hatte nach Ausweis der Evangelien Christus von seinen Jüngern gefordert, daß sie sich unter einander als „Brüder" betrachten sollten, und in der apostolischen Zeit ragten nur die Apostel und einige andere Männer unter den übrigen empor, nicht durch die Attribute eines formellen Amtes, sondern durch ihre Stellung zu Jesu und durch ihre thatsächlichen Leistungen. Erst im 2. Jahrhundert finden sich Spuren von einem besonderen priesterlichen Stande, einem *κλῆρος* (nämlich *τοῦ θεοῦ*) oder ordo, im Unterschiede von dem *λαός*, den *λαικοί* oder der plebs. Man trug mehr und mehr die alttestamentliche Priesterwürde auf diejenigen über, welche in den christlichen Gemeinden vorzugsweise die religiösen Functionen verrichteten, und je stärker die Gemeinden wurden, desto mehr dergleichen Verrichtungen waren erforderlich, desto mehr nahmen sie besondere und eigens dazu vorgebildete Personen in Anspruch, desto mehr mußten sich diese naturgemäß von anderen Christen unterscheiden, ein Unterschied, welcher sich durch die jetzt aufkommenden, im 3. Jahrhundert sehr allgemein vollzogenen Weihen noch mehr befestigte [43]). Sind die Testamenta duodecim patriarcharum [44]) im 2. Jahrhundert entstanden, und ist der Brief des Polykrates an Victor [45]) echt, so wäre bereits damals ein sehr selbstbewußtes christliches Priesterthum vorhanden gewesen. Im 3. Jahrhundert war dieser hierarchische Stand entschieden ausgebildet, und Laien durften nur noch mit Bewilligung des Klerus geistliche Reden halten [46]), was übrigens schon damals selten geschah, während gewisse Acte wol ausschließlich von jenen verrichtet wurden. Uebrigens scheinen die Laien über diesen Zustand, über sogenannte hierarchische Ueberhebung damals noch wenig oder gar nicht geklagt zu haben; denn die Stellung der Priester war ihnen gegenüber durchaus nicht drückend, der heidnischen Obrigkeit und dem heidnischen Volke gegenüber sehr verantwortungsvoll und materiell noch wenig einträglich. Der Priesterstand hatte weder die Mittel noch die Lust, gegen die Gemeindemitglieder mit gewaltsamen Executionen einzuschreiten; seine Amtsverwaltung beruhte vorzugsweise auf der freiwilligen Anerkennung einerseits, auf einer patriarchalisch volksthümlichen Ausübung andererseits. Unter außergewöhnlichen Umständen, namentlich in Zeiten schwerer Verfolgungen, wo der regelmäßige Gang der Verwaltung unterbrochen wurde, trat von selbst die frühere Unterschiedslosigkeit des allgemeinen Priesterthums wieder vielfach hervor, das regelmäßige Aufrücken aus einer hierarchischen Stufe ward nicht inne gehalten, nicht blos Bischöfe, sondern auch Laien setzten Ausnahmen durch, namentlich waren es die Confessoren aus dem Laienstande, welche den Klerikern selbst in den wichtigsten Verrichtungen, wie den Sacramenten, sofern schon von solchen die Rede sein kann, Concurrenz machten [47]). Im 2. Jahrhundert konnte Niemand ohne ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Laien in die Gemeinde aufgenommen oder von ihr ausgeschlossen werden, kein Priester oder Bischof ein Amt bekleiden. Erst am Ende des 3. Jahrhunderts begann das Laienelement sich von diesen Rechten zurückzuziehen und im Besonderen die Wahl der Bischöfe den Gemeindegeistlichen wie den benachbarten Bischöfen zu überlassen [48]). Von einer aus Laien zusammengesetzten Vertretung der Gemeinde neben dem Priesterstande hat man keine sicheren Zeugnisse, und es war wol auch kein Bedürfniß dazu vorhanden.

§. 32. Das Synodalwesen.

Kirchliche Synoden finden sich zuerst um 160—170 in Kleinasien erwähnt, und zwar aus Anlaß der montanistischen Streitigkeiten, welche man auf diese Weise beizulegen suchte [49]). Sie sind sicherlich vorzugsweise nicht aus der Nachahmung der Amphyktionenversammlungen, welche damals noch stattfanden [50]), oder der politischen Landtage, sondern aus dem inneren Bedürfniß der Kirche entstanden, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß jene Convocationen theilweise als äußerliche Vorbilder gedient haben. Die von Tertullian [51]) aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts erwähnten regelmäßigen Synoden hat man wahrscheinlich in Griechenland zu suchen. Im Verlaufe des 3. Jahrhunderts wurden dergleichen theils regelmäßige, theils außerordentliche, in den einzelnen Provinzen zusammentretende kirchliche Versammlungen immer häufiger, zunächst mehr im Morgenlande als im Abendlande, und auf diese Weise die Grundlage wie die höchste entscheidende Instanz der Verwaltung und der Entscheidung in streitigen Fällen. Sie fanden mit Ausnahme der außerordentlichen jährlich ein bis zwei Mal in jeder kirchlichen Provinz statt, welche meist mit der politisch-administrativen zusammenfiel. Zwar tagten auf ihnen zuweilen auch Presbyter und Confessoren mit, aber als regelmäßige, ordentliche Mit-

43) Namentlich unterscheidet Clemens Romanus in seiner Epist. I. c. 40 Priester, Leviten und Laien. 44) *Nitzsch*, De testamm. XII. patriarch. p. 19. 45) Bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 24, 1. 46) *Eusebius* l. c. 6, 19. Constitutt. Apostt. 8, 32.

47) *Irenaeus*, 4, 20. *Tertullian*, De Baptismo c. 17. *Origenes*, In Joann. T. I. p. 3. Derselbe, De oratione c. 28. J. Bunsen, Hippolytus. Bd. 1. S. 489. 48) *Cyprian*, Epist. 6. §. 5; 31. §. 5; 55. §. 6; 59, §. 1; 68. §. 6. *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 43. 49) Ebenda 5, 16. 50) *Pausanias* 10, 8. 51) De jejuniis c. 13.

glieder constituirten sich nur die Gemeindevorsteher, die Bischöfe, letztere im Unterschiede von den Presbytern aufgefaßt. Sie stimmten nicht als Beauftragte ihrer Gemeinden, etwa nach deren Instructionen, sondern in ihrer persönlichen Auctorität und nach Apostelgesch. 15 in der Kraft des heiligen Geistes [52]). Trotzdem hielten sich die Synoden noch nicht für infallibel, und die vermöge des Charakters der Oeffentlichkeit nicht selten zahlreich sie umstehenden Laien mischten sich nach Umständen in die Entscheidung ein. Auch wurde es wol mit der Verbindlichkeit der Beschlüsse, welche nur für die betreffende Provinz galten und keinen weltlichen Arm zur Seite hatten, nicht immer streng genommen, da die ganze Kirchenverfassung wesentlich noch auf der freien Zustimmung beruhte. Uebrigens theilten sich, wie die einzelnen Bischöfe und Gemeinden, so die Synoden der einzelnen Provinzen in beglaubigten Briefen ihre Ansichten und Beschlüsse mit [53]), wodurch die Einheit der Grundsätze in der Verwaltung und Jurisdiction ebenso wesentlich wie die sichere Verbreitung von Nachrichten im Allgemeinen gefördert ward.

Literatur. Die Concilienacten. Die Schriften über die allgemeine Geschichte der Concilien, z. B. von Hefele. Ueber den Ursprung der Kirchenversammlungen, in dem Magazin für Kirchenrecht und Kirchengeschichte. Leipzig 1778. Stück 2. S. 479 fg. W. L. C. Ziegler, Pragmatische Darstellung des Ursprungs der Synoden und der Ausbildung der Synodalverfassung, in Henke's Neuem Magazin für Religion I, 125 fg.

§. 33. Die Bischöfe und Metropoliten.

Die zweite Periode findet den Zustand der apostolischen Zeit vor, in welcher den größeren Gemeinden wol überall Collegien von Aeltesten vorstanden, während in kleineren vielleicht nur ein einziger Vorsteher fungirte und alle Amtsgeschäfte versah. Aus der Mehrzahl der Aeltesten ragten vor Allem die Apostel hervor, welche in der Apostelgeschichte (Cap. 15) ausdrücklich von den Presbytern unterschieden werden. Wo demnach ein Apostel weilte, war er das natürliche Oberhaupt des Presbyteriums, wenn auch nicht gerade unter dem Namen eines ἐπίσκοπος, und wie er, so behauptete auch mancher apostolische Mann, wie Barnabas, Apollos und andere, sofern Apostel nicht anwesend waren, eine solche hervorragende Stellung. Wo nun ein solcher Einzelne, sei es durch das apostolische oder evangelistische Ansehen, sei es durch seine Gaben und Verdienste, in dieser superioren Stellung, ein primus inter pares und noch mehr war, da bezeichnete man ihn seit dem 2. Jahrhundert vorzugsweise als ἐπίσκοπος, während das unter ihm stehende Collegium den Namen der πρεσβύτεροι aus der apostolischen Zeit beibehielt, wo beide Namen noch vielfach promiscue gebraucht wurden, obgleich sich nicht leugnen läßt, daß vielleicht schon damals der erstere, eben weil nicht den Mitgliedern des Collegiums, sondern dem Einen in oder neben ihm beigelegt, einen höheren Rang bezeichnete. Indessen nennt Irenäus die Bischöfe, d. h. die obersten Gemeindevorsteher, noch oft πρεσβύτεροι [54]), und noch Hieronymus spricht von der ursprünglichen Gleichheit beider. Justin der Märtyrer nennt den Obervorsteher παρεστώς [55]). Waren kleinere Gemeinden als Filiale mit einer größeren, namentlich Landgemeinden mit einer Stadtgemeinde oder bedeutenderen παροικία (Parochie) verbunden und mit ihren Presbytern dieser untergeordnet, so mußte sich um so mehr die Nothwendigkeit eines Oberleiters ergeben, zumal wenn dieser den kleineren Gemeinden die Presbyter setzte oder schickte. Es ist auch von Landbischöfen, χωρεπίσκοποι, die Rede; allein diese mußten sich bald den benachbarten Stadtbischöfen unterstellen, und nur in Afrika, wo ihre Zahl bedeutend war, erhielten sie sich eine Zeit lang in gleichem Range mit diesen, wenn auch meist nicht in gleicher realen Geltung.

In den, freilich ziemlich räthselhaften, Briefen des Ignatius [56]) ist der Bischof auf das Bestimmteste von den Presbytern unterschieden und diesen wie der Gemeinde als erhabenes Haupt gesetzt [57]). Den Episkopat betrachtet der Verfasser als den von Gott bestellten Repräsentanten der Kirche; dem Bischofe sollen die Christen wie Christo, den Presbytern wie den Aposteln gehorchen. Nur fragt es sich, ob diese tendenziösen Documente, wenn echt, bereits factisch bestehende Zustände, welche sich darnach bereits in mehren Gemeinden müßten gebildet haben, abspiegeln, oder ob sie, wie man aus den dringenden Ermahnungen schließen kann, solche Zustände allgemein erst hervorrufen wollen. Die unzweifelhaft echten Briefe des Bischofs Cyprian, welcher 258 als afrikanischer Bischof starb, zeigen den Episkopat in einer noch mehr gesteigerten Würde; der Bischof ist ihnen gemäß der Nachfolger der Apostel, der Stellvertreter Christi, welcher alle Kleriker zu weihen, aber auch den Rath der Presbyter zu hören hat. Ein Bischof soll dem anderen im Range gleich stehen, eine These, welche Cyprian unverkennbar den Ansprüchen der römischen Bischöfe entgegenstellt und deren Forderung mit wenigen factischen Ausnahmen im 3. Jahrhundert noch der Wirklichkeit entspricht, zumal die einzelnen Bischöfe sich damals noch nicht auf ihre Sprengel beschränkten, sondern mit Briefen, Reisen und auf andere Weise in andere Sprengel eingriffen und sich als eine brüderliche Gesammtheit von Gleichen, als die collective Vertretung der Kirche betrachteten. Indem sie sich so meist gegenseitig stützten, erhöhten sie ihr eigenes Ansehen, besonders seitdem sie im 2. Jahrhundert sich zu Synoden vereinigten und durch dieses Organ das Kirchenregiment principiell und thatsächlich in die Hand nahmen. Indessen war noch am Ende des 3. Jahrhunderts die Wahl oder Einsetzung eines Bischofs ausschließlich durch seine benachbarten Amtsgenossen nicht

52) *Cyprian*, Ep. 54. §. 5. 53) *J. R. Kiesling*, De stabili primitivae ecclesiae ope literarum communicatoriarum connubio. Leipzig 1745.

54) Z. B. Advers. haeret. 4, 36; 5, 2; ep. ad Victorem bei *Eusebius*: Hist. Eccl. 5, 24. 55) Apolog. I. c. 65. 56) Starb 116. 57) Vergl. besonders ad Trallan. c. 3 und ad Smyrn. c. 8.

durchgesetzt, da hierbei die Gemeinden, beziehungsweise die Presbyter, welche sich nicht überall ohne Widerstreben der höheren Instanz unterordneten, vielfach ihren mitwirkenden Einfluß geltend machten. Dagegen war es wol in diesem Zeitpunkte überall Sitte, daß ein neuer Bischof nicht mehr wie früher durch die Presbyter, sondern durch die Nachbarbischöfe unter Handauflegung, Gebet und anderen Acten geweiht wurde. Von den Bischöfen, welche schon Tertullian[58]) papae, Gregorius Thaumaturgus[59]) πάπαι ἱεράτατοι nennt, hatten bereits einzelne reichliche Einkünfte und einen bedeutenden kirchlichen Hofstaat, namentlich in der großen und reichen Gemeinde Alexandria; auch liegen einzelne Beispiele von Stolz und Herrschsucht vor, welche man z. B. dem Paulus von Samosata zum Vorwurf machte.

Es war der natürliche Gang der Entwickelung, daß, wie bereits im Anfange die Bischöfe der größeren Städte, beziehungsweise der von Aposteln gestifteten Gemeinden thatsächlich über den Bischöfen der kleineren standen und diese sich ihnen meist unterstellten, so später die Bischöfe der größten Gemeinden oder Städte, wenn auch zunächst erst thatsächlich und in freier Anerkennung, den Vorrang vor den übrigen behaupteten, ein Primat, welcher sich von selbst auf diejenigen Bischöfe übertrug, welche in großen politischen Metropolitanstädten weilten und den Vorsitz auf den Synoden führten. Analog den administrativen kaiserlichen Provinzialgouverneuren traten bereits am Anfange des 3. Jahrhunderts, wenn nicht schon am Ende des 2., diese kirchlichen Metropoliten besonders in den morgenländischen Sprengeln hervor und brachten so die übrigen Bischöfe der Provinz, beziehungsweise ihrer ἐπαρχία, in ein wenn auch nicht hierarchisch drückendes Verhältniß der Abhängigkeit von ihrem Amte. Doch ragten auch im Abendlande schon lange vor Constantin Rom und zum Theil Karthago als solche Primatsitze hervor[60]) und wirkten hier durch diese aristokratische Stellung in noch stärkerer Weise als im Orient für die wachsende Einheit und Sicherheit der Kirche.

Die größte derartige Eparchie im Abendlande war Rom, wo die hier nicht weiter zu erörternden Verhältnisse sich höchst günstig für dieses Resultat gestalteten. Zwar gesteht Irenäus[61]) dem römischen Stuhle einen gewissen Vorzug und Ehrenvorrang zu, weil hier die apostolische Tradition am reinsten fließe; aber im Passastreite am Ende des 2. Jahrhunderts weist er die Anmaßung des Bischofs Victor entschieden zurück, wie dies nicht blos die kleinasiatische Kirche that, welcher er Vorschriften machen wollte, sondern auch Cyprian von Karthago[62]), welcher im Uebrigen ebenfalls die thatsächlichen Verhältnisse in Rom anerkennt. Origenes[63]) erklärt sich sehr stark dagegen, daß Petrus allein der Fels sei, auf welchen der Herr seine Kirche habe gründen wollen; vielmehr „λέλεκται τῷ Πέτρῳ καὶ παντὶ Πέτρῳ," und die nachfolgende Zeit beweist in noch stärkerem Grade, wie entschieden das Morgenland gegen Roms Ansprüche protestirt. Hier war Jerusalem durch die früher geschilderten Ereignisse von dem Range der ersten Gemeinde herabgestiegen, und hoch über diese Muttergemeinde erhoben sich durch Größe, Reichthum, Einfluß die beiden Metropolitan-, später Patriarchensitze von Alexandria und Antiochia.

Literatur. Walo Messalinus (Salmasius), De episcopis et presbyteris contra Petavium (welcher als päpstlicher Anhänger die römische Behauptung vertreten hatte, daß die ἐπίσκοποι von allem Anfange an über den πρεσβύτεροι gestanden haben sollen). Leyden 1641. *D. Blondel*, Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris. Amsterdam 1646. (Gegen Blondel.) *H. Hammond*, Dissertationes IV, quibus episcopatus jura ex S. S. et antiquitate adstruuntur. London 1651. *F. Lücke*, Ecclesia apostolica p. 106 seq. 1813. R. E. Kist, Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1832. Bd. 2. Stück 2. R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, 1837. S. 171 fg. (Gegen Rothe.) F. C. Baur, Ueber den Ursprung des Episkopats. Tübingen 1838.

§. 34. Die Presbyter, Diakonen und anderen niederen Kirchenbeamten.

Was unsere meisten Handbücher der Kirchengeschichte über die Stellung der Presbyter anführen, ist zum größten Theil den Schriften Cyprian's, also der afrikanischen Kirche, entnommen. Darnach wurden sie — im 3. Jahrhundert — daselbst durch den Bischof, welcher sie in allen wichtigen Dingen mit rathen und wirken lassen sollte, zwar erwählt, konnten aber von der Gemeinde zurückgewiesen werden. Andererseits liegen Thatsachen zu der Annahme vor, daß ihre Ernennung auch von der Gemeinde ausging und dem Bischofe die Bestätigung zustand. Sie verrichteten im Anfange der Periode sicherlich noch vielfach nicht blos geistliche Functionen, was am Ende derselben, wo der Umfang der rein kirchlichen Thätigkeit sehr gewachsen war, wahrscheinlich ausschließlich stattfand, zumal im Laufe derselben sich ihre förmliche Weihe und somit Aussonderung aus dem Laienstande vollzogen hatte. — Nächst unterhalb der Presbyter[64]) folgten die Diakonen, welche im Anfange der Periode sicherlich nur das waren, was ursprünglich in dem Namen liegt, nämlich kirchliche Gemeindediener, welche im Auftrage des Bischofs und der Presbyter, auch der Gemeinde, die Kranken besorgten, die Almosen vertheilten, die äußere Zurüstung zum Cultus, etwaige Sendungen u. s. f. vollzogen. Allmälig verrichteten einzelne Diakonen auch liturgische Acte und hielten selbst Predigten. Man kennt auch von Seiten der Presbyter

58) De pudicitia c. 13. 59) Epist. canonica I. 60) Vergl. Ziegler, Gesch. der kirchlichen Verfassungsformen S. 79 fg. Doch beruht der Primat von Karthago wol fast lediglich auf der persönlichen Eigenschaft seiner Bischöfe. 61) Adv. haer. 3, 3, 2. 62) Z. B. in De unitate ecclesiae c. 3; Epp. 52, 25; 71. 63) Ad Matth. 16, 18.

64) Entweder aus πρεσβύτερος (presbyter) oder aus praepositus, wahrscheinlich aus jenem ist das spätere „Priester" entstanden.

Klagen, daß sie, durch den Bischof ernannt, sich über dieselben erhoben oder zu erheben suchten. Es scheint hieraus hervorzugehen, daß sie bereits während dieser Periode durch ihre Ordination, Weihe, Vorbildung und Verrichtung in den Klerus einzutreten begannen. Da nach dem Vorbilde der Gemeinde zu Jerusalem nicht mehr als sieben Diakonen — wahrscheinlich auch nicht überall durch den Bischof, sondern vielleicht hier und da noch durch die Laiengemeinde oder die Presbyter — gewählt wurden, so setzte man da, wo diese Zahl nicht ausreichte, als nächste Stufe unter ihnen *ὑποδιάκονοι*, subdiaconi ein, welche noch entschieden zu den sogenannten niederen Ordnungen gehörten. Außerdem treten bereits im 3. Jahrhundert folgende untergeordnete, aber in sich abgestufte Classen vom niederen, dem eigentlichen Priesterstande nicht angehörigen kirchlichen Gemeindebeamten auf [65]): *ψάλται*, Vorsänger; *ἀναγνῶσται*, Vorleser im Gottesdienste; *ἐξορκισταί*, Beschwörer bei der Taufe, in Krankheitsfällen u. s. w., wo sie zur Austreibung der bösen Geister, der Teufel mitwirkten; *ἀκόλουθοι*, Nachfolger, wahrscheinlich den Bischof und andere höhere Kleriker als Diener begleitende Personen; *πυλωροί*, ostiarii, Thürsteher, welche die Thüren zu öffnen und zu schließen, Unbefugte nicht einzulassen hatten. Ferner finden sich hier und da im Dienste der kranken und armen Frauen und Töchter sogenannte Witwen, welche wol in der That meist wirkliche Witwen waren, und Diakonissen, welche man als Jungfrauen wird betrachten müssen, doch fast nur auf Grund von Zeugnissen aus der lateinischen Kirche. Innerhalb des Morgenlandes zeichnete sich schon früh die Kirche von Alexandria durch ein zahlreiches und vielgegliedertes Personal von Priestern und niederen Beamten aus. — Den Lebensunterhalt empfingen alle diese kirchlichen Personen, vom Bischof bis zum untersten Diener, in der zweiten Periode fast nur aus freiwilligen Gaben der Gemeinde, sofern ihre persönlichen Einnahmen aus eigenem Vermögen nicht ausreichten. Der regelmäßige Zehnt, welchen das alte Testament für die Cultusbeamten vorschreibt, wurde, wie die ebenda vorgeschriebenen Primitien von Früchten, Thieren u. s. f., wahrscheinlich nur erst an einzelnen Orten und in gewissen Fällen erhoben, obgleich der Priesterstand mehr und mehr darauf hinarbeitete und sein Bedürfniß sich in steigendem Grade herausstellte [66]).

Literatur zu §. 30—34. *L. E. du Pin*, De antiqua ecclesiae disciplina. Paris 1686. Cöln 1691; Mainz und Frankfurt a. M. 1788. J. H. Böhmer, Entwicklung des Kirchenstaats der ersten drei Jahrhunderte. Halle 1718, dann 1733. W. K. L. Ziegler, Pragmatische Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsformen in den ersten sechs Jahrhunderten. Leipzig 1798. G. J. Planck, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlichen kirchlichen Gesellschaftsverfassung 1. u. 2. Bd.: Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung im römischen Staate von der Gründung der Kirche bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts. Hanover 1803 und 1804. J. H. M. Ernesti, Kirchenstaat (Kirchenverfassung) der drei ersten Jahrhunderte. Nürnberg 1830. J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus im Geiste der Kirchenverfassung der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1825, dann 1842. Die Lehrbücher der Geschichte des Kirchenrechts. G. B. Winer, Handbuch der theol. Literatur.

65) Die meisten derselben bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 43.

66) Constitutt. apostt. II, 25. *Origenes*, In numeros XI, 1. Ziegler, Die Einkünfte des Klerus in den ersten drei Jahrhunderten, in Henke's Neuem Magazin. Bd. 4. S. 11 fg. Vergl. *F. Münter*, Primordia ecclesiae Africanae p. 63.

§. 35. Die Einsiedler und Mönche. Antonius und Paulus von Theben.

Die christliche Askese hatte sich bis zur Decischen Verfolgung aus der Gesellschaft noch nicht zurückgezogen; wer einer strengeren Enthaltsamkeit als die übrigen Christen pflegte, lebte noch mit diesen in Gemeinschaft und ging im Uebrigen seinem gewerblich-socialen Berufe nach, oder zog sich nur auf gewisse Zeit in die Einsamkeit zurück, wie dies der Prophet Elias und der Täufer Johannes gethan hatten. Selbst als die Bedrängniß unter Decius ausgebrochen war, lebten die meisten Asketen gleich den Therapeuten noch in der Nähe der Städte und Dörfer und standen mit deren Einwohnern in vielfachem Verkehr; nur einzelne von ihnen suchten damals als *ἐρημῖται* oder *μοναχοί* entlegenere Orte auf und lebten in der Einsamkeit der Wüste, wie dies zuerst in Aegypten geschah, dem Geburtslande dieser „christlichen Philosophie," deren Anhänger bald zu großen Scharen heranwachsen sollten [67]). Der Vater der neuen, in der Zukunft für die ganze Kirche so einflußreichen Richtung ist der heil. Antonius. Von reichen Aeltern geboren, welche ihm ein großes Erbtheil hinterließen, nahm er einst das Wort Christi vom reichen Jünglinge tief zu Herzen, schenkte um 270 seine Habe den Armen und machte zu seiner Wohnung ein Grab, dann die Ruine eines Castells auf dem Gebirge, um den Versuchungen des Teufels zu widerstehen, welcher nach seinen Visionen oder nach der Schilderung seiner Biographen bald in der Gestalt eines üppigen Weibes, bald als ein entsetzliches Ungeheuer ihm nahte. Oft hörte man von Fern sein wildes Geschrei, oft fand man ihn ohnmächtig daliegend. Als 311 die Nachricht von der Verfolgung durch Maximinus ihm zu Ohren kam, verließ er seine Einöde und erschien zu Alexandria in einem abenteuerlichen Aufzuge, welcher bei der Menge ein ungeheures Aufsehen erregte. Furchtlos nahm er sich der Verfolgten an, besuchte sie tröstend und Gaben spendend in ihren Gefängnissen, sprach ihnen an den Gerichtsstätten bei der Inquisition und Tortur Muth ein, und kein Heide wagte sich an ihm zu vergreifen. Sein Ruhm wuchs schnell bis zu dem höchsten Gipfel, seine wunderliche Frömmigkeit fand immer mehr Nachfolge; zahlreiche Scharen zogen ihm in die Wüste nach, wo er der Leiter ihrer Askese wurde. Indessen mußten sie hier nicht blos Gebete und Fasten halten, sondern auch Arbeiten verrichten, um die Armen zu

67) Dionysius Alexandrinus bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 42.

unterstützen. Oft brachte er mehre Nächte hinter einander schlaflos zu; meist aß er nur Brod und Salz, nicht selten erst an jedem dritten Tage, und schämte sich, daß er es nicht dahin bringen könnte, ganz ohne Nahrung zu leben. Ohne Zweifel besaß der Sonderling eine sehr große Willenskraft, mit welcher er sicherlich viele Traurige getröstet und Zwiespältige versöhnt hat, aber er soll auch das Unmögliche möglich gemacht, Kranke geheilt, Teufel ausgetrieben haben. Seine Gebete wurden oft, aber nicht immer, von Gott erhört; seine Gelehrsamkeit war nicht weit her. Da vernahm er, daß es ein Anderer, Paulus von Theben, in der Askese und ihrer Wirkung noch weiter als er gebracht hätte. Dieser war seit der Decischen Verfolgung ebenfalls in die Wüste gegangen und hatte hier, in der Nähe des ägyptischen Thebens, 90 Jahre lang, ohne daß Jemand von ihm etwas gesehen und gehört hätte, ausschließlich von Wasser und den Früchten einer Dattelpalme als Einsiedler in strenger Andacht und Enthaltsamkeit gelebt. Antonius machte sich auf den Weg und besuchte ihn 340, fand ihn aber bereits im Sterben [68]). Zurückgekehrt, verlegte er seinen Aufenthalt tiefer in die Wüste hinein, um der zudringlichen Neugierde und der überschwänglichen Verehrung zu entgehen, obgleich er wissen mußte, daß die Steigerung der Askese nur ein um so größerer Reiz für die Menge wurde, ihn zu sehen. Hier baute er sich sein Brod selbst und kam nur zuweilen an die Oeffentlichkeit, wenn er sich gedrungen fühlte, Werke der Barmherzigkeit zu üben und für den orthodoxen Glauben zu eifern, bis er endlich 105 Jahre alt 356 starb, um als Stifter einer Frömmigkeit dazustehen, welche, wenn durchgeführt, die Menschheit sammt der Christenheit vernichtet haben würde, wie sie wenig genützt, aber durch die Meinung einer aparten äußerlichen, selbstgewählten Moralität als einer Gott vor Allem wohlgefälligen Tugend, durch unverständigen Fanatismus gegen Andersdenkende, durch Verachtung der Gelehrsamkeit, durch Förderung des finstersten Aberglaubens viel geschadet hat. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die alten Nachrichten über ihn voll von frommen Fabeln sind, aus welchen den Thatbestand rein herauszuschälen unmöglich ist.

§. 36. Die gottesdienstlichen oder heiligen Orte (Kirchen) und deren Ausschmückung.

Während *ἐκκλησία* in der apostolischen Zeit blos die Gemeindeversammlung bedeutet, wird es im 2. Jahrhundert auch auf den Versammlungsort übergetragen. Es ist zweifelhaft, ob in diesem Jahrhundert bereits besondere gottesdienstliche Locale vorhanden gewesen sind; man könnte es aus einer Stelle bei Tertullian [69]) schließen. Abgesehen von solchen zweifelhaften Belegstellen weiß man, daß die Christen in Privathäusern zusammenkamen, wie besonders Dionysius von Korinth [70]) in seinem Briefe an die Römer berichtet. Man hat sich selbstverständlich diese oft nur interimistisch auf einige Stunden hergerichteten Räume als höchst einfach zu denken; sie enthielten nur Sitzplätze und einen oder einige Tische, aber keinen Altar und vor Allem keine Bilder, da man streng auf die Befolgung des alttestamentlichen Verbotes hielt, die Gottheit in irgend einer sichtbaren Abbildung zu ehren, da dies strafwürdiger Götzendienst sei. Indessen kommt doch vielleicht schon am Ende des 2. Jahrhunderts hier und da ein erhöhter Raum vor, welchen man mit seinem Zubehör, namentlich dem dort befindlichen Tische, *βῆμα* nannte. In Zeiten der Verfolgung dienten auch abgelegene Oertlichkeiten, Felsenschluchten, Ruinen, Gräber u. s. w. als Versammlungsorte. Im 3. Jahrhundert, wo die Gemeinden gewachsen und wohlhabender geworden sind, treten mit Bestimmtheit mehre besondere gottesdienstliche Gebäude, selbst schon in großem Umfange und in kunstreicherer Form auf, für welche vor Allem der jüdische Tempel in Jerusalem zum Vorbild diente [71]). Solche Gebäude, seit Diocletian in größerer Zahl, nannte man *προσευκτήρια, κυριακά* [72]), dominica (plur. von dominicum), zuweilen auch schon *ἐκκλησίαι*, seit Constantin *ναοί* und templa, nie aber fana oder delubra. Auch theilte man sie bereits in bestimmte Abschnitte, wiederum nach Maßgabe des jüdischen Tempels, namentlich in das *ἁγίασμα*, das Heilige, wo die Masse der Laien mit den Katechumenen und lapsi Platz nahm, und in das *βῆμα* oder den chorus, einen etwas erhöhten Ort im Hintergrunde, welcher dem Allerheiligsten im jüdischen Tempel entsprach und den Abendmahlstisch, die *τράπεζα*, mensa sacra, sowie die Sitze (*καθέδρα, θρόνοι*) für die Geistlichen enthielt, welche wahrscheinlich von hier aus ihre Ansprachen an die Gemeinde hielten. In dieser Weise beschreibt z. B. Eusebius [73]) die Kirche in Tyrus, neben welcher die bereits erwähnte nicomedische als eins der bedeutendsten Beispiele im Morgenlande bekannt ist. Bilder, seien es flache oder erhabene in Skulpturarbeit, wurden im 3. Jahrhundert ebenso wenig wie vor und nach geduldet. Nur bei Häretikern, z. B. den Manichäern, finden sich im 3., selbst schon im 2. Jahrhundert an öffentlichen Orten angebrachte Bilder. Indessen bedienten sich auch schon die orthodoxen Christen auf Siegeln, auf Sarkophagen, an den Wänden der Katakomben, später zuweilen selbst in Kirchengebäuden gewisser Sinnbilder, namentlich des einfachen Kreuzeszeichens, des guten Hirten, des Lammes mit der Fahne, der Böcke, der Fische und der Fischer (als *ΙΧΘΥΣ*), des Schiffes, des Ankers, des Hahnes, des Löwen, der Taube, der Lyra, des Phönix, der Palme. Dergleichen in Kirchengebäuden anzubringen sah man als eine bedenkliche Neuerung an [74]). Auch dienten in gewissen Zeiten oder unter gewissen Umständen dem christlichen Gemeindegottesdienste

68) *Hieronymus*, Catal. vir. illustr. c. 88 oder Vita Pauli Eremitae. *Athanasius*, Vita S. Antonii, Opp. T. II. p. 450 seq. *Sozomenus*, Hist. Eccl. I, 12. 13. 69) De idololatria c. 7. 70) Bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 23.

71) Bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 8, 1. 2. 72) Woraus „Kirche" entstanden ist. 73) Hist. Eccl. 10, 4. 15 seq. 74) Concil. Illiber. c. 36 (lat. Kirche). *Epiphanius*, Epist. ad Joann. Hieros. T. II. p. 317.

Begräbnißplätze (*κοιμητήρια*), die Grabeshöhlen, die sogenannten Katakomben, welche als Beerdigungsorte für Christen wie für arme Heiden, namentlich aus Rom und Neapel, weniger aus dem Morgenlande, bekannt sind[75]).

Literatur. *Ciambini*, Vetera monumenta. Rom 1743. 3 Bde. *Jaculius*, Christianarum antiquitatum specimina. Rom 1752. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. Grüneisen, Von den Ursachen und Grenzen des Kunsthasses in den drei ersten Jahrhunderten, im Kunstblatt 1831. Nr. 28 fg. F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst. Weimar 1847—1851. Derselbe, Evangelischer Kalender 1850 fg., in vielen Abhandlungen. Die allgemeinen Werke über Kunstgeschichte, namentlich von Schnaase und Kugler. Die speciellen Werke über christliche Archäologie und Kunstgeschichte. Die Werke über den christlichen Kirchenbau resp. über die Geschichte der Architektur überhaupt, in neuester Zeit von Lübke und Lützow. — Alle vorgenannten literarischen Arbeiten wissen aus der Zeit von 70—312 wenig bestimmte Data beizubringen; ihr gesichertes Material beginnt erst mit der folgenden Periode, von welcher indessen Rückschlüsse auf die vorhergehende gemacht werden dürfen.

§. 37. Die heiligen Zeiten. Die Feier von Wochentagen. Die Sonntagsfeier. Das Epiphanien-, Weihnachts-, Himmelfahrts-, Pfingst- und namentlich Osterfest.

Wie für den Bau, die Einrichtung und Benutzung der Gotteshäuser, so wurde auch für die religiösen Handlungen in ihnen und außerhalb derselben im Wesentlichen die alttestamentliche Ordnung zu Grunde gelegt, wenn auch unter manchen Modificationen je nach dem besonderen Zwecke der Andacht und der Individualität des kirchlichen Sprengels. Bei den vollständigeren und regelmäßigen Gottesdiensten, namentlich an den Sonntagen, wurden Abschnitte aus dem alten Testamente, aus den apostolischen Sendschreiben, aus Märtyreracten und anderen hoch und heilig gehaltenen Documenten vorgelesen, worauf in der Regel die Homilie oder Predigt folgte, welche meist von dem Bischofe gehalten wurde. Die griechische Kirche zeichnete sich vor der lateinischen durch eine weit größere Zahl oratorisch begabter und gebildeter Redner aus, wie sich dies Verhältniß auch in den auf die Nachwelt gekommenen Aufzeichnungen von Predigten erweist. Vor, zwischen und nach den Lectionen, Predigten und anderen Acten legte man den Gesang alttestamentlicher Psalmen ein; es entstanden aber auch schon jetzt bestimmt nachweisbar aus der Mitte der christlichen Kirche doxologische und andere Hymnen, welche beim Gottesdienste auch in der Form von Wechselgesängen auftraten, und deren ältester bekannter der alexandrinischen Kirche angehört[76]), in welcher überhaupt das ganze Kirchenwesen mit Einschluß des Cultus am frühesten die weiteste Ausbildung erfuhr. Eine hervorragende Production hymnologischer Cultuselemente weist die syrische Kirche auf, in welcher besonders Bardesanes nach dieser Richtung hin thätig und hochverdient war[77]). — Ebenfalls nach alttestamentlicher Tradition hielt man in dem Privatleben und in den Wohnhäusern womöglich die drei täglichen Gebetsstunden fest, während man die gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen gern in die Morgenstunden, bei Verfolgungen in die nächtliche Zeit verlegte. Den hohen Festen ging oft eine Vigilie voraus.

Von den Wochentagen beging man, wenn auch nicht allgemein, den Mittwoch und Freitag als halbe gottesdienstliche Tage, indem man zwar wol meist keine großen Versammlungen hielt, aber bis Nachmittags 3 Uhr zum Gedächtniß des Leidens Jesu fastete und damit eine entsprechende Andacht verband. Während die lateinische Kirche hierin mit der griechischen übereinstimmte, machte sie mehr wie diese auch den Sonnabend oder Sabbath als einen Fasttag geltend. Letzterer wurde, wie man voraussetzen darf, bei den Judenchristen regelmäßig als ein ganzer kirchlicher Tag gefeiert; aber er hatte diese Bedeutung am Anfange dieser Periode auch noch in vielen anderen Kreisen. Der Sonntag wird als Auferstehungstag des Herrn seit dem 3. Jahrhundert allgemein voll und festlich begangen, aber nicht als Trauer- und Fasttag, sondern als ein Fest der Freude, auch noch nicht mit den späteren strengen Verboten der Arbeit und des socialen Verkehrs[78]).

Unter den Jahresfeiern tritt in der griechischen Kirche seit dem Ende des 3. Jahrhunderts das Epiphanienfest (*ἑορτὴ τῆς ἐπιφανείας* oder *ἐπιφανίας, τα ἐπιφάνια*) am 6. Jan. auf, aber nicht als Gedächtnißtag der drei Weisen aus dem Morgenlande oder der sogenannten heiligen drei Könige, sondern als Tag der Geburt und zugleich der Taufe Christi[79]), von welchen später die Geburt auf den 25. Dec. verlegt wurde. Wichtiger und namentlich für das Verhältniß der griechischen zur lateinischen Kirche bedeutungsvoll ist das Osterfest (das *πάσχα* mit der *παρασκευή*), als die Feier des Todes und der Auferstehung Jesu, an welche sich im 3. Jahrhundert, in oder vor der Zeit des Origenes[80]), das Pfingstfest (*πεντηκοστή*, der funfzigste Tag nach Ostern) als Erinnerung an die Ausgießung des heiligen Geistes, und vielleicht in derselben Zeit das

75) Hieronymus beschreibt (In Ezech. c. 40) den Eindruck, welchen er als Knabe in den Katakomben zu Rom empfangen habe. Wahrscheinlich existirten sie als Christengräber schon vorher.

76) *Clemens Alexandrinus*, Paedagogus III, 12. 77) *A. Hahn*, Bardesanes Gnosticus Syrorum primus hymnologus. Leipzig 1819. K. Buhl, Der Kirchengesang in der griechischen Kirche bis auf Chrysostomus, in der Zeitschrift für histor. Theol. 1848. Heft 2. 78) *Justinus Martyr*, Apolog. I. c. 65. *Tertullian*, Apologet. c. 16. *C. C. L. Franke*, De diei dominici apud veteres Christianos celebratione. Halle 1826. F. Liebetrut, Der Tag des Herrn. Berlin 1837. F. W. Rücker, Vom Tage des Herrn. Erlangen 1889. 79) *Jablonsky*, De origine festi nativitatis Christi, dissertat. I. §. 7, in seinen Opp. T. III. p. 328 seq. J. K. L. Gieseler in der Hall. Lit.-Zeitung. 1823. S. 836. 80) Contra Celsum Opp. T. VIII. p. 392 bei *de la Rue*.

Fest der Himmelfahrt Jesu als eine allgemeinere Sitte angeschlossen zu haben scheint. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts begingen die meisten kleinasiatischen Gemeinden den Tag der Einsetzung des heiligen Abendmahles durch Christus als Pascha am 14. Tage des jüdischen Monats Nisan, wovon sie den Namen der Quartodecimaner erhielten, während die lateinische Kirche den Todestag Jesu am folgenden Freitage als dies paschae (oder paschatis) feierten. Als um 160 Polycarpus aus Kleinasien nach Rom kam, besprach er sich über diese Differenz mit dem dortigen Bischofe Anacletus [81]), ohne jedoch zu einer Einigung zu kommen, da jeder die Observanz seiner Kirche festhielt. Aber auch in Kleinasien selbst bestanden über die Zeitbestimmung Differenzen; Quartodecimaner waren besonders die Christen von Laodicea, denen mit Rom und Alexandria andere dortige Gemeinden um 170 widersprachen. Laodicea berief sich auf das 4. Evangelium und schien mit christlicher Sitte jüdische Elemente zu verbinden [82]), und auf seiner Seite standen namentlich die kleinasiatischen Bischöfe Polycarpus und Polykrates [83]), ebenso der Bischof Melito von Sardes [84]), wogegen der ebenfalls asiatische Bischof Claudius Apollinaris die Richtigkeit der in Laodicea und anderwärts befolgten Praxis anfocht [85]). Als der römische Bischof Victor um 196 alle, namentlich kleinasiatischen, Gemeinden, welche es mit Laodicea hielten und bei dem wechselnden Tage blieben, für ausgeschlossen aus der Kirchengemeinschaft erklärte, erregte er durch dieses anmaßende und lieblose Vorgehen einen großen Unwillen, selbst in vielen Theilen der lateinischen Kirche, vorzugsweise aber in der griechischen, wo er nur bei den Bischöfen von Palästina und Korinth Zustimmung fand, und obgleich sie im Laufe des 3. Jahrhunderts fast allgemein die römische Gewohnheit annahm, so wirkte doch in ihr das Verfahren Victor's als eine Warnung vor den römischen Ansprüchen und als der erste bedeutende Keim der zukünftigen weiteren Trennung zwischen beiden großen Gebieten. — Der Osterfeier ging schon im 2. Jahrhundert eine Zeit des Fastens vorher, welche in verschiedenen Sprengeln eine verschiedene Dauer hatte und später den Namen der Quadragesima erhielt, weil man c. 40 Tage lang fastete. In den meisten kleinasiatischen Gemeinden wurde vor der Annahme der römischen Praxis als Beschluß der Fasten am Abend des 14. Nisan das sogenannte *πάσχα σωτήριον* in Verbindung mit einer Agape gefeiert, zwar unter Anschluß an die jüdische Ueberlieferung, aber zugleich als fröhliches Erlösungsfest. In anderen Gemeinden beging man unter Umwandlung des Festes der (ursprünglich jüdischen) „Woche" in ein Jahresfest am Sonnabend nach dem ersten Frühlingsvollmonde die Auferstehung Christi als *πάσχα ἀναστάσιμον* und die voraufgehende Woche als Leidenswoche. Die Berechnung des Ostersonntages nach dem Mondlaufe und in Rücksicht auf die jüdische Feier, mit welcher man nicht zusammentreffen wollte, geschah noch lange nach verschiedenen Grundsätzen.

Literatur zum Osterfeste und zu den Paschastreitigkeiten. *G. Daniel*, De la discipline des Quartodecimans pour la célébration de la Pacque, in seinem Recueil de divers ouvrages philosophiques, théologiques et historiques, Paris 1724, p. 473 seq. *C. A. Heumann*, Vera descriptio priscae contentionis inter Romam et Asiam de vero paschate, in seiner Nova sylloge dissertationum I. p. 156 seq. *J. L. Mosheim*, De rebus Christianis ante Constantinum Magnum p. 435 seq. A. Neander, Kirchenhistor. Archiv, 1823. Heft 2. S. 90 fg. Derselbe, Kirchengeschichte I, 2. S. 518 fg. F. W. Rettberg, Die Passastreitigkeiten, in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1832. Stück 2. J. K. L. Gieseler, Studien und Kritiken, 1833. Heft 4. Schwegler, Der Montanismus. Tübingen 1841. S. 191 fg. F. C. Baur, Die kanonischen Evangelien S. 334 fg. F. Piper, Geschichte des Osterfestes. Berlin 1845. K. L. Weitzel, Die Passahfeier der ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848. Derselbe, Zur Passahfeier der ältesten Kirche, in den Studien und Kritiken, 1848. Heft 4. (Gegen Weitzel) C. F. Baur in den Theologischen Jahrbüchern, 1848. Heft 2, und A. Hilgenfeld ebenda 1849. Heft 2. Steitz, Differenz der Occidentalen und Kleinasiaten, in den Studien und Kritiken, 1856. Heft 4. (Gegen Steitz) C. F. Baur in den Theologischen Jahrbüchern, 1857. Heft 2, und A. Hilgenfeld ebenda 1857. Heft 4. S. 523 fg. Derselbe, Der Passastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt. Halle 1860. Baur hatte behauptet, der Passastreit, beziehungsweise die Art, wie die meisten Kleinasiaten das Passa feierten, zeuge gegen die Echtheit des 4. Evangeliums; denn dieses setze die Abendmahlsfeier Christi auf einen anderen Tag als die Kleinasiaten, wogegen Hilgenfeld geltend macht, daß gerade das 4. Evangelium gegen die Quartodecimaner angeführt worden sei.

§. 38. Die heiligen Zeiten. Die Abendmahls- und Tauffeier. Die kirchliche Mitwirkung bei der Eheschließung und bei dem Begräbniß. Die Märtyrerfeste.

Jede oder fast jede gottesdienstliche Feier schloß bereits im 2., noch regelmäßiger im 3. Jahrhundert mit dem heiligen Mahle, welches meist *εὐχαριστία* hieß, aber auch andere Namen hatte und sowol in den Frühstunden als auch in den Abendstunden gefeiert wurde. In dem letzteren Falle, jedoch nicht immer [86]), war besonders während des 2. Jahrhunderts mit ihm noch die Agape verbunden, welche, ein von den Wohlhabenderen den Aermeren geleisteter Liebesdienst, wegen des

81) Ein Brief des Irenäus bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 23—25. 82) Ebenda 4, 26. Chronicon paschale, ed. *Dindorf*. T. I. p. 12 seq. 83) Brief desselben bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 24. *Eusebius*, Hist. Eccl. 5, 23—25. *Tertullian*, De praescript. haeret. (im Appendix) c. 53. *Socrates*, Hist. Eccl. 5, 21. 84) *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 26. 85) Fragmenta in dem Chronicon paschale, praefat. 6 et 7.

86) *Justinus Martyr*, Apolog. I, 85.

abendlichen und nächtlichen Charakters sich den Augen der Heiden zu entziehen pflegte und deshalb bei diesen Anlaß zu mancherlei Beschuldigungen und Anklagen auf Unsittlichkeiten bot [87]). Brod und Wein betrachtete man noch nicht als den wahren, noch viel weniger als den wirklichen Leib und als das wirkliche Blut Christi, sondern nur als die Sinnbilder derselben; doch kam bereits im 2. Jahrhundert die Vorstellung auf, daß diese Elemente in geheimnißvoller Weise von dem Logos durchdrungen wären. Als Wirkung des Genusses wurde zwar selbstverständlich die Vergebung der Sünden betrachtet, aber fast noch mehr trat dabei der Glaube auf, daß dadurch die Auferstehung des Leibes bezweckt würde, wie denn bereits im 2. Jahrhundert die Eucharistie vielfach als ein Mysterium, als ein arcanum behandelt wurde, namentlich in der Wirkung auf die Gläubigen. Man unterschied, etwa bald nach 150, die *λειτουργία τῶν κατηχουμένων* von der *λειτουργία τῶν πιστῶν* und knüpfte besonders an die letztere eine gewisse Geheimnißthuerei. Indessen kannten oder betrachteten auch damals manche Kirchenlehrer das Abendmahl noch nicht als ein Mysterium oder als ein zauberhaft wirkendes Gnadenmittel, namentlich Justinus der Märtyrer [88]). Auch erklärten sich gegen diese Auffassung Marcion und Montanus, wie man aus einer Stelle bei Hieronymus sieht [89]). Brod und Wein, letzterer meist mit Wasser gemischt, wurden durch die Diakonen an die Anwesenden, selbst Kinder, wenn sie getauft waren, vertheilt, auch Abwesenden, namentlich Kranken, in das Haus getragen. Von dem Brode nahm man etwas mit heim, um davon an jedem Morgen vor dem Frühstück zu genießen [90]). Mit Abendmahlswein gefüllte und mit frommen Trinksprüchen bezeichnete Fläschchen wurden den Todten mit in die Gräber gegeben [91]), wie denn seit dem 3. Jahrhundert, wahrscheinlich schon früher, bei der Abendmahlsfeier nicht blos des Todes Jesu, sondern aller Todten, namentlich der Blutzeugen, aber außer diesen auch der abwesenden Lebenden gedacht wurde.

Die Taufe, welcher als Vorbereitung für Erwachsene resp. für übertretende Heiden Unterricht, Fasten und Gebet voraufging, wurde wie im 1., so im 2. und 3. Jahrhundert auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bei dreimaligem, vollständigem Untertauchen unter das Wasser vollzogen, und nur bei Kranken, welche diese Procedur nicht vertragen konnten, wurde die Besprengung (baptismus clinicorum) angewendet. In den Fällen der Gesundheit zog man dem Täuflinge ein weißes Kleid an. Der Kindertaufe erwähnt Origenes [92]) als eines in seiner Zeit alten Herkommens, wogegen sich noch Tertullian [93]) gegen sie als eine unzulässige Neuerung erklärt. Schon in dieser Periode ließen sich Viele in dem Glauben an eine um so sicherere Vergebung aller Sünden erst im späten Alter, beziehungsweise erst kurz vor dem Tode taufen, in welchem Falle also die Taufe nicht als die feierliche Aufnahme in die Christenheit, sondern als ein magisches Gnadenmittel galt, welches durch sich selber wirke. Dennoch wurde andererseits die heilige Handlung nicht als vollständig hinreichend zur Erlösung vom Bösen betrachtet, sofern sich mit ihr der auch in anderen Fällen angewendete besondere Zauberact des Exorcismus, d. i. der Teufelaustreibung, wahrscheinlich schon am Ende des 2. Jahrhunderts, mit ihr verband, eine Gewohnheit, welche wol vorzugsweise daraus entstand, daß übertretende Heiden ihren Aberglauben abschworen, ein Ritus, welchen Kinder nicht selbst verrichten konnten. Starben Katechumenen als Märtyrer, so galt diese Bluttaufe als Ersatz der Wassertaufe. Dagegen wurden in einem Theile der griechischen wie in der afrikanischen Kirche Ketzer, wenn sie reuig zurückkehrten, noch einmal getauft, während es im Allgemeinen als Princip galt, daß die Taufe nur einmal vollzogen werden könne. Namen wurden dabei wol meist nur dann den Täuflingen beigelegt, wenn Heiden übertraten, und zwar gewöhnlich biblische, vorzugsweise apostolische, überhaupt neutestamentliche. Auch treten im 2. Jahrhundert, noch mehr im 3., Pathen oder Zeugen (*ἀνάδοχοι*, sponsores u. s. w.) auf, bei Erwachsenen als Bürgen ihrer ehrlichen Absicht, bei Kindern als Bürgen ihrer christlichen Erziehung, aber auch als bezeugende Theilnehmer. Schon am Ende des 2. Jahrhunderts standen mit der Taufe außer dem Exorcismus auch andere Acte in Verbindung, namentlich die Handauflegung (*χειροθεσία*) und die Salbung mit dem *χρίσμα*. Als später, zunächst und besonders im Abendlande, die hiermit verbunden gedachte übernatürliche Ertheilung der Geistesgaben zu einem ausschließlichen Rechte des Bischofs wurde, trennte sich von der Taufe diese Firmung oder Firmelung (auch consignatio genannt) als eine besondere Ceremonie [94]). Wie die innere Entwicklung des Cultus und der damit zusammenhängenden dogmatischen Vorstellungen, so wirkte auch die Ausbreitung des Christenthums und der vermehrte Uebertritt wesentlich auf den besonderen Taufact ein. So konnte man selbstverständlich in kalten Ländern nicht wie in wärmeren die Taufe zu allen Zeiten unter freiem Himmel vollziehen. Man taufte, von diesen Localitäten abgesehen, damals vorzugsweise nur zu Ostern, Pfingsten und Epiphanias.

Die Vollziehung der Ehe als ein hochwichtiger Act konnte nicht außerhalb der kirchlichen Einwirkung und Weihe stehen bleiben. Schon im 2. Jahrhundert zeigten Bischöfe das Vorhaben einer Eheschließung der Gemeinde im öffentlichen Gottesdienste an, und hier und da mag

87) Constitt. apostt. II, 28. 88) Apolog. I, 65. 89) Ad Galat. 6, 6. Vergl. die Streitschriften von Schelstrate und Tentzel 1678 fg. *Frommann*, De disciplina arcana. Jena 1833. *R. Rothe*, De disciplina arcana. Heidelberg 1841. 90) Justin der Märtyrer, Apolog. I. c. 65. *Tertullian*, Ad uxor. II, 5. J. Bunsen, Hippolytus I, 504. 91) Die Schriften über die Katakomben, besonders in Rom. 92) Comment. in ep. ad Roman. V, 9. Constitt. apostt. VI, 15. 93) De baptismo c. 18, wo er sich auch gegen das Aufschieben der Taufe ausspricht. *G. Wallii* Historia baptismi infantum, latine vertit *J. L. Schlosser*. Bremen 1748 und Hamburg 1753.

94) *Tertullian*, De corona militis. Derselbe, Adv. Marcionem. Derselbe, De baptismo c. 7.

auch bereits damals eine religiöse Weihe dabei vollzogen worden sein, obgleich die Ehe noch nicht als ein besonderes Sacrament galt[95]). Schon ward indessen für Christen überhaupt das Eingehen einer zweiten Ehe nach dem Tode des ersten Ehegatten oder nach der Scheidung von ihm gemisbilligt, z. B. von Athenagoras[96]), wogegen jedoch der Pastor Hermae (griechisch geschrieben von einem griechischen Christen) auftritt[97]). Während die Montanisten, doch wol nur in baldiger Erwartung des Weltendes und somit des Aufhörens aller Menschen auf der Erde, überhaupt jede Ehe verboten, fingen Andere, wie Tertullian[98]), bereits an, jede, auch die erste Priesterehe zu misbilligen.

Noch näher lag die Ausstattung des Todes, beziehungsweise der Beerdigung, mit religiösen Ceremonien. Wie der Glaube an die Auferstehung des Leibes, wenigstens in einer mysteriösen und übernatürlichen geistigen Form, dem bei den Heiden üblichen Verbrennen entschieden ein Ende machen mußte, so veranlaßte er auch Gebete und andere Andachtsübungen für die Entschlafenen, und zwar unter Versammlung der ganzen Gemeinde oder eines Theiles derselben und besonders unter Theilnahme der Priester und Kirchendiener, welche öffentliche Fürbitte, mehr oder weniger in förmlicher Liturgie, thaten. Reichere spendeten am Beerdigungstage ihrer Lieben den Aermeren Gaben, was sich an den wiederkehrenden Jahrestagen erneuerte, und wofür von den Aermeren wie von Anderen Fürbitten gethan wurden, der Keim für die späteren Todtenmessen. — Ein besonders ausgedehnter und bedeutungsvoller Cultus knüpfte sich an den Tod der Märtyrer, deren Todestage im Turnus der Jahre von den einzelnen Gemeinden, denen sie meist lebend als Mitglieder angehört hatten, im Falle eines größeren Rufes der Gefallenen auch in größeren Kreisen, selbst in ganzen Sprengeln und Landeskirchen, schon im 2. Jahrhundert zahlreich und feierlich, womöglich über ihren Gräbern, begangen wurden, eine Sitte, welche besonders seit der Decischen Verfolgung an Ausdehnung gewann. Aber man betrachtete auch von jetzt ab diese Todestage der Märtyrer überwiegend als ihre Geburtstage (*γενέθλια*, natalitia, nämlich zum Himmel) und verband damit weltliche Lustbarkeiten[99]). Wie die Lebenden für die Todten mit Erfolg beten zu dürfen glaubten, so meinte man auch, daß die Todten, hauptsächlich die Märtyrer, bei Gott besonders wirkungsvolle Fürbitten, namentlich zur Vergebung der Sünden, einlegen könnten[1]). Indessen liegen keine Beweise vor, daß vor Constantin die Todten von den Lebenden angerufen worden wären.

Literatur. Im Allgemeinen die bei G. B. Winer im Handbuche der theolog. Literatur 3. Ausg. 1. Bd. Leipzig 1838. S. 449 fg. und S. 621 fg. angeführten Schriften, welche sich auf alle hierher gehörigen Verhältnisse beziehen. Im Besonderen: F. Brenner, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente von Christus bis auf unsere Zeiten. Bd. 1—3 (Taufe, Firmung, Eucharistie). Bamberg und Frankfurt a. M. 1818—1824. J. W. Höfling, Das Sacrament der Taufe. Erlangen 1846. *G. Calixtus*, De conjugio clericorum. Helmstädt 1631. A. Theiner, Die Einführung der gezwungenen Ehelosigkeit bei den Geistlichen. Bd. 1. S. 69. *C. Sagittarius*, De natalitiis martyrum. Jena 1678, dann wieder edirt von Schmid, Jena 1696. Die Werke über christliche Archäologie von Bingham, Augusti u. A. J. C. W. Augusti, Die Feste der alten Christen. Leipzig 1817—1820. 3 Bde.

95) Abele im Magazin für Kirchenrecht. Bd. 1. S. 261 fg. 96) *Πρεσβεία* c. 28. 97) Lib. I. Mandat. IV, 4. 98) Ad uxor. I, 7. 99) *Gregorius Thaumaturgus*, Opp. ed. *Voss.* Mainz p. 312.

1) So die (griechische) Epistola encyclica der Kirche von Smyrna bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 15. *Origenes*, Exhortatio ad martyres c. 50.

§. 39. Die judenchristliche Sekte der Nazoräer und Ebioniten.

Durch den mit der Einnahme von Jerusalem beendigten ersten jüdischen Krieg und den von Bar Chochba angestifteten, von den Römern ebenfalls blutig niedergeworfenen Aufstand des fanatischen Judenvolkes kamen die im Geiste des Petrus, des Jacobus, des Johannes und anderer unmittelbaren Jünger Jesu geleiteten, vorzugsweise palästinensischen judenchristlichen Gemeinden in eine wesentlich andere Lage, theils zu den Römern, von welchen sie Anfangs immer noch für Juden gehalten und deshalb gleich diesen gemaßregelt wurden, theils zu der Bewegungspartei der den Römern feindseligen Juden, namentlich Bar Chochba's, welcher sie hart verfolgte, da sie sich dem Kampfe gegen die Römer nicht anschlossen[2]), theils zu den Paulinischen, beziehungsweise heidenchristlichen Gemeinden, welche sich noch bestimmter als früher im Gegensatze zu dem Judenchristenthume fortbildeten und aus diesem schon deshalb viele Elemente an sich zogen, weil dessen Stellung politisch und social unhaltbarer geworden war, sodaß von jetzt ab seine Anhänger zur entschiedenen Minorität innerhalb des Christenthums wurden[3]). Schon um 107 sonderte sich von den palästinensischen Judenchristen, deren Mehrheit sich den Paulinischen Grundsätzen bis zum förmlichen Uebertritt näherte, eine Fraction ab, welche streng auf die Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes und namentlich auf die Beschneidung hielt, und im Besonderen Christum nicht als ein göttliches Wesen, sondern als den menschlichen Sohn Joseph's und der Maria hinstellte. Ihre Bekenner wurden, wie schon früher von den Juden alle Christen, so von den übrigen Christen in der Folge theils als Ebioniten, אֶבְיוֹנִים, bezeichnet, ein Name, welcher wol ursprünglich den Christen von den Juden beigelegt worden war; theils nannte man sie Nazoräer oder Nazaräer, ein Namensunterschied, bei welchem es schwer ist, auch einen Wesensunterschied festzustellen.

2) *Justinus Martyr*, Apolog. I, 31. 3) Nach *Eusebius*, Hist. Eccl. 4, 5 hatte die Gemeinde von Jerusalem resp. Palästina bis auf die Zeit von 132 fg. 15 Bischöfe *ἐκ περιτομῆς*, später aber keine solchen mehr.

Justin der Märtyrer[4]) unterscheidet von denjenigen Judenchristen, welche das Mosaische Gesetz — dieses jedoch auch nicht in allen Theilen, namentlich nicht im Opferdienste — nur für sich beobachteten, eine besondere Partei oder Richtung, welche das Gesetz als nothwendig für jeden Christen, also auch für die Convertiten aus dem Heidenthume erachtete. Während er die ersteren als seine berechtigten Glaubensbrüder anerkennt, obgleich in seiner Umgebung das Gesetz nicht allgemein für nothwendig gehalten wurde, spricht er der anderen Richtung den heilsamen oder heilskräftigen Glauben ab. Zur Zeit des Irenäus hatte sich die Sachlage schon wesentlich anders gestaltet; er ist der erste christliche Schriftsteller[5]), welcher die judenchristliche Richtung als Ebioniten, diese als Ketzer bezeichnet und von ihnen aussagt, daß sie in der Christologie wie Cerinth und Carpocrates dachten, als Evangelium nur den Matthäus brauchten und den Paulus als einen Abgefallenen betrachteten. Nach einem römischen Berichte bei Hippolytus[6]) lehrten sie, daß der Mensch durch des Gesetzes Erfüllung gerechtfertigt werde, wie auch Jesus ebendadurch die Rechtfertigung erlangt und Messias geworden sei. Origenes[7]) redet von *Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι* und *Ἐ. διττοί*, nämlich den Nazoräern und den eigentlichen Ebioniten, von denen die letzteren den Pharisäismus festhielten. Während er an einer anderen Stelle[8]) die Ebioniten mit Blinden vergleicht, stimmt mit ihm Eusebius[9]) darin überein, daß zweierlei Ebioniten, beide im Gegensatz zu dem über sie fortgeschrittenen allgemeinen Kirchenglauben, zu unterscheiden seien, die einen, welche Christum für den Sohn der Maria und Joseph's hielten, die anderen, welche lehrten, daß er von der Jungfrau Maria und dem heiligen Geiste geboren, zwar als ein überirdisches, aber nicht als ein göttliches Wesen zu verehren sei. Auch Epiphanius[10]) setzt die Nazoräer und Ebioniten ohne Weiteres unter die Häretiker.

Es kommt hierbei besonders die Entscheidung über die neuerdings wieder von der tübinger Schule angeregte, eben so wichtige als interessante Frage in Betracht, ob die von Justinus, Origenes, Hippolytus und Anderen erwähnten Ebioniten und Nazoräer, entweder beide Fractionen, sofern sie sehr wenig unterschieden sind, wie es wahrscheinlich ist, oder nur die einen oder die anderen, sofern man den Unterschied als erheblich faßt, als die rein bewahrte Continuität der von Christus und seinen unmittelbaren Schülern begründeten Glaubensgemeinschaft aufzufassen habe, welche nach 70, besonders in der Mitte des 2. Jahrhunderts, als Gegensatz der Paulinischen Richtung und als zurückgebliebene Minderheit in die Position einer Sekte gekommen sei, wie dies von der tübinger Schule mehr oder weniger entschieden behauptet wird, sodaß in der That Paulus Stifter des seitdem als katholisch oder orthodox geltenden Christenthums wäre, oder ob jene judenchristliche Richtung zu dem, als was sie im 2. Jahrhundert erscheint, erst durch eine zum Judenthum rückschreitende Entwicklung geworden sei. Ist es wenig wahrscheinlich, daß die urchristliche Gemeinde von Jerusalem resp. Pella, welche bis in das 2. Jahrhundert von den Juden als Nazoräismus oder Ebionitismus in einem Spottnamen bezeichnet wurde und mit dem Judenthume nachweislich in der entschiedensten Feindschaft lebte, sich zu dessen Wesen zurückgebildet oder ihm im Laufe der Zeit genähert haben soll, so sprechen auch viele Aeußerungen Christi in den drei ersten Evangelien, sowie echte Paulinische Briefe dafür, daß die Christen von Jerusalem und die aus ihnen hervorgehenden Gemeinden nur ein reformirtes, durch die Aufnahme Jesu von Nazareth als des Messias erfülltes Judenthum sein wollten, mit welchem das Paulinische oder heidenchristliche immer entschiedener in Gegensatz trat. Zwar stellt die Apostelgeschichte die Petriner und Pauliner als geeinigt auf wesentlich Paulinischem Universalismus dar; aber die 15 beschnittenen Bischöfe von Jerusalem widersprechen dieser Darstellung für die Muttergemeinde mit starken Gründen. Trotz dieses Unterschiedes von dem Judenchristenthume steht auch der Paulinismus bis in das 2. Jahrhundert auf jüdischer oder judenchristlicher Unterlage insofern, als seine ganze theologische Anschauung, seine religiöse Diction, seine Literatur und Bildung, seine Cultusgrundlage, seine Gemeindeverfassung alttestamentlich, jüdisch und demnach, wenn man will, judenchristlich ist, obgleich freilich andererseits nicht die jüdische, sondern die griechische Sprache durchgreifend das Organ seiner Mittheilung und Verständigung, wie seiner Predigt und Propaganda ist. Seine Hauptvertreter, wie Paulus, Apollos, Barnabas und Andere, sind bis in das 2. Jahrhundert, so viel man weiß, ohne Ausnahme gewesene Juden, und erst seit der Mitte dieses Jahrhunderts erscheinen als Theologen, Evangelisten, Apologeten u. s. w. in seiner Gemeinschaft auch gewesene Heiden mit griechischer Bildung, und von da ab verschwinden fast plötzlich alle ehemaligen Juden oder Judennachkommen aus dem Christenthum, sodaß dieses jetzt in der theologischen Anschauung, in der philosophischen Argumentation u. s. f. einen wesentlichen anderen, wenn man will, einen heiden- oder vielmehr griechenchristlichen Charakter annimmt. — Noch bis in das 4. Jahrhundert hinein, aber wol nur im Bereiche der morgenländischen, nicht der abendländischen Kirche, werden verschiedene Sekten von Judenchristen bei christlichen Schriftstellern erwähnt.

Literatur. J. C. L. Gieseler, Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv. Bd. 4. St. 2. K. Hase in Winer's und Engelhardt's Journal. Bd. 2. Heft 3. L. Lange, Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte. Leipzig 1826. Bd. 1. A. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1846. 2 Bde. A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850, dann 1857. F. C. Baur, Das Christenthum und die Kirche der drei ersten

4) Contra Tryphonem c. 46. 5) Adv. haeres. I, 26; III, 15. 6) Haeret. refutat. VII, 34. Es steht freilich nicht unzweifelhaft fest, ob Hippolytus der lateinischen oder griechischen Kirche angehört. 7) Contra Celsum V, 61. 65. 8) In Matth. III. p. 733. 9) Hist. Eccl. III, 27. 10) Haer. 30, 17.

Jahrhunderte. Tübingen 1853. Andere Schriften aus der Baur'schen oder tübinger Schule und die Gegenschriften.

§. 40. Sekten von unbestimmtem Charakter, wie die Nicolaiten, Doketen und andere.

Schon an dem betreffenden Orte der ersten Periode ist auf dogmatische und andere Abweichungen hingewiesen worden, welche man wegen der unsicheren Zeitbestimmung für die Quellen, namentlich einige neutestamentliche Schriften, ebenso der zweiten Periode zuweisen kann. Dies gilt zunächst von der falschen φιλοσοφία und γνῶσις, welche in einigen, dem Apostel Paulus nicht mit Sicherheit angehörigen Briefen erwähnt wird, namentlich von den Irrlehrern des Briefes an die Colosser, wo, wie anderwärts, in Verbindung mit verwerflicher Moral um 100 p. Chr. häretische Speculationen über die Erschaffung der Welt, über die genetische Erklärung des Bösen, über den Unterschied des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Gottes u. s. w. im Gange waren, um später in denjenigen bestimmteren Formen aufzutreten, wie sie z. B. für die Gnostiker näher dargelegt werden sollen. So weiß man auch, wie bereits früher erwähnt, nichts Bestimmtes über die in der Offenbarung des Johannes [11]) erwähnten Nicolaiten, deren Zeit und Lehre fast nur Gegenstände der Vermuthung sind, während man wenigstens so viel sicher zu wissen glaubt, daß sie, wenn nicht schon früher, um 100 in Kleinasien vorhanden waren. Die ebenfalls von den meisten christlichen Theologen verworfenen Doketen (δοκῆται, φαντασιάσται, opinarii) treten ungefähr um dieselbe Zeit zuerst auf und sind vielleicht in den Johannesbriefen gemeint [12]). Höchst wahrscheinlich lehrten sie dasselbe, was die späteren, näher bekannten Doketen, welche zum Theil mit Gnostikern zusammenfallen und namentlich den Satz aufstellten, daß Christus als Gott nur zum Schein gelitten habe. Am deutlichsten und wiederholt werden sie zuerst in den Briefen des Ignatius [13]) charakterisirt, nämlich daß sie geglaubt und gelehrt haben: „Ἰησοῦν τὸ δοκεῖν (= δοκήσει oder φαντασίᾳ) πεπονθέναι." — Alle diese Irrlehren beschränkten sich auf die orientalische oder griechische Kirche; wenigstens lassen die alten Nachrichten durch ihr Schweigen darauf schließen, daß sie damals noch der lateinischen fern geblieben sind.

Literatur. *Th. Ittig*, De haeresiarchis aevi apostolici et apostolici proximo. Leipzig 1690.

§. 41. Der Gnosticismus im Allgemeinen.

Das neue Testament erwähnt bereits eine ψευδώνυμος γνῶσις [14]), welche vielleicht mit der ebenda verworfenen φιλοσοφία [15]) identisch ist; allein es fragt sich einmal, ob diese loci dem apostolischen Zeitalter angehören, und dann, in welchem Zusammenhange die hier erwähnten Irrlehren mit der späteren, christlich sein wollenden Gnosis steht, welche als das, was man Gnosticismus zu nennen gewohnt ist, und als eine bedeutungsvolle Macht nachweisbar erst seit Trajan in die Geschichte eintritt [16]). Wenn es eine vergebliche, auf falschen Voraussetzungen beruhende Mühe ist, ein bestimmtes einzelnes Individuum als Urheber des Gnosticismus aufzusuchen, so liegt andererseits auf der Hand, daß die Wurzeln dieser Speculationen weit in die Vergangenheit, nach der griechischen Seite hin bis auf Platon, zurückgehen, und daß ähnliche Erscheinungen schon zu Christi Zeit in der jüdisch-alexandrinischen, später in der neuplatonischen Religionsphilosophie, mit welcher der Gnosticismus ebenso viel Verwandtschaft hat wie mit kabbalistischen, parsistischen und anderen orientalischen, vielleicht selbst buddhistischen Lehren, zu Tage treten. Wenn auch die meisten Neuplatoniker, wie Plotinus [17]), den Gnosticismus bekämpfen, so steht er doch mit ihren Philosophemen und Theologumenen auf derselben Basis; er will verschiedene religiöse Elemente in seiner philosophischen Speculation zu einem universellen System verbinden. Der Platonismus, aus welchem als der alleinigen oder hauptsächlichsten Quelle die Kirchenväter ihn ableiten [18]), repräsentirt in ihm nur ein, wenn auch bedeutendes, Element, neben welchem der orientalische Dualismus und die kabbalistisch-mystische Symbolik ebenso wesentliche Componenten sind. Es herrschte, wie man auch aus anderen Quellen weiß, in dem 1. und 2. Jahrhundert nach Christo und schon kurz vorher, unter den Gebildeten ein sehr weit verbreiteter, mit dem praktischen religiösen Syncretismus ursächlich verbundener Hang zu religionsphilosophischen Speculationen und Grübeleien nicht blos bei Griechen und Juden, sondern auch bei vielen Christen, welche an dem allgemeinen damaligen Zeitbewußtsein Theil nahmen und sich solchen Philosophemen trotz der antiphilosophischen Richtung der Apostel und ihrer Nachfolger aus Bedürfniß hingaben. Dergleichen Geister wollten sich an den einfachen überlieferten Sätzen des neuen Testamentes, an der Form der als Offenbarung auftretenden christlichen Lehre nicht genügen lassen; sie suchten nach einer in ihrem Sinne höheren ideellen Begründung, nach einer sogenannten tieferen Causalität, nach einer speculativen Erklärung für die Entstehung der Welt, für die großen religiösen Vorgänge in ihr, für die Existenz des Uebels, der Sünde und des Bösen, wie schon Tertullian (De praescr. haeret. c. 7) ihr Problem formulirt, für die Erscheinung der

11) 2, 6. 14. 15. 12) 1 Joh. 4, 2; 2 Joh. 7. Vergl. die Commentare dazu. 13) Ad Eph. 7 u. 18; Ad Trall. 9 u. 10; Ad Smyrn. 1—8. Es ist wie anderwärts die kürzere Recension gemeint. Vergl. *H. A. Niemeyer*, De Docetis. Halle 1823. Die Schriften über die Gnostiker. 14) 1 Timoth. 6, 20. 15) Col. 2, 8.

16) Hegesippus bei *Eusebius*, Hist. Eccl. 3, 32; 4, 22. *Clemens Alexandrinus*, Strom. 7, 17. C. C. Tittmann in: De vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quaesitis. Leipzig 1773, leugnet die Existenz gnostischer Spuren im neuen Testament. Vergl. Horn, Die biblische Gnosis. Hanover 1805. F. C. Baur, Die sogenannten Pastoralbriefe. Stuttgart 1835. (Gegen ihn) M. Baumgarten, Die Echtheit der Pastoralbriefe. Berlin 1837. 17) Contra Gnosticos (griechisch geschrieben). 18) Die neueren Ansichten über die Ableitung bei J. C. L. Gieseler, Lehrbuch d. K.-G. 1. Bd. 3. Aufl. S. 149. 150.

moralischen Deterioration und Melioration, nach einer philosophischen Einordnung der Erlösung und des Erlösers in den großen Welt- und Geschichtszusammenhang.

Alle Gnostiker, welche in den nachfolgenden Paragraphen speciell verzeichnet sind, mit Ausnahme der Johannesjünger, wollen Christen sein und das Christenthum in die höhere Sphäre der Erkenntniß erheben. Der Christengott ist ihr oberster Gott, Christus der höchste ihrer Aeonen. Aber ihr oberster Gott fällt vielfach zusammen mit dem Himmel, also mit dem allgemeinen Raum, mit dem umfassenden πᾶν, zum Theil mit dem Licht oder dem Lichtreich, welches ebenfalls nicht selten als eine Localität, wenn auch anderwärts nur als eine Idee erscheint. Neben den höchsten, reinen, heiligen Gott setzen die Gnostiker die ὕλη, die Materie, als den Sitz des Bösen, des Ungöttlichen, als ein Reich oder als eine Sphäre, in welche sich, man weiß nicht wie, die Menschenseelen, diese ursprünglich göttlichen Lichtfunken, verirrt haben oder hinabgefallen sind. Da diese Materie mit dem Bösen nicht von dem obersten Gott geschaffen sein kann, was der christlichen Lehre widerspricht, nach welcher πάντα τὰ ὁρατὰ καὶ ἀόρατα, freilich ursprünglich gut und göttlich, geschaffen worden sind, so gehört dieser mit dem Parsismus nahe verwandte Dualismus zu den Hauptmomenten, durch welche sich der Gnosticismus von dem biblischen, apostolischen und katholischen Christenthum sehr bestimmt unterscheidet, ein Unterschied, welchen freilich der Gnosticismus dadurch wieder einigermaßen zurücknimmt, daß er die Welt und die Materie durch ein von dem obersten Gott in letzter Stufe emanirtes Wesen hervorgebracht, also nicht von Ewigkeit neben Gott gesetzt sein läßt, wie denn, analog hiermit, auch das neue Testament in einzelnen Fällen die ganze Welt nicht direct von Gott, sondern von dem λόγος [19]) oder dem πρωτότοκος υἱὸς τοῦ θεοῦ [20]) erschaffen sein läßt und sich so der gnostischen Lehre von den Mittelwesen annähert.

Die specielle Tendenz aller oder der meisten gnostischen Systeme ist die Lösung des, soll man sagen? selbstgeschaffenen Problems, welches in der Frage besteht, wie die in die böse Welt verirrten, von ihr gefangen gehaltenen, ursprünglich guten, weil göttlichen, Menschengeister wieder zu Gott zurückgeführt oder erlöst werden sollen, eine Frage, vor welcher erst die andere zu beantworten sein würde, warum Gott zugegeben habe, daß diese Seelen gefallen sind, und warum der ungeheure Apparat der Aeonen in Thätigkeit gesetzt werde, um diesen Sündenfall wieder zu rectificiren. Genug, um die Menschen zu erlösen, setzt der Gnosticismus sein oft mehr verwickelndes als entwickelndes, mit dem Heidenthum beginnendes, durch das Judenthum hindurchgehendes, mit dem Christenthum schließendes phänomenologisch-soterologisches Spiel, sein Himmel und Erde umspannendes mythologisches Drama in Scene. Von dem höchsten, an sich verborgenen Gott, dem Herrscher der Christenwelt, emaniren in mehr oder weniger zahlreichen Abstufungen die den Platonischen und Philonischen λόγοι, den orientalischen Ensarkosen, andererseits den christlichen Engeln sehr nahe verwandten oder nachgebildeten Aeonen (αἰῶνες) [21]) oder Mittelwesen zwischen dem höchsten Gott und der Welt, in welche sie eintreten zur Erlösung der Geister, obgleich andererseits die Welt als ihr Geschöpf erscheint. An der Spitze derselben, Gott am nächsten, steht in der Regel Christus, auf der untersten Stufe der Weltschöpfer, der δημιουργός, welchen die meisten Gnostiker mit dem Judengott, mit Jehova, identificiren, sodaß die göttliche Causalität nach Unten hin immer mehr sich abgeschwächt, immer weltlicher, gleichsam immer ungöttlicher wird, bis in der ὕλη selbst böse Geister erscheinen, unter deren Einfluß die Heiden stehen. — Zwar enthalten diese Positionen geistige oder logische Gedanken, aber sie sind ebenso sehr Phantasiegebilde, welche den Gedanken, dem sie als Vehikel dienen sollen, mehr einhüllen als aufhellen; sie gehen oft unvermerkt in bloße Personificationen, in bloße mythologische Larven über, mit denen auch da weiter operirt wird, wo der Gedanke an sich keine Fortentwicklung findet. Wo der reine Gedanke aufhört, bewegt sich das System in Phantasien fort, deren Bilder an einander gereiht werden. Was eine an sich seiende Gedankenbewegung, ein ewiger ideeller Proceß, ein Nebeneinander der logischen Wahrheiten sein soll, wird zu einer willkürlich ausgedachten Geschichte des göttlichen Weltregimentes, nicht anders, als wir es bei den Neuplatonikern gesehen haben. Dieselbe zügellose, phantastisch wilde Methodik zeigt sich in der allegorisch-mystischen Auslegung des alten und neuen Testamentes wie in der Deutung der Vorgänge in der Geschichte Christi, um diese Elemente dem Gnosticismus dienstbar zu machen, welcher zu seiner Rechtfertigung sich vielfach darauf beruft, daß Christus ihm neben dem geschriebenen Buchstaben des neuen Testamentes und der populairen Religionslehre noch eine besondere geheimnißvolle, dem gewöhnlichen Haufen nicht zugängliche Geheimlehre (γνῶσις) überliefert habe, und daß sein Evangelium von den Gegnern fleischlich misverstanden worden sei. Man sieht es den meisten Systemen sofort an, daß sie nicht ein Princip aus sich selbst entwickeln, wenn auch ein willkürlich gesetztes, sondern daß sie die Ideen und Schlagworte der verschiedenen nationalen, religiösen und philosophischen Bildungen gleichsam zu einem Conglomerat zusammenleimen.

Die Moral der meisten Gnostiker erscheint nach den christlichen Quellen, auf welche wir freilich fast ausschließlich angewiesen sind [22]), als eine contemplative, strenge, finstere Askese, besonders bei den späteren, und geht, wie die Gedankenarbeit resp. Phantasie im Allgemeinen auf die Erlösung aus den Fesseln der Materie,

19) Ev. Johannes 1, 1 fg. 20) Coloss. 1, 15 fg. — Als häretisch werden im neuen Testament die μῦθοι καὶ γενεαλογίαι ἀπέραντοι (1 Timoth. 1, 4) und die μωραὶ ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι (Tit. 3, 9) bezeichnet, welche kaum auf etwas Anderes als auf die gnostischen Aeonen zu beziehen sind.

21) Aehnliche Emanationen hat *Aristoteles*, De coelo 1, 9. 22) Außerhalb der christlichen Kreise ist der Gnosticismus auch mit der orthodoxen Lehre verwechselt worden; Haeres. refutat. 9, 18; *Eusebius*, Histor. Eccles. 6, 38.

des Demiurgos, im Besonderen auf eine gewaltsame Ertödtung des Fleisches, der Sinnlichkeit aus, wird aber auch nicht selten, und zwar aus dogmatischer Uebertreibung oder unter dem Vorgeben, die ὕλη zu verachten und das Fleisch zu vernichten, zur Immoralität. Es sollen sogar einzelne spätere Gnostiker das ganze Sittengesetz für ein Werk des untergeordneten Demiurgos, für etwas Geringes, Schlechtes erklärt haben [23]). Ueberhaupt gelten die Vermittelungen durch die intellectuell phantastische Contemplation mehr als die gemüthlichen Vermittelungen des Glaubens und der Liebe. — Die Hauptsitze des Gnosticismus sind Syrien und Aegypten; in der morgenländischen oder griechischen Kirche entsprossen, verläuft seine Geschichte und Entwicklung auch meist auf demselben Gebiete; in das der philosophischen Denkarbeit und den phantastischen Speculationen weniger zugängliche Abendland ist er nur sporadisch eingedrungen, und wo sich hier Gnostiker finden, sind sie der griechischen Kirche entstammt, wie Marcion. Im 3. Jahrhundert verliert er seine frühere Rührigkeit und Expansionskraft und im 6. finden sich seine letzten Spuren, nachdem er höchstens vorübergehend in kleinen Kreisen die Mehrheit der Christen und somit die Herrschaft gewonnen hat. Hier und da ist er von positiv wohlthätiger Einwirkung auf die Entwicklung des Cultus, des Kunstlebens und der Wissenschaft gewesen, namentlich unter dem Hymnologen Bardesanes in Syrien, während seine vorwiegende Bedeutung in der negativen Wirkung besteht, als eine kräftige Häresie die Ausbildung der Katholicität in Lehre, Cultus und anderen Gebieten wesentlich gefördert zu haben.

Es sind verschiedene Methoden angewendet worden, die einzelnen gnostischen Systeme oder Lehren, welche meist nur sehr bruchstückweise bekannt sind, da der orthodoxe Glaube die gnostischen Originalschriften fast sämmtlich vernichtet oder hat verloren gehen lassen, in größere Gruppen zu vereinigen und so in der Darstellung an einander zu fügen. Neander unterscheidet judaisirende und antijüdische; allein die meisten Gnostiker sind antijüdisch, beziehungsweise lassen sie das Judenthum nur als eine sehr niedrige Stufe der Entwicklung gelten, sodaß für die judaisirenden ein unverhältnißmäßig kleiner Raum bleibt. Hase's Kirchengeschichte [24]) führt nach einander syrische, hellenistische, vorzugsweise christliche und ebionitische auf; allein auch diese Rubricirung scheint uns, gleich anderen, nicht zu genügen, sodaß wir im Wesentlichen die zeitliche Aufeinanderfolge zum Princip machen, obgleich auch diese im Einzelnen ihre Schwierigkeiten und Bedenken hat.

§. 42. Der judaisirende Gnostiker Cerinthus.

Das erste dieses Namens einigermaßen würdige gnostische System, von welchem man einige sichere Nachrichten zu haben glaubt, ist dasjenige des Cerinthus, eines Mannes, welcher griechisch redete und griechische Bildung besaß, wenn er nämlich überhaupt als Christ gelten darf. Nach einigen von den wenigen über ihn vorhandenen Nachrichten lebte er um das Jahr 100, man weiß aber nicht mit Bestimmtheit, in welchem Lande. Ihnen zufolge nahm er zwischen dem obersten, dem Christengott, und dem Demiurg, dem Judengott, viele Abstufungen von Aeonen an, unter ihnen Christus als denjenigen, welcher den obersten Gott offenbart hat. Trotz dieser tiefen Stellung des Judengottes soll er dennoch die Beobachtung des jüdischen Gesetzes gefordert haben, sodaß wir in ihm eins von den wenigen Beispielen eines judaisirenden Gnostikers hätten. Auch wird ihm wie dem Papias die Annahme eines tausendjährigen messianischen Reiches zugeschrieben.

Literatur. J. E. Ch. Schmidt, Cerinth, ein judaisirender Christ, in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. Bd. 1. S. 181 fg. *H. E. G. Paulus*, Historia Cerinthi, in seinen Introductionis in N. T. capita selectiora. Jena 1799. A. Neander, Kirchengeschichte. Bd. 1. Abth. 2. S. 671 fg. — Der Hinweis auf die Schriften über die gnostischen Systeme ist hier wie in den folgenden Paragraphen selbstverständlich.

§. 43. Der syrische Gnostiker Saturninus.

Wenn wir auf Cerinthus diesen Vertreter des sogenannten syrischen Gnosticismus folgen lassen, in welchem der Dualismus zwischen dem Reiche des Lichtes und der Finsterniß, zwischen dem Geiste und der Materie, zwischen den guten und den bösen Geistern, der Doketismus und die schwärmerische Askese sehr stark entwickelt sind, demnach auf tiefgreifende parsisch-zoroastrische Einflüsse geschlossen werden darf, so soll durch diese Stellung die Entscheidung über die Frage, ob dem syrischen oder dem alexandrinischen Gnosticismus die historische Priorität zukomme, nicht präjudicirt werden, eine Entscheidung, welche überhaupt schwer zu treffen sein wird. Da alte Nachrichten den Saturninus mit Menander in Beziehung setzen und in seinem Systeme starke Anklänge an die spätere jüdische Theologie hörbar sind, während andererseits sicher zu sein scheint, daß er unter Kaiser Hadrian, 116—138, in Antiochia gelebt hat und aufgetreten ist, so liegt einiger Grund vor, ihn unmittelbar auf Cerinth folgen zu lassen.

Er setzt als uranfängliches Wesen einen guten Gott, den πατὴρ ἄγνωστος, und ihm zur Seite oder neben ihm ein wildes Reich des Bösen, welches von dem σατανᾶς, dem Herrn der Materie, der ὕλη, regiert wird. Nachdem von dem guten Gott das Geistesreich der Aeonen emanirt ist, erstreiten sich die sieben Planetengeister, ἄγγελοι κοσμοκράτορες, an der Grenze der Hyle vom Reiche des Bösen den Weltstoff, woraus sie zur Begründung eines eigenen Reiches die sinnliche Welt formen, in welcher sie das mit einer trüben Erinnerung an den guten Gott begabte Geschlecht der Menschen schaffen. Aber dieses Menschengeschlecht ist zu schwach, um sich geistig zu halten, und geht seinem Untergange entgegen.

---

23) *Clemens Alexandrinus*, Strom. p. 529. *Plotinus*, Contra Gnosticos c. 15. 24) Achte Aufl. 1858.

Zwar sendet ihm Gott zur Hülfe einen göttlichen Lebensfunken, aber diesem stellt der Satan siegreich seine bösen Geister entgegen. Da erweckt der erste von den Planetengeistern, der Judengott, unter den Menschen Propheten, welche indessen auch zu schwach sind, um der Herrschaft des Teufels und seiner Geister zu widerstehen. Endlich kommt aus dem Lichtreiche, um die höher begabten Menschengeister aus der Gewalt des Satans wie des Judengottes zu erlösen, einer der höchsten Aeonen, der *νοῦς*, als Christus in einem Scheinleibe, und theilt als erlösendes Mittel den bisher Gefangenen die Gnosis und das Sittengesetz mit, welches verbietet, alles das zu genießen oder auch nur anzurühren, was den Menschen zum Sklaven der *ὕλη* macht. Daher fand bei den Saturninern, von welchen sehr bald nach dem Auftreten des Stifters keine Spur mehr in der Geschichte auftaucht, keine Ehe statt und viele enthielten sich auch der Fleischspeisen.

Literatur. *Irenaeus*, Adv. haer. I, 24. *Epiphanius*, Haeres. 23.

§. 44. Die gnostischen Johannesjünger, beziehungsweise die im 17. Jahrhundert wieder aufgefundenen Nazoräer oder Mendäer oder Zabier.

Die Apostelgeschichte beweist [25]), daß längere Zeit nach dem Tode Jesu Johannesjünger existirten, welche sich als eine besondere Religionsgemeinschaft vom Christenthume getrennt hielten, und Nachrichten aus dem 2. Jahrhundert, beziehungsweise über das 2. Jahrhundert, freilich ohne den Zeitpunkt näher zu bestimmen [26]), reden von gnosticirenden Anhängern des Täufers, welche nach der gewöhnlichen Annahme damals in Syrien lebten, weshalb man sie auch zu den syrischen Gnostikern zählt, obgleich sie sich z. B. von Saturninus ganz wesentlich unterscheiden und eigentlich gar keine Christen sind oder sein wollen, da sie Christus als einen falschen Messias verwerfen. Mit ihnen werden die im 17. Jahrhundert in Persien aufgefundenen Zabier oder Nazoräer oder Mendäer in Verbindung gebracht, da deren Lehrsystem, besonders wie es sich in ihrer heiligen Haupturkunde, dem Liber Adami, darstellt, mit dem der gnostischen Johannesjünger des 2. Jahrhunderts große Aehnlichkeit hat, und dieses als kaum etwas Anderes denn als die Quelle von jenem angesehen werden kann, sodaß man, trotz des dazwischen liegenden gewaltigen Zeitraumes, beide Elemente zu einer Lehre zu verbinden pflegt. Darnach hielten — bereits im 2. Jahrhundert — diese Parteigänger des Täufers diesen für den Messias, während andere von ihnen in ihm nur einen incarnirten Engel sahen und die Anhänger des Simon Magus ihn als den Lehrer ihres Meisters verehrten. Die seit dem 17. Jahrhundert bekannt gewordenen Johannesjünger lehren ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finsterniß, nehmen eine analoge Weltschöpfung an, lassen die Lichtelemente mit den finstern Elementen im Kampfe sein und geben jenen als Anführer ein eigenthümliches Mittelwesen, welches sie Fetahil nennen, und welches vielleicht als Repräsentant des guten Princips im Heidenthume gelten soll. Nachdem dann das Judenthum durch dunkle Planetengeister eingesetzt war, kam in Johannes der von ihnen Anusch genannte welterlösende Aeon, neben welchem Christus als ein falscher, von den Planetengeistern gesalbter Messias auftrat. Ihre Taufe ist eine jährlich, wahrscheinlich als Symbol der Reinigung und Buße wiederholte Weihe, bei welcher von den Priestern Brod und Wein gespendet wird. — Die Sprache und heilige Literatur dieser Sekte, deren Geschichte noch sehr der Aufhellung bedarf, ist nicht, wie bei den meisten übrigen Gnostikern, die griechische, sondern eine orientalische.

Literatur (meist über die seit dem 17. Jahrhundert dort aufgefundenen Johannesjünger). *Ignatius a Jesu*, Narratio originis, rituum et errorum Christianorum Sancti Joannis. Rom 1652. *M. Norberg*, Codex Nasaraeus, liber Adami, syriace transscriptus, latine redditus. Lund 1815 und 1816 in 3 Bänden. W. Gesenius, Zabier, im Probehefte der Encyklopädie von Ersch und Gruber, 1817. *L. E. Burckhardt*, Les Nazoréens ou Mandai-Jahia. Strasburg 1840. Ein Artikel in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1856. Nr. 23. 42. 49.

§. 45. Der alexandrinische Gnostiker Basilides.

Bei denjenigen Gnostikern, welche wie Basilides nachweisbar der alexandrinischen Wissenschaft angehören und in Alexandria ihr Katheder aufgeschlagen haben, tritt der Dualismus etwas in den Hintergrund, dafür vorzugsweise der Zusammenhang mit der Platonischen Philosophie, welche die sichtbare Welt als ein Nach- oder Abbild der Ideenwelt setzt, der, wenn auch modificirte, Emanationsgedanke in den Vordergrund, wie dies auch der Neuplatoniker Plotinus in den nachfolgenden Worten ausspricht [27]): „*ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται· τὰ δὲ ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται.*“

Man hat über Basilides, welcher seine Weisheit als Geheimlehre von dem Apostel Matthias und (nach Anderen) von Glaukias, einem *ἑρμηνευς* des Apostels Petrus, überliefert erhalten haben will, und dessen Blüthezeit in die Jahre 120—130 gesetzt wird, verschiedene Relationen, welche nicht ganz mit einander übereinstimmen und sich auch schwerlich vereinigen lassen, zumal die von ihm selbst gemachten Aufzeichnungen, 24 Bücher *ἐξηγητικά*, welche auch das *εὐαγγέλιον τοῦ Βασιλίδου* genannt werden, nicht mehr vorhanden sind. Nach dem Berichte der Haereticorum refutatio [28]) faßt sich das System

25) 18, 25; 19, 2—7. 26) Clementinae recognit. 1, 54. 60; Clementinae homiliae 2, 23 seq.; *Hieronymus*, In Aggeum c. 1. p. 6.

27) Contra Gnosticos c. 6. 28) VII, 14 fg. Dieses Document, welches nach Bunsen meist dem Hippolytus, einem hypothetischen römischen Bischofe, beigelegt wird, will aus den Schriften des Basilides selbst und seines Sohnes Isidorus, welche die Aufnahme des Heiles als *κλῆσις* bezeichnet haben sollen, ge-

des Basilides etwa in Folgendem zusammen. Der letzte, nicht weiter abzuleitende Grund aller Dinge ist das Unaussprechliche, τὸ ἄῤῥητον, oder die nicht in der Zeit existirende Gottheit, ὁ οὐκ ὢν θεός, welcher allem Zeitlichen das Dasein gegeben hat, aber nicht vermittels der Emanation, προβολή, sondern in der Weise, wie der Judengott Jehova das Licht entstehen ließ, also durch Schöpfung vermöge des Wortes. Der im höchsten Gott enthaltene Keim zu Allem, πανσπερμία τοῦ κόσμου, trug in sich auch die dreifache Sohnschaft, υἱότης τριμερής, auf welche der Urgrund durch die anziehende Macht seiner Schönheit einwirkt. Die erste Sohnschaft potenzirt sich sofort zur vollendeten Geisterwelt, πλήρωμα, zu dem Urquell; die zweite bildet die Grenze der ersten und hat im heiligen Geiste, μεθόριον πνεῦμα, ihren Ausdruck; die dritte bleibt unrein im Weltsamen zurück, aus welchem der erste und zweite Weltgott, ἄρχων, aufwächst. Jeder von diesen beiden erzeugt wieder einen Sohn, welcher vollkommener ist als der Vater, indem jener einen oberen, dieser den unteren Planetenhimmel schafft, aus welchem letzteren die niedere Welt mit den Menschen hervorgeht. In diesem Reiche regiert bis auf Mose der niedere Archon; Moses bringt den höheren Archon zur Erkenntniß, und aus diesem gehen die Propheten hervor. Der erstere von den zwei Archonten überhebt sich und macht sich zum Gott; als er aber durch seinen Sohn vom heiligen Geiste das Evangelium empfängt, demüthigt er sich unter den wahren Gott. Nachdem die bestimmte Zeit sich erfüllt hat, wird in der unteren Welt zuerst der Mensch Jesus, der Sohn der Maria, durch das Evangelium erleuchtet, und obgleich er leiden muß, so ist dies doch nur seine Reinigung von dem Schmutze der Materie. Als er die Erde verließ, blieb dieser auf der Erde zurück, seine Seele erhob sich bis zum Planetenhimmel, sein Geist aber als Vorbild aller, welche erlöst werden sollen, zum πλήρωμα. Werden alle Elemente, welche dessen fähig sind, einst ebenso erlöst worden sein, so wird die Finsterniß der Unwissenheit die niedere Erde bedecken und auf ihr Alles dann so bleiben, wie es ist.

Nach anderen Quellen [29]) offenbart sich das Urwesen, der θεὸς ἄῤῥητος, in den sieben δυνάμεις des νοῦς, des λόγος, der φρόνησις, der σοφία, der speciellen δύναμις, der δικαιοσύνη, der εἰρήνη, welche zusammen das erste oder oberste Geisterreich bilden; aus diesem geht ein zweites, aus dem zweiten ein drittes u. s. f., eins immer unvollkommener als das vorhergehende, hervor, bis 365 solcher Reiche entstanden sind. Den ganzen Inbegriff dieser göttlichen Offenbarung nannte Basilides ἀβρασάξ oder abraxas, was eine willkürlich geformte mystische vox memorialis, ein Losungswort ist, das man auf manchen Geräthschaften und anderweit gefunden hat [30]). Die sieben Engel des letzten Reiches, an ihrer Spitze der Archon oder Judengott, erschufen hierauf aus der Materie die sinnliche Welt mit dem Menschen, welchen sie mit denjenigen Eigenschaften ausstatteten, die sie selber besaßen. Zum Zweck der Befreiung, ἀποκατάστασις, der in der Tiefe gebundenen Menschengeister vereinigte sich der νοῦς, dieser erstgeborene Himmelsgeist, bei dessen Taufe mit dem vollkommenen Menschen Jesus, welcher — nicht der νοῦς — gelitten hat und gestorben ist, weil er wegen seiner Verschuldung wie andere Menschen der Erlösung bedurfte.

Viele, auch abendländische, besonders spätere Basilidianer, betrachteten nach Irenäus den ἄρχων als einen bewußten Feind des Lichtreichs, weshalb sie sich gegen das Judenthum sehr feindselig stellten, legten wenig Gewicht auf das Moralgesetz, verflüchtigten es daher in ihren hohlen phantastischen Dogmatismus, verfielen in Gleichgültigkeit gegen die Sünde, glaubten in den Verfolgungen den Erlöser um so eher verleugnen zu dürfen, als er ja nur einen Scheinkörper gehabt hätte, achteten die positiven christlichen Dogmen gering und hielten wenig auf äußeren Cultus. Doch wird von ihnen berichtet, daß sie die Taufe Christi, und zwar am 6. Jan., als τὰ ἐπιφάνια, gefeiert haben. Ihre Spuren lassen sich bis nahe an das Ende des 4. Jahrhunderts verfolgen.

§. 46. Der alexandrinisch-hellenistische Gnostiker Valentinus.

Valentinus (Οὐαλεντῖνος), ein Alexandriner, um 140 in Rom, um 160 auf Cypern gestorben, will in den Besitz seiner Gnosis durch Theodades, einen Schüler des Paulus, gekommen sein, und hat unter allen Gnostikern eins der vollkommensten und kunstreichsten Systeme aufgestellt, in welchem Platonische Gedanken zu den consequenten Acten eines phantasievollen Drama's verarbeitet, Heidenthum, Judenthum und Christenthum unter theils feiner, theils gewaltsamer allegorischer Deutung ihrer Urkunden und Religionslehren zu einer Erlösungslehre vereinigt sind, deren Momente, Princip und Methode zugegeben, verständlicher hervortreten als bei den meisten anderen Gnostikern, wofür man den Hauptgrund in den besseren und vollständigeren Berichten der Quellen wird suchen müssen. Sein Princip oder Ausgangspunkt für die nachfolgenden Evolutionen ist der Urgrund, das βυθός, der αὐτοπάτωρ, der προπάτωρ, die προαρχή. In ihm ruht als schweigendes, noch nicht offenbartes Selbstbewußtsein die ἔννοια oder (und) die σιγή. Die Liebe treibt diesen Urvater sich zu offenbaren, indem er in drei Serien paarweise als σύζυγα je einen männ-

schöpft haben. Vergl. J. L. Jacobi, Basilidis philosophi gnostici sententiae ex Hippolyti libro illustratae. Königsberg 1852. Uhlhorn, Das Basilides System. Göttingen 1855. (Gegen ihn) A. Hilgenfeld in den Theol. Jahrb. 1856. Heft 1 und in seiner jüdischen Apokalypse S. 287. Zeitschrift für Lutherische Theologie 1855. Heft 2.

29) Die Στρώματα des Clemens Alexandrinus und die diesem Kirchenvater zugeschriebenen Διδασκαλία ἀνατολική. Irenäus (Adv. Haer. 1, 24; 2, 16) und Epiphanius (Haer. 24) heben mit Vorliebe die verschrobenen Sätze heraus.

30) J. J. Bellermann, Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxas-Bilde. Berlin 1817—1819. U. F. Kopp, Palaeographia critica. P. III. u. IV. Mannheim 1829 u. 1830. J. C. L. Gieseler in den Studien und Kritiken 1830. Heft 2.

lichen und einen weiblichen Aeon, zusammen 30 Paare, aus sich entläßt, nämlich den νοῦς oder μονογενής und die ἀλήθεια, den λόγος und die ζωή, den ἄνθρωπος und die ἐκκλησία u. s. w., überhaupt solche, welche meist mit Johanneischen Namen bezeichnet sind, durch welche sich Valentinus an das Christenthum anzuschließen sucht, sodaß man ihn aus diesem Grunde und aus anderen auch unter die vorzugsweise christlichen Gnostiker setzen könnte. Diese Aeonen stellen in ihrer Gesammtheit die ganze Fülle des göttlichen Lebens, das πλήρωμα, dar, im Gegensatz zu dem ungöttlichen und nichtigen κένωμα. Innerhalb des πλήρωμα hatte zwar Alles sein Selbstgenügen, seine bestimmte Grenze (ὅρος); aber nach der Entlassung aus Gott fing der von diesem entfernteste Aeon, die σοφία, an, in Sehnsucht nach Gott sich zu verzehren. Als sie nun, durch ihre ungestillte Begierde in ihrem ursprünglichen Wesen zerstört, zur Achamoth (ἀχαμώθ, חָכְמוֹת, η κάτω σοφία, ἡ ἐνθύμησις) geworden und, aus dem πλήρωμα heraus irrend, in dasselbe zurückgetrieben ward, theilte sie der Materie von ihrer Seele mit und gebar den Demiurg, welcher die sichtbare Welt aus dem chaotischen Stoffe bildete. Zwar existirte nun in der sinnlichen Welt der Funke des göttlichen Lebens, aber in unvollkommener, krankhafter Weise, im Verhältniß der Mischung aus σοφία und ὕλη, und je nach dem wechselnden Belieben der ersteren in einem abgestuften Reiche von Gebilden, welche sich in verschiedenen Graden aus dem ὑλικόν, dem ψυχικόν und dem πνευματικόν zusammensetzten. Um die gestörte Harmonie des πλήρωμα wieder herzustellen, ging nun aus dem Urgrunde eine neue Syzygie von Aeonen hervor, nämlich Christus und der heilige Geist, außerdem der Aeon Jesus (σωτήρ), der große Hohepriester, welcher in unbewußter Weise dem Demiurgen den Gedanken eingab, die Welt mehr und mehr zum Abbilde des πλήρωμα umzugestalten. Der Demiurg that es zum eigenen bitteren Erstaunen darüber, daß ihm seine Schöpfung so wohl gelungen war, und seine Geschöpfe schauderten anbetend vor dem, was der höhere Lebensgeist in ihnen wirkte. In dem Heidenthume, dem Reiche der Materie, der ὕλη, hat der σωτήρ mit göttlichen Eigenschaften Einzelne ausgestattet, welche nun, sich selbst nur halb bewußt und von der Mitwelt nur halb begriffen, eine bessere Zukunft weissagen. Der Demiurg, das Unvollkommene seiner Geschöpfe fühlend, versprach in der Anmaßung, selbst Gott sein zu wollen und dafür geehrt zu werden, seinem Judenvolke einen Messias, dem er, als er erschien, seine besten, freilich nur psychischen Kräfte, mittheilte. Indem der Messias getauft ward, verband sich mit ihm der Soter, und mit ihm traten vermöge der Kraft der Wahrheit die pneumatischen Menschen in Gemeinschaft, während der Messias durch seine untergeordneten Wunder und Weissagungen nur psychisch geartete Menschen an sich zog. Am Ende der Welt wird die Wiederherstellung, ἀποκατάστασις, aller Dinge, welche zugleich die Vervollkommnung aller Existenzen ist, dadurch eintreten, daß der Soter die Achamoth als seine Gefährtin mitsammt den pneumatischen Christen in das Pleroma zurückführt, während der Demiurg in Gemeinschaft mit dem Soter an den Grenzen des Pleroma über seine psychischen Christen herrschen, die Materie aber in ihre ganze Nichtigkeit zurückfallen wird.

Die Sekte der Valentinianer, welche als die zahlreichste unter allen Gnostikern gilt, bestand unter vielfachen Umbildungen bis in das 4. Jahrhundert. Man unterscheidet besonders eine morgenländische oder griechische und eine römische Schule; zur Charakteristik der ersteren gehört beispielsweise, daß sie sich auch den Leib Christi oder Jesu als ein pneumatisches Wesen vorstellte, weil der heilige Geist es gewesen sei, welcher die Maria beschattet; zur letzteren gehörten nach der Angabe der Haereticorum refutatio besonders Herakleon [31]), Ptolemäus [32]) und Marcus.

Literatur. Valentinus selbst hat mehre Hymnen, Reden und Briefe geschrieben, aber sie sind meist verloren gegangen. *Irenaeus*, Adv. haer. I, 1; II, 1. Haereticorum refutatio VI, 21 seq. *Tertullian*, Adv. Valentinum. Einige Stellen bei Clemens Alexandrinus. *Origenes*, In Johannem. T. XIII. *Epiphanius*, Haer. 31 u. 32. *J. F. Budde* (*Buddeus*), De haeresi Valentiniana, hinter seiner Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum, 2. Ausg. Jena 1720. *F. Münter*, Odae gnosticae, thebaice et latine (aus der in koptischer Sprache erhaltenen Schrift des Valentinus: Fidelis sophia). Kopenhagen 1812. H. Rossel, Das System des Valentinus, in seinen Theol. Schriften S. 250 ff. K. R. Köstlin in den Theol. Jahrbüchern 1854. Heft 1.

§. 47. Die alexandrinisch-hellenistischen Gnostiker Karpokrates und Epiphanes.

Zur Zeit des Valentinus in Alexandria lebend, fassen sie das höchste oder Urwesen als Einheit, μονάς, zu welcher sie Alles zurückstreben lassen. Während die von der Einheit abgefallenen Weltgeister, δημιουργοί oder ἄγγελοι κοσμοποιοί, diese Wiedervereinigung durch ihre menschlichen Gesetze, im Besonderen durch die Mosaischen, verhindern, worin sie ihren Höhepunkt finden, haben dennoch einzelne Weise, wie Pythagoras, Platon, Aristoteles, durch die Erinnerung an den verloren gegangenen Zustand der Vollkommenheit sich und Andere in diesen einigermaßen zurückversetzt. Dasselbe ist dem Sohne Joseph's, Jesus, gelungen, welcher kein Gott, sondern ein Mensch gewesen ist, durch die Reminiscenzen seiner göttlichen Abkunft sich rein erhalten, die der Reunion mit der göttlichen Einheit widerstrebenden menschlichen Satzungen beseitigt und so auch Anderen Beispiel und Lehre gegeben hat, denselben Weg zu gehen. Die Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, ist dem Karpokrates nicht irgend ein gesetzliches Werk, sondern der Glaube und die Liebe, das Eingehen und Aufgehen in den Zug der Geister nach der ursprünglichen Einheit, neben welcher, wenn sie voll-

31) Aus seinem verloren gegangenen Commentar zum Evangelium des Johannes hat Origenes viele Fragmente auf die Nachwelt gebracht. 32) *Epiphanius*, Haer. XXXIII enthält seine (griechische) Epist. ad Floram.

kommen sein soll, kein selbständiges Fürstchen Raum hat. — Diese antinomistische Speculation des Karpokrates und seines Sohnes Epiphanes, welchem als 17-jährigem Jünglinge auf der Insel Kephalene ein Tempel errichtet wurde, wo dessen Statue neben den Statuen von Jesus, Pythagoras, Platon, Aristoteles und Anderen aufgestellt war, führte bei vielen Anhängern den Misbrauch der Geistesfreiheit, die Verachtung der Sitte und des Sittengesetzes herbei; ja wie Clemens Alexandrinus [33]) berichtet, lehrte schon der Stifter, daß Gott für die sinnliche Liebe die Schranke der Ehe nicht gesetzt habe, und practicirten daher seine Adepten am Schlusse der Agapen die unterschiedslose geschlechtliche Vermischung, eine Zuchtlosigkeit, welche, obgleich bei Häretikern, doch dem ganzen Christenthume in den Augen des Heidenthums die schlimmsten Urtheile einbringen mußte.

Literatur. Fragmente aus der Schrift des Karpokrates bei *Clemens Alexandrinus*, Stromata III. p. 511 seq. *Irenaeus*, Adv. haer. I, 25. Haereticorum refutatio (von Hippolytus?) VII, 32. *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 7. *Epiphanius*, Haer. 27. *G. H. F. Fuldner*, De Carpocratianis, in den von Illgen herausgegebenen historisch-theolog. Abhandlungen. Leipzig 1824. S. 180 fg. *W. Gesenius*, De inscriptione Phoenico-Graeca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratis haeresin pertinente. Halle 1825. (Diese Inschrift ist für unecht resp. für hierher nicht gehörig erklärt durch) A. Böckh in dem Lectionskataloge der Universität Berlin, Ostern 1832. (Erwiderung von) W. Gesenius in der Hall. Lit.-Zeitung 1835. S. 462.

Sind die Nachrichten sicher, wie sie es nicht sind, so existirte im 2. Jahrhundert auch eine gnostische Sekte der Antitakten (Ἀντιτάκται) und eine ähnliche der Prodicianer, welche in naher Verwandtschaft mit den Karpokratianern die Impudenz hatten, die Weibergemeinschaft als Quelle der Gottseligkeit zu lehren.

§. 48. Das gnostische System der Ophiten.

Das wild-phantastische System dieser Sekte, welche man kaum noch eine christliche nennen kann [34]), ist vielleicht schon vor Christus zuerst in Phrygien, der Brutstätte so vieler Träumereien und unsittlicher Culte, entstanden, und hat sich dann in Aegypten, wo es in der jetzt bekannten Ausbildung etwa um 140 auftritt, mit christlichen Ideen verbunden. Seine Anhänger, welche sich selbst Gnostiker nennen, während Andere ihnen die Bezeichnung der Ophiten, d. i. Schlangenbrüder oder Schlangenverehrer, auch der *Naassenoi* geben, verrathen in ihren Dogmen oder Ideen offenbar eine stark orientalisch-parsische Färbung. Irenäus [35]) schildert ihre Lehre und ihr Wesen, legt ihnen aber keinen bestimmten Namen bei; die, wie man annimmt, in Rom geschriebene Haereticorum refutatio nennt sie die erste christliche Sekte. An der Spitze ihrer antijüdischen Ideenreihe steht der mannweibliche Urgrund, τὸ βύθος oder ὁ βυθός; aus diesem emanirt der πρῶτος ἄνθρωπος, aus diesem der δεύτερος ἄνθρωπος oder der υἱὸς τοῦ θεοῦ; aus beiden geht die Mutter des Lebens, das πνεῦμα ἅγιον, hervor; diese gebiert Christum, die vollkommene Lichtnatur. Aus dem bei seiner Erzeugung überfließenden Lichtsamen entsteht die Sophia, das Princip der Erlösung und Schöpfung der Welt. Dieses Nebenproduct, welches sich dem höchsten Gott gleichstellen wollte, stürzte sich in das Chaos und gebar in Folge dessen den Jaldabaoth (יַלְדָּא בָּהוּת), den Sohn des Chaos, welcher die sieben Planetengeister erzeugte. Als diese sich von dem Vater unabhängig machen und zu einer *eigenen* Herrschaft aufschwingen wollten, senkte sich Jaldabaoth aus Zorn in den Weltschlamm, und dieser Zorn *gestaltete* sich zum ὀφιόμορφος, dem Schlangengeiste, dem Beherrscher der ὕλη und dem Vater des Bösen. Um den Planetengeistern einen Thätigkeitskreis zu geben, erschuf er unter ihrer Mitwirkung nach seinem Bilde den Menschen, welcher ein Herr über die göttlichen Dinge sein sollte, weshalb er ihn mit seinem Geiste ausstattete. Allein er hatte sich so seiner besten Kräfte beraubt und die Menschen erhoben sich undankbar über und gegen ihn. Damit nun das Menschengeschlecht nicht zum Bewußtsein seines göttlichen Ursprunges und Wesens kommen sollte, verbot er ihm das Essen von dem Baume der Erkenntniß. Da auch die σοφία inne ward, wie sie sich durch die Mitwirkung zur Erschaffung der Menschen selbst betrogen hatte, so zog sie sich in ihre himmlische Sphäre zurück und suchte die geistigen oder Lichtelemente aus der Schöpfung Jaldabaoth's wieder an sich zu ziehen und von der Befleckung mit der Niedrigkeit zu reinigen. Dazu benutzte sie den Zorn des Schlangengeistes gegen seinen Vater und verleitete den Menschen zur Uebertretung des gegebenen Verbotes. Im Zorn hierüber schleuderte der Weltschöpfer die Menschen auf den untersten Weltkörper und gab sie so allen Versuchungen und Qualen der Materie preis, erlas sich aber trotzdem aus ihnen eine Anzahl von Anhängern. Als auch die σοφία vergeblich einzelne geistbegabte Menschen aus ihrer Gebundenheit in der Materie zu befreien suchte, vereinigte sich endlich mit dem durch den Weltschöpfer gesandten psychischen Messias Jesus der pneumatische Aeon Christus und brachte den Menschen die erlösende Offenbarung und Botschaft des wahren Gottes. Jaldabaoth kreuzigte seinen Messias, um dadurch zugleich den Aeon Christus zu vernichten, welcher indessen bereits vor dem Tode des Messias aus diesem entwichen war. Die weitere Entwicklung dieses phantastisch-poetischen Drama's wird nun nach der Lehre der Ophiten darin bestehen, daß die Sophia ihre Geistesmenschen in die selige Gemeinschaft mit Gott zurückführt und der Judengott, aller geistigen Lichtelemente beraubt, in den Abgrund des Nichts versinkt. Da der jüdische Jehova als Weltschöpfer die Schlange, welche wider Willen das Mittel der geistigen Erhebung zu einer sicheren Existenz geworden war, ver-

33) In seinen Stromm. III. p. 512. 513 aus der Schrift des Epiphanes: Περὶ τῆς δικαιοσύνης. 34) *Origenes*, Contra Celsum VI. §. 28. ed. *Spencer* p. 294 bezeichnet sie als Feinde Jesu. §. 24 ebenda deutet er auf einen vorchristlichen Ursprung hin. 35) Adv. haer. I, 30. 31.

flucht hatte, so widmeten ihr die Ophiten eine Art von göttlicher Verehrung, welche sie freilich auch dem Judengott hätten zu Theil werden lassen können, da er ebenfalls als ein ähnliches negatives Hülfsmittel gedient hatte. Allein mehre Ophiten gingen in ihrem Hasse gegen ihn so weit, daß sie die im alten Testamente als verworfene, moralisch böse Menschen charakterisirten Personen, wie Kain, als Muster aufstellten und verehrten, woher diejenigen, welche dies thaten, auch den Namen der Kanaiten erhielten. Andere sollen gerade einen diesem entgegengesetzten Grundsatz befolgt haben, welcher ihnen den Namen der Sethiten einbrachte. Da noch im 6. Jahrhundert durch Kaiser Justinian Gesetze gegen die Mysterien der Ophiten erlassen wurden [36]), so muß die Sekte noch damals bestanden haben.

Literatur. (Außer den in den Noten angeführten Quellen) *Epiphanius*, Haeres. 37. *Theodoretus*, Haereticor. fabulae I, 14. L. Mosheim, Geschichte der Schlangenbrüder, in seinem Versuch einer unpartheiischen Ketzergeschichte. Bd. 1. Helmstädt 1746. 2. Aufl. 1748. *A. H. L. Fuldner*, De Ophitis. Rinteln 1834. Lipsius in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1863. Heft 4; 1864. Heft 1.

§. 49. Der christianisirende, judenfeindliche Gnostiker Marcion.

Ein Gegner des Judenchristenthums und in seiner Meinung ein begeisterter Anhänger des reinen Christenthums, kam Marcion, ein Sohn des Bischofs von Sinope, dort aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen [37]), zwischen 140 und 150 nach Rom [38]), wo er in Verbindung mit dem syrischen Gnostiker Cerdo (Κέρδων) ein System des diametralen Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, von vorchristlichem und christlichem Wesen aufstellte. Er unterschied drei Gewalten oder Principien (ἀρχαί), nämlich das heilige Urwesen (θεὸς ἀγαθός), den gerechten Weltschöpfer (δημιουργὸς δίκαιος, Judengott) und den Weltstoff (ὕλη), welchen der böse Geist (ὁ πονηρός, ὁ διάβολος) regiert. Der Demiurg schuf eine seinem Wesen entsprechende Welt, erwählte sich aus dieser zu seinem Lieblingsvolk die Juden, gab ihnen das Gesetz einer äußeren Werkheiligkeit und kämpfte vermöge desselben, aber ohne Erfolg, gegen das Böse. Da erbarmte sich der gute Gott aus unendlicher Liebe der armen Menschen und offenbarte sich ihnen plötzlich zu Capernaum [39]) in einem nicht aus irdischem Stoffe gemachten, aber für die Leidensempfindung fähigen Leibe, nämlich in Christus. Diejenigen, welche an Christum glauben und aus freier Liebe zu Gott ein heiliges Leben führen, werden im himmlischen Reiche vollkommen selig sein, diejenigen aber, welche im Reiche des Demiurg bleiben, nach dessen eigenem Beschluß und Urtheil entweder nur eine unvollkommene Seligkeit genießen oder ewig verdammt werden; denn der Judengott des alten Testamentes ist von dem Christengott, der von den Propheten verheißene Messias von Christus wesentlich unterschieden. Den vor der Erscheinung des Erlösers verstorbenen Juden und Heiden gibt dessen Höllenfahrt die Möglichkeit der Beseligung [40]).

Indem Marcion aus Anlaß der im Galaterbriefe erwähnten Zerwürfnisse zwischen Paulus und Petrus die Apostel der ersten Gemeinde für Verfälscher des reinen Evangeliums Christi durch jüdische Satzungen erachtete, hielt er sich als an seinen Kanon nur an zehn von ihm für echt erklärte Paulinische Briefe, welche er ὁ ἀπόστολος nannte, und außer welchen er noch ein dem jetzigen Lucas verwandtes Evangelium annahm. Indem er den richtigen Grundsatz geltend machte, daß man das echt Christliche nur in neutestamentlichen Schriften suchen und diese nur buchstäblich-grammatisch, nicht willkürlich-allegorisch auslegen dürfe, machte er sich doch, ein Ultrapauliner, wie ihm Irenäus und andere Kirchenväter vorwerfen, der willkürlichen Auswahl unter den neutestamentlichen Schriften und selbst der Stellen innerhalb derselben schuldig. — Desto strenger und ernster nimmt er es mit der Moral, für welche er, wenn Jemand ein vollkommener fidelis sein wolle, selbst die Eheloſigkeit sammt der Enthaltung von allen üppigen Speisen fordert, sodaß seine Richtung sich der mönchischen Ascetik nähert. Wer diese nicht halten könne, bleibe in dem Stadium eines Katechumenen. Doch verwarf er alles Mysteriöse im Cultus, wollte einen freien, offenen Gemeindegottesdienst und erlaubte selbst den Frauen zu taufen [41]). — In seinem Streben, die durch ihn gestiftete Gemeinde zu erhalten und zu erweitern, stieß er auf starke Anfechtungen; doch findet man geordnete Marcionitische Gemeinwesen noch bis in das 6. Jahrhundert, freilich bei manchen Streitigkeiten unter einander, indem hier und da Abweichungen von dem ursprünglichen Systeme auftauchten, oder auch andere Gnostiker sich mit Marcioniten verbanden, um so der orthodoxen Kirche näher zu treten. Eine von den Marcionitischen Fractionen ist die von dem Griechen oder Orientalen Apelles geleitete [42]).

Literatur. Die griechisch geschriebenen Ἀντιθέσεις des Marcion, worin er die Gegensätze zwischen Judenthum und Christenthum entwickelte, sind nur noch in Bruchstücken oder Auszügen vorhanden. — Justinus der Märtyrer, Apol. I. c. 26. *Irenaeus*, Adv. haer. I, 27. *Tertullian*, Adversus Marcionem libri V. *Epiphanius*, Haeres. 42. Hieronymus und Eusebius (vergl. die Noten). — (Aus dem 4. Jahrhundert herrührend, fälschlich dem Origenes zugeschrieben) Διάλογος περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, herausgegeben von J. R. Wetstein. Basel 1674. — (Dem 5. Jahrhundert angehörig und armenisch geschrieben) Esnig,

36) Codex Justin. Lib. I. Tit. 5. L. 18. 19. 21 vom Jahre 530. 37) *Epiphanius*, Haeres. 42, 2. 3. 38) *Justinus Martyr*, Apol. I. c. 26. *Tertullian*, Adv. Marcionem I, 19. 39) Man könnte aus diesem und anderen häretischen Schriftstellern für das Leben Jesu kritische Beiträge nehmen, wenn man sicher wäre, daß sie sich nicht von tendenziöser Dogmatik leiten ließen.

40) *Irenaeus*, Adv. haer. I, 27. 41) *Hieronymus*, Ad Galat. 6, 6. *Epiphanius*, Haeres. 42. Vergl. *Tertullian*, De praescript. haereticor. c. 41. 42) Rhodon bei *Eusebius*, Hist. Eccl. V, 13.

Darstellung des Marcionitischen Systems, aus dem Armenischen von Neumann, in der Zeitschrift für histor. Theol. 1834. Bd. 4. St. 1. A. *Hahn*, De gnosi Marcionis antinomi. Königsberg 1820 und 1821. Derselbe, Antitheses Marcionis gnostici, liber deperditus nunc .... restitutus. Ebenda 1823. Derselbe, Das Evangelium Marcion's in seiner ursprünglichen Gestalt [43]). Ebenda 1823. Derselbe, De canone Marcionis. Ebenda 1824. Derselbe, Erstes Capitel des Evangeliums Marcion's, im Kirchenhist. Archiv für 1825. St. 1. S. 67. Vergl. *K. Thilo*, Codex apocryphus I. p. 401 seq. *Rhode*, Prolegomena ad quaestionem de Evangelio apostoloque Marcionis denuo instituendam. Breslau 1834. Pars I. Semler, Eichhorn u. A. behaupten, daß man in dem Evangelium des Marcion den echten Lucas habe. (Ebenso) Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter. Bd. I. S. 260 fg. (Ebenso) Ritschl, Das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lucas. Tübingen 1846. (Ebenso) F. C. Baur in den Theol. Jahrbüchern, 1846. Heft 4. Derselbe, Die kanonischen Evangelien S. 397 fg. (Nahm später in der Schrift: Ueber das Marcus-Evangelium S. 191 fg. seine Ansichten zurück.) (Gegen die vorstehend genannten Ansichten) Hilgenfeld, Die Evangelien des Justin, des Clemens und Marcion's S. 391 fg. Derselbe, Marcion's Apostolikon, in der Zeitschrift für histor. Theol. 1855. Heft 3. (Ebenso) Volkmar, Das Evangelium Marcion's. Leipzig 1852. G. F. Frank in den Studien und Kritiken, 1855. Heft 2.

§. 50. Die christlichen Gnostiker Bardesanes, Hermogenes und Tatianus.

Diese drei Männer, namentlich Tatianus, können mit einem noch größeren Rechte als dasjenige ist, welches sie den Gnostikern zuzählt, ohne Weiteres zu den christlichen Theologen oder Apologeten gerechnet werden, und nur weil in ihnen gnostische Anklänge auftauchen, welche freilich auch bei anderen, namentlich alexandrinischen Theologen nicht fehlen, rubricirt man sie in mehren kirchenhistorischen Darstellungen auch unter den Gnostikern.

Bardesanes, welcher nach seiner Landessprache, der syrischen, in welcher er redete und schrieb, Bar Daizon hieß, lebte um 170 unter dem dortigen Fürsten Abgar Barmaanu in Edessa, nach Hilgenfeld erst unter Heliogabalus, und wird wegen seiner den Valentinianischen verwandten Lehren auch den syrischen Gnostikern zugezählt. Aus der Haereticorum refutatio [44]) kann man schließen, daß der dort genannte Repräsentant der morgenländischen Schule des Valentinus, Ἀρδησιάνης, mit dem an einer anderen Stelle [45]) derselben erwähnten Βαρδησιάνης identisch sei. So viel man weiß, war sein Gnosticismus eine Bekämpfung der in dieser Richtung auftretenden Uebertreibungen und hatte besonders praktische Ziele. Er war, trotz der von ihm statuirten Hyle, aus welcher er das Böse ableitete, vermittelnder Universalist, welcher wie Clemens, Origenes und andere Theologen Elemente der göttlichen, in dem Bewußtsein der Menschen vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fortschreitenden Wahrheit auch auf den vor- oder außerchristlichen Religionsstufen fand. Im Besonderen betonte er die moralische Willensfreiheit standhaft gegen jede Nothwendigkeit des Fatums, wie man aus einer hierher gehörigen Schrift von ihm weiß. Ein eifriger Apologet des Christenthums, ist er einer der hochgeehrtesten Kirchenväter der syrischen Kirche und einer der ersten christlichen Dichter.

Literatur. Fragmente der griechisch übersetzten Schrift des Bardesanes: Περὶ εἱμαρμένης, abgedruckt bei *Orelli*, De fato. Zürich 1824. p. 202 seq. Die ganze Schrift im syrischen Urterte als Buch über die Gesetze der Länder abgedruckt von W. Cureton in dessen Spicilegium syriacum. 1855. *Eusebius*, Hist. Eccles. IV, 30. Derselbe, Praepar. Evangel. VI, 10. *Epiphanius*, Haeres. 56. *Augustinus*, Haereses 25. *F. Strunz*, Historia Bardesanis et Bardesianistarum. Wittenberg 1710. *A. Hahn*, Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus. Leipzig 1819. *C. Kuehner*, Bardesanis numina astralia. Hildburghausen 1833. A. Merx, Bardesanes von Edessa. Nebst einer Untersuchung über das Verhältniß der Clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder. Halle 1863. Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker. Leipzig 1864.

Hermogenes lebte zwar um 200 in Karthago, schrieb aber griechisch und hat daher früher wol in der griechischen oder morgenländischen Kirche gelehrt. Er ist nicht durch und durch Gnostiker im gewöhnlichen Sinne, sondern hat nur einzelne gnostische Anklänge, wie die Urgottheit, den Weltstoff, dessen chaotische Gährung u. s. w. Das Häßliche, welches er als Sittliches mit dem Bösen identisch setzt, läßt er nur als ein widerstrebendes Residuum, als ein ἄκοσμον, als ein negatives, verschwindendes Moment im göttlichen Universum zu.

Literatur. *Tertullianus*, Adversus Hermogenem. Haeresium (oder Haereticorum) refutatio VIII, 17. *Theodoretus*, Haereticorum fabulae I, 19. *G. W. R. Böhmer*, Hermogenes Africanus. Stralsund 1832.

Wol ohne Unterbrechung gehörte Tatianus der morgenländischen Kirche an. Ein Schüler des Justinus, wie behauptet wird, lehrte er, in seine Heimath Assyrien zurückgekehrt, am Ende des 2. und am Anfange des 3. Jahrhunderts neben seiner gut christlichen Thätigkeit als Apologet eine Art von eigenthümlichem Gnosticismus, von düsterem Dualismus. Obgleich er Jehova, den Demiurg, nicht als Gegner des wahren Gottes auffaßt, sondern nur als ein diesem untergeordnetes und dienstbares Wesen, so spricht er doch, ein Beweis von seiner streng christlichen Ansicht, selbst dem Abraham die Seligkeit ab. Seine Theologie hat besonders die Richtung auf eine

43) Mit den hinzugefügten Worten: „Nebst dem vollständigsten Beweise, daß es nicht selbständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lucas-Evangelium war." 44) VI, 35. 45) VII, 31.

strenge Moral und innerhalb dieser auf eine weit gehende Enthaltsamkeit, wodurch die Christen sich von dem Weltgeiste frei machen sollen. Anhänger von ihm und von seinem Schüler Severus finden sich als *Encratitae*, auch als *Hydroparastatae* oder aquarii, weil sie Wasser statt anderer Getränke genossen, noch über das 4. Jahrhundert hinaus.

Literatur. Tatian schrieb ein *Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων*. *Irenaeus*, Adv. haer. I, 28. *Clemens Alexandrinus*, Stromata III. p. 547. 548. 553. *Epiphanius*, Haeres. 46. Das Weitere und Speciellere in dem Abschnitte über die christlichen Apologeten, welchen Tatianus vorzugsweise zugezählt wird.

§. 51. Der synkretistische Gnostiker Justinus.

Ein nach den äußeren Lebensumständen unbekannter Mann, von welchem man ein Buch „Baruch" hat, mengt er in willkürlichster Weise, sodaß kaum etwas Christliches dabei herauskommt, jüdische Ideen und griechische Fabeln, worin er bewanderter zu sein scheint als in der christlichen Theologie, durch einander, wie man dies aus der Hauptquelle, den Haereticorum refutatio [46], ersieht. Sein Lehrgebäude, wenn man es so nennen darf, nimmt zur Grundlage zwei Urwesen: den pneumatischen Elohim und die psychische Eden, welche mit einander 24 Engel erzeugten, je zweimal 12 Träger des väterlichen und des mütterlichen Geistes. Mit diesen Engeln haben, wie es scheint, die Aeltern die Welt und die Menschen, namentlich Adam und Eva, erzeugt. Als nun einst Elohim sich emporschwang, um seine Schöpfung zu betrachten, erblickte er das höhere Urwesen, den guten Gott; und setzte sich zu seiner Rechten. Eden, welche sich so von ihm verlassen sah, ließ aus Zorn durch die Engel Babel, welches auch Aphrodite heißt, und Naas, den Schlangengeist, die Menschen zur Sünde verführen. Um dagegen einzuschreiten, sendete Elohim seinen Engel Baruch zu Mose und zu den Propheten, um sich ihnen als den guten Gott zu offenbaren; aber auch sie ließen sich durch die Engel der Eden verführen. Jetzt erwählte Elohim als seinen Propheten den Herakles oder Herkules und dieser vollbrachte seine zwölf erlösenden Arbeiten, bis ihn Aphrodite in der Gestalt der Omphale entmannte. Da endlich schickte Elohim den Baruch zu einem Hirtenknaben, dem Sohne Maria's und Joseph's, und dieser predigte den Menschen die göttliche Wahrheit. Er wurde zwar nach überstandener Versuchung gekreuzigt; allein unter Zurücklassung des irdischen Leibes erhob er sich wieder zu dem guten Gott, welchen die Justinianer, wenn die etwas sehr unglaubhafte Nachricht hierüber glaubhaft ist, auch als Priapus verehren, was vielleicht auf sexuelle Ausschweifungen schließen läßt, wie sie anderseits die Ehe zwischen Elohim und Eden in der Mythe von Leda und Danae dargestellt finden.

§. 52. Die Manichäer.

Das Christenthum hatte während des 2. und 3. Jahrhunderts in Persien eine starke Ausbreitung gefunden [47], und konnte sich dem Kampfe nicht entziehen, welcher unter den Nichtchristen des Landes ausbrach, als seit der Thronbesteigung der Sassaniden im Jahre 227 große Anstrengungen gemacht wurden, die später eingedrungene, roh und schroff dualistische Lehre durch eine allgemeine Durchführung der älteren reinen Zendlehre Zoroaster's (Zerduscht's) wieder zu verdrängen [48]. Mit diesem Kampfe entstand der Manichäismus als ein Gnosticismus, in welchem mehr als in anderen gnostischen Systemen der persische Dualismus dominirt. Sein anfängliches Stadium, namentlich das Auftreten des Stifters, kennt man nicht mit Sicherheit, da die vorhandenen Quellen meist nicht gleichzeitig und stark mit allerhand Fabeln versetzt sind. Was man mit einiger Sicherheit über die äußeren Umstände zu wissen glaubt, ist Folgendes. Als durch die Dynastie der 227 auf den persischen Thron erhobenen Sassaniden die Magusäer (eine Art von Magiern), weil Vertheidiger des weit gehenden religiösen Dualismus und zugleich der ausländischen Culte aus dem Lande vertrieben wurden, glaubte einer ihrer Gelehrten und Priester, mit Namen Mani (oder Manes, Manichäus, Cubricus) [49], welcher einerseits dem Dualismus und zugleich dem Buddhismus und dem Mithradienste sich zuneigte, andererseits aber auch sich als „Manichaeus apostolus Jesu Christi" ausgab [50], berufen und befähigt zu sein, den Parsismus und das Christenthum zu einer allgemeinen Volks- und Weltreligion zu vereinigen und zu erheben. Ob er, wie Eusebius berichtet [51], dabei in seiner Anmaßung so weit gegangen sei, sich nicht blos für den von Christus im 4. Evangelium verheißenen Paraklet, was wol nicht geleugnet werden kann, sondern auch für eine Incarnation des heiligen Geistes zu halten, wird mit Grund bezweifelt. Indessen fand er für sein Unternehmen weder bei den Parsen, noch bei den Christen des Landes einen hinreichenden Anhang, um sich durch diesen zu halten. Es traf ihn, worin alle orientalischen und occidentalischen Nachrichten übereinstimmen, der fast allgemeine Haß der Magier; er mußte fliehen, ward aber gefangen, als Religionsfälscher auf eine Burg gebracht und hier wahrscheinlich zwischen den Jahren 272 und 275 unter dem Könige Baharam lebendig geschunden.

Wie sich Mani persönlich zu den sonst in der christlichen Kirche als auctoritativ angenommenen Quellen des Glaubens, namentlich zu den kanonischen Schriften stellte, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit bestimmen;

46) V, 23 seq.

47) *S. de Vries*, De origine et progressu religionis christianae in vetere Persarum regno, in [illegible]'s Museum Haganum. T. III. p. 288 seq. 48) *Thom. Hyde*, Historia religionis veterum Persarum, Parthorum et Medorum. Oxford 1700, neue Ausgabe London 1760. *Sylv. de Sacy*, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793. 49) Es herrscht hierüber, wie über andere Dinge, namentlich zwischen den lateinischen und griechischen, beziehungsweise orientalischen Schriftstellern manche Differenz. 50) So in seiner Epistola Fundamenti bei *Augustin*, Contra epistolam Manichaei c. 5. — Als solcher apostolischer Vollender des Christenthums wird Mani auch von seinem Anhänger Felix hingestellt bei *Augustin*, De actis cum Felice I, [illegible] 51) [illegible] Hist. Eccl. VII, 31.

seine Ansichten hierüber haben sich vermischt mit denen seiner Anhänger und sind so in der Fassung etwa des 4. und 5. Jahrhunderts auf die Nachwelt gekommen. Danach hat zwar Christus sein erlösungskräftiges Evangelium den nächsten Jüngern mitgetheilt, aber schon diese haben es misverstanden und namentlich mit jüdischen Elementen verfälscht. Daher hat man in den von den übrigen Christen gebrauchten neutestamentlichen Schriften, welche theils von den Aposteln, theils von unbekannten Leuten, theils von bösen Dämonen verfaßt und außerdem interpolirt sind, nicht mehr die ursprüngliche Wahrheit; diese findet sich vielmehr in dem Kanon des Mani und der Manichäer, da besonders jener berufen war, das rechte Evangelium zu lehren und die Doctrin Christi zur Vollkommenheit auszubilden. Der Manichäer Faustus erklärt bei Augustin [52]: die von den katholischen Christen für kanonisch gehaltenen Schriften seien nicht von den Aposteln Jesu Christi verfaßt, sondern dem Namen derselben von viel später Lebenden untergeschoben. Als heilige Bücher galten daher in den Kreisen der Manichäer andere, namentlich die von Mani verfaßten, und außerdem τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον, τὸ κατὰ Φίλιππον εὐαγγέλιον, Acta Apostolorum des Leueius, ἡ πρὸς Λαοδικεῖς ἐπιστολή u. s. w. [53].

Das System des Mani hat zur Voraussetzung den von Ewigkeit her vorhandenen Dualismus zwischen Licht und Finsterniß, zwischen dem Göttlichen und dem Ungöttlichen, zwischen der Tugend und der — mit dem Wesen der finsteren Materie identisch gesetzten — Sünde, zum Ziel den Sieg des Lichtes über die Finsterniß, speciell die nach der Anweisung des Stifters zu vollbringende Erlösung des im Menschen vorhandenen Lichtelementes aus den Banden der Finsterniß oder der Materie. Im Reiche des Lichtes herrscht (der gute) Gott, neben ihm im Reiche der Finsterniß oder der ὕλη der Teufel; beide sind mit einander im Kampfe. Das Licht bedeutet das Gute, die Finsterniß das Böse. Im letzten Stadium des Kampfes faßte das Reich der Finsterniß mit ungeheurer Anstrengung alle seine Kräfte zusammen, um das Lichtreich zu stürzen, auf dessen Seite namentlich der Erstgeborne Gottes, der Urmensch, im Verein mit den fünf reinen Elementen stritt. Als er besiegt wurde, rettete er sich zwar selbst in das Lichtreich, aber ein Theil seines Lichtwesens ward dabei in das Reich der Finsterniß hinabgezogen. Um nun diese abhanden gekommenen Elemente wieder zu gewinnen, ließ der gute Gott durch die Mutter des Lebens, das ζῶν πνεῦμα, das Weltall bilden, dessen Lebenskraft, die Weltseele, das von der Finsterniß mit Gewalt zurückgehaltene Licht war, und nun gingen, um dieses zu befreien, zwei neue Lichtkräfte von Gott aus, nämlich Christus und der heilige Geist, jener als Sonne und Mond, dieser als Aether die Lichtfunken von der Erde an sich ziehend. Da schuf der Teufel, um diese zurückzuhalten, nach dem Bilde des Urmenschen die Menschen, sodaß in ihnen das hellste Licht (die anima und Jesus patibilis, wie die Lateiner sagen) mit der schwärzesten Finsterniß vereinigt war. Der Kampf hatte zunächst den Erfolg, daß die Menschheit der Finsterniß oder dem Bösen unterworfen ward, und so entstanden das Heidenthum wie das Judenthum. Endlich erschien Christus von der Sonne wieder auf der Erde, unterzog sich, jedoch nur scheinbar, dem Leiden und ward so als Jesus patibilis das Sinnbild alles gefesselten Lichtes. Sein angefangenes Werk aus dem Misverständniß [54] zu befreien und durchzuführen, kam zuletzt Mani, von Gott gesandt, und seine Gläubigen werden dadurch, daß sie in sich dem Lichte das Uebergewicht verschaffen, den Sieg des Lichtes über die Finsterniß gewinnen, welche dann durch den eigenen inneren Kampf ihrer Elemente sich vernichten wird.

In den manichäischen Kirchengemeinden — ob gleich im Anfange, ob in allen, ist zweifelhaft — bestand eine feste und durchgeführte hierarchische Gliederung und Verfassung. Es werden, muthmaßlich nur für größere Sprengel, genannt als erster Vorsteher ein Oberpriester, unter diesem 12 Magistri, unter diesen wieder 72 Bischöfe. Die ganze Gemeinde theilte sich in die zwei streng geschiedenen Classen der Electi oder Vollkommenen, zu welchen selbstverständlich alle Priester oder Geistliche gehörten, und der Auditores (κατηχούμενοι) oder Unvollkommenen, welche noch nicht wie jene in den vollen Sinn der Geheimnisse eingeweiht waren und nicht das volle Maß der Tugendübung besaßen, sondern vielmehr sich noch in dem Vorstadium der Allegorien, der Gleichnisse, der unvollkommenen Tugend befanden. Während die Auditores, deren Gottesdienst sehr einfach war, durch die Fürbitte der Electi des vollkommenen Ablasses theilhaft wurden, mußten sich diese einer so strengen Askese, so harten Entbehrungen unterziehen, daß viele Manichäer aus Furcht vor dieser Stufe so lange wie möglich Auditores blieben und gern die ihnen auferlegte Pflicht vollzogen, die Electi durch ihre Arbeit, vornehmlich durch Lieferung von Oliven, zu ernähren. Die Gebote der Askese oder Enthaltsamkeit für die Electi sind in den drei signacula sinus, oris et manus enthalten. — Vielleicht im Zusammenhange mit der erwähnten Hauptspeise der Vollkommenen wurde auch bei der Taufe, durch welche man in den Grad der perfecti eintrat, nicht Wasser, sondern Olivenöl angewandt [55], sowie sich auch bei der Verrichtung der Eucharistie, welche nur von den τέλειοι, und zwar als ein Mysterium begangen ward, willkürliche Abweichungen von der ursprünglichen, reinen christlichen Praxis und Lehre fanden. Unter den heiligen oder Festtagen wurde merkwürdiger Weise der Sonntag als Fasttag begangen, in hervorragender Weise

---

52) Contra Faustum 33, 2. 53) Ein Verzeichniß derselben, jedoch aus einer späten Periode des Manichäismus, findet sich bei Timotheus, einem um 511 lebenden Presbyter von Constantinopel, in seinem (griechisch geschriebenen) Liber de iis, quae ad ecclesiam accedunt, abgedruckt in den Varia divina des J. Meursius. Leyden 1619.

54) Mani nannte verächtlich die ersten Christen Γαλιλαῖοι, wenn die Epistola ad Oddam, bei Fabricius in der Bibliotheca Graeca Vol. V. p. 285, echt oder auch nur von einem Manichäer verfaßt ist. 55) Theol. Studien und Kritiken. Bd. 1. Heft 3. S. 630 fg.

aber Mani's Todestag als jährliche feierliche Erinnerung seines Lehrstuhles (βῆμα).

Die Ausbreitung dieses Systems, wozu schon Manes seine Electi aussandte, nahm binnen Kurzem bedeutende Dimensionen an, da ihr der Hang zum Geheimnißvollen entgegenkam, und bald gab es Manichäer nicht blos in Persien, Syrien, der ganzen griechischen Kirche, sondern auch in Afrika, Sicilien, Italien und an anderen Orten der lateinischen Kirche, wie dies besonders aus den zahlreichen Gegenschriften des Augustinus hervorgeht, obgleich sie wegen ihrer starken Abweichung von der katholischen Kirche nicht blos durch diese und ihre Kaiser, sondern auch die heidnischen Kaiser und Obrigkeiten, namentlich als persische Feinde des römischen Reiches, auch wegen geschlechtlicher Ausschweifungen, denen sich viele von ihnen in Uebertreibung der dogmatischen Vorstellungen von der Wichtigkeit der Materie sollen hingegeben haben, eifrig und oft blutig verfolgt worden sind. Ein gegen sie gerichtetes Edict [56]) erließ beispielsweise der Kaiser Diocletian an den Proconsul Julianus von Afrika. Obgleich sie bereits im 6. Jahrhundert, wenigstens als öffentliche Gemeinschaften, fast ganz ausgerottet waren, zeigten sich doch noch im Mittelalter hier und da, selbst im Abendlande, Spuren eines geheimen manichäischen Glaubens und Cultus.

Literatur. Welche und wie viele Schriften Mani selbst verfaßt habe, ist ebenso zweifelhaft als die Frage, ob die auf die Gegenwart gekommenen Fragmente oder Auszüge, welche als Ausflüsse derselben gelten, die ursprüngliche Gestalt bewahrt haben, zumal angenommen werden muß, daß Mani nicht in der griechischen Sprache, welche diese Bruchstücke oder deren Titel meist führen, sondern in der persischen oder einer anderen orientalischen geschrieben habe. Es werden als von ihm verfaßt genannt: *Βίβλος τῶν μυστηρίων* [57]); *Βίβλος τῶν κεφαλαίων*; *Τὸ ζῶν εὐαγγέλιον*; *Ὁ θησαυρὸς τῆς ζωῆς* [58]); ferner Briefe, von welchen bruchstückweise nur noch wenige vorhanden sind, wie die Epistola ad filiam Menoch, die Epistola ad Oddam und vorzugsweise die Epistola fundamenti. Eine Sammlung von Bruchstücken aus seinen verschiedenen Schriften findet sich bei *J. A. Fabricius*, Bibliotheca Graeca. Vol. V. p. 284 seq. (Ursprünglich griechisch geschrieben) Acta disputationis cum Manete, welche der Bischof Archelaus von Cascar um 278 nach einer Unterredung mit Mani niedergeschrieben hat, und welche den Späteren als die Hauptquelle über des Stifters Lehre dient, abgedruckt bei *Mansi* T. I. p. 1129 seq., ferner bei *Gallandi*, Bibliotheca Patrum. Vol. III. und in anderen Sammlungen. Bischof Titus von Bostra (um 360): *Κατὰ Μανιχαίων* (lateinisch: IV libri contra Manichaeos), abgedruckt (griechisch) bei *H. Canisius*, Lectiones antiquae, herausgegeben von Basnage. *Epiphanius*, Haeres. 66. Augustinus in vielen seiner Schriften, namentlich Contra Epistolam (fundamenti) Manichaei; Contra Fortunatum; Contra Adimantum; Contra Faustum I, 33; De actis cum Felice Manichaeo I, 2; De natura boni; De gen. c. Manichaeos; De moribus ecclesiae catholicae et moribus Manichaeorum, sämmtlich in dem 8. Bande der Benedictinerausgabe. Die auf der Darstellung des Archelaus fußenden und nach ihm entstandenen Berichte finden sich zusammengestellt bei *Herbelot*, Bibliotheca orientalis. Paris 1697 u. 1698, dann Haag 1777 u. 1778, unter dem Artikel Mani. — Außer den allgemeinen kirchenhistorischen Schriften und den besonderen über den Gnosticismus sind folgende Specialwerke zu nennen: *J. de Beausobre*, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. Amsterdam 1734 u. 1739. S. de Vries, vergl. Note 47 und Note 48 mit der Schrift von Hyde. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien. Thl. 1. 1746. S. 685 fg., dann 1748; Thl. 2. 1750. *J. L. Mosheim*, De rebus Christianis ante Constantinum Magnum. Helmstädt 1753. p. 728 seq. *A. A. Georgi*, Alphabetum Tibetanum. Romi 1762. J. S. Semler, Einleitung zu Baumgarten's Untersuchungen theologischer Streitigkeiten. Bd. 1. Halle 1762. S. 266 fg. Abbé Foucher, Ueber das System des Manes in J. F. Kleuker's Anhange zu seinem Zend Avesta. Bd. 1. 1781. Thl. 2. S. 186 fg. *Sylv. de Sacy*, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793. Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit *A. F. V. de Wegnern*. Leipzig 1827. J. C. L. Gieseler in den Theol. Studien und Kritiken, 1828. Heft 3. Dessen Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1. Bd. 3. Ausg. 1831. S. 243 fg. F. Chr. Baur, Das Manichäische Religions-System. Tübingen 1831. F. C. Trechsel, Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. M. Schneckenburger in den Theol. Studien und Kritiken, 1833. Heft 3. P. Zingerle in der Tübinger Quartalschrift, 1841. S. 574 fg.

Literatur über die Gnostiker überhaupt.

Die in den Abschnitten über die Literatur der einzelnen Paragraphen und in den Noten angeführten Quellenschriften der ersten Jahrhunderte mit Einschluß des Plotinus [59]), welche hier nicht wiederholt werden sollen, desgleichen die Werke von Mosheim, Walch u. A., welche im Vorstehenden ebenfalls erwähnt worden sind. *R. Massuet*, Dissertationes praeviae zu seiner Ausgabe des Irenäus. Paris 1710 fg. (F. Münter) Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker. Ansbach 1790. A. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818. Vergl. dessen Kirchengeschichte. Bd. 1. Abth. 2. S. 627 fg. *E. A. Lewald*, Commentatio de doctrina gnostica. Heidel-

56) Abgedruckt, aber wahrscheinlich in corrupter Form, als Abschnitt der Mosaicarum et Romanarum legum collatio. Tit. XV. c. 3, z. B. bei *Hugo*, Jus civile Antejustinianeum. Berlin 1815. 57) Syrische Fragmente daraus bei *Titus Bostrensis* (s. weiter unten) und *Epiphanius*, Haer. 66, 14. 58) Fragmente bei Augustin.

59) *Πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς* in den Enneaden II. Lib. 9. ed. *G. H. Heygl.* Regensburg 1832.

berg 1818. F. Lücke, Ueber die gnostischen Systeme und was neuerlich dafür gethan ist, in der Theologischen Zeitschrift. Berlin 1819. Bd. 1. J. C. L. Gieseler, Kirchengeschichte. Bd. 1. 3. Ausg. 1831. S. 179 fg. Derselbe in der Hall. Lit.-Zeitung 1823. Nr. 104 fg. *J. Matter*, Histoire critique du gnosticisme. Paris 1828, dann 1843, ins Teutsche übersetzt von Dörner, Heidelberg 1833. J. J. Schmidt, Die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhismus. Leipzig 1828. J. A. Möhler, Ueber den Ursprung des Gnosticismus. Tübingen 1831. F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder christliche Religionsphilosophie in geschichtlicher Entwicklung. Tübingen 1835. Derselbe in den Theol. Studien und Kritiken, 1837. Heft 3. *J. Hildebrand*, Philosophiae gnosticae origines. Berlin 1839. H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. Hamburg 1841. Bd. 1. S. 108 fg. H. Rossel, Geschichte der Untersuchungen über den Gnosticismus, in seinen Theol. Schriften. Berlin 1847. Bd. 1. S. 179 fg. *Erdmann*, De notionibus ethicis Gnosticorum. Berlin 1847. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. Lipsius, Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipzig 1860. Hilgenfeld, Der Gnosticismus und die Philosophumena [des Pseudo-Origenes], in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862. Heft 4.

§. 53. Allgemeines über Christologie, das Verhältniß Christi zu Gott und dem heiligen Geiste.

Schon sehr frühzeitig, wie die Schriften des neuen Testaments beweisen, erscheint Jesus als ein über die bloße menschliche Natur erhabenes, als ein besonderes göttliches Wesen, welchem man im Laufe der Zeit immer höhere Prädikate beilegte. Anfangs freilich noch in unbestimmten Ausdrücken, deren Begriffsverhältniß zum Wesen Gottes noch nicht streng erfaßt wurde. Da man aber auch den Monotheismus erhalten und nicht in den Polytheismus fallen wollte, so stellte man in der Weise des alexandrinischen Logos Christum als eine Selbstbeschauung Gottes, als das Andere, als die Offenbarung Gottes, als den sich selbst gegenständlich gewordenen Gott dar, womit indessen bereits der Anfang zu zwei Göttern gemacht war, wenn auch der Sohn dem Vater immerhin untergeordnet sein sollte. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts, wo häretische wie orthodoxe Christen mehr als früher mit wissenschaftlich-philosophischem Geiste die Lehrentwicklung verfolgten, trennten sich mehr oder weniger zwei christologische Richtungen von einander; beide stellten Christum als den Sohn Gottes oder geradezu als einen Gott hin. Die Einen lehrten, Christus als Logos sei ein vorweltliches Wesen, der Gottheit ähnlich oder ebenbildlich, aber untergeordnet, von Gott oder aus Gott oder durch Gott erzeugt, was man sich vielfach in der gnostischen Weise der Emanation anschaulich zu machen suchte, oder, wie in der alexandrinischen Theologie, als ein ewiges Hervorgehen aus Gott oder aus dem göttlichen Wesen. Ihnen war auch der heilige Geist ein göttliches Wesen, aber ohne daß man sich, mit Ausnahme des Montanismus, viel mit ihm beschäftigte oder sein Wesen, namentlich im Unterschiede von Gott und Christus, sich deutlich zu machen suchte. Viele dachten sich den Sohn Gottes als eine Person, aber den heiligen Geist nur als eine von Gott ausgehende geistige Kraft. Die drei Wesen zusammen faßte man seit Tertullian in das Wort Trinitas. Andere, welche sich sagen mußten, daß in der vorstehend angedeuteten Weise der Monotheismus in einen Polytheismus verwandelt werde, hielten Christus oder Jesus als einen bloßen, aber vollkommenen, vom heiligen Geiste erzeugten, von der Jungfrau Maria geborenen Menschen fest; oder aber sie sagten, er sei eine Offenbarung Gottes an die Menschen, eine Erscheinung Gottes auf Erden, wie dies z. B. Athenagoras [60]) und Justinus [61]) aussprachen. Beide Arten von Monarchianismus werden von Origenes [62]) deutlich unterschieden. Justin der Märtyrer führt es *ohne Vorwurf* der verbrecherischen Ketzerei an, daß es zu seiner Zeit als eine christliche Ansicht gegolten habe, *Christus* für einen bloßen Menschen zu halten [63]), wie dies damals namentlich auch viele sogenannte Häretiker thaten, und Tertullian [64]) sagt geradezu, daß dies in seiner Umgebung der herrschende Volksglaube gewesen sei. Aber bald wurde diese Ansicht als eine Irrlehre gebrandmarkt; die einzelnen Theologen und Parteien suchten sich in der Verehrung des Erlösers zu überbieten, keiner wollte dabei zurückbleiben, und so steigerte sich das dogmatische Wesen Jesu, die Christologie, schnell zu der Höhe, wo zwischen Christus und Gott als zwei göttlichen Existenzen nur noch der Unterschied der Versicherung übrig blieb, daß doch ein Unterschied sei, welcher zumeist nur darin bestand, daß der eine der Vater, der andere der Sohn sei, beide ganz gleich im Wesen, nur daß jener der Erzeuger, dieser der Erzeugte wäre. Den förmlichen Fortschritt der Kirchenlehre zum göttlichen Dualismus hielt einigermaßen besonders noch Origenes auf, indem er betonte, daß Christus dem Gott-Vater untergeordnet sei. Hatte man so einmal zwei Götter, so war auch das Hinderniß überwunden, den heiligen Geist als dritten Gott von gleichem Wesen daneben zu stellen, obgleich dabei fort und fort versichert ward, man lehre nur einen Gott und nur drei Personen in ihm, als ob nicht drei gleiche göttliche Personen auch gleiche Götter sein müßten. Machte ein Christ in der besten Meinung, den Polytheismus, welchen man an den Heiden bekämpfte, vom Christenthum fern zu halten, diese Widersprüche der Nothwendigkeit und Wahrheit des Monotheismus geltend, so verfiel er namentlich am Ausgange des 3. und am Anfange des 4. Jahrhunderts

---

60) *Πρεσβεία* c. 10. 61) Contra Tryphonem c. 128. 62) In Joann. Tom. I, 2. L. Lange (Gesch. u. Lehrbegr. der Unitarier vor der nicän. Synode, in seinen Beiträgen zur K.-G. Bd. 2. Leipzig 1831, und in s. Abhandl. in der Zeitschr. für hist. Theol. 1832. Bd. 2. Heft 2. 1833. Bd. 3. Heft 4) leugnet diese Unterscheidung. Vergl. J. C. L. Gieseler in den Theol. Studien und Kritiken 1833. Heft 4. 63) Contra Tryph. c. 48. 64) Adv. Praxeam c. 3.

dem Fluche der Ketzerei von Seiten der sogenannten Orthodoxen, unter welchen besonders Tertullian, ein Feind des philosophischen Denkens [65]), einer der ersten strengen theologischen Richter war. Die jetzt auftauchenden christologischen und mit diesen zusammenhängenden Streitigkeiten entstanden vorzugsweise in der griechischen Kirche und berührten die lateinische, wo die sogenannte orthodoxe Lehre sich überwiegend ausbildete, nur in secundairer Weise. Leider sind die Originale von fast allen Schriften der sogenannten Ketzer verloren gegangen und deren Lehren nur noch in der Färbung durch die Brille ihrer Gegner, unter denen Eusebius relativ der unparteiischste sein dürfte, uns zugänglich; wären sie noch erhalten, so würde diese heterodoxe Theologie, welche der gegenwärtigen Wissenschaft meist als die freisinnige Anschauung erscheint, sicherlich ein ganz anderes Gesicht gewinnen.

§. 54. Die christologischen Häresien des Praxeas, der beiden Theodotus und des Artemon.

Als nach einigen Berichten unter dem Kaiser Marcus Aurelius, welcher von 161—180 regierte, nach Anderen erst um 192, der Kleinasiat Praxeas, welcher den Ruhm eines Bekenners hatte, nach Rom gesandt worden war, um dort die Anerkennung des Montanismus zu verhindern, lehrte er hier Anfangs eine Zeit lang unangefochten den Monarchismus oder Monotheismus, nur mit der Modification, daß der eine Gott in Christo Fleisch geworden sei, bis ihm Tertullian, gegen welchen ihn der Bischof Victor von Rom begünstigte [66]), den Vorwurf machte [67]), zwei Teufelsgeschäfte verrichtet, nämlich den Paraklet vertrieben und Gott den Vater gekreuzigt zu haben. Als aber der ebenfalls aus dem Morgenlande, aus Byzantium, eingewanderte Gerber (σκυτεύς) Theodotus so weit ging, Christus als einen bloßen Menschen darzustellen, was wahrscheinlich die urchristliche Anschauung und Lehre war, erklärte sich Victor entschieden gegen ihn, schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus und sah nun auch die Thesen des Praxeas mit anderem Auge an. Indessen war die Partei des Gerbers, welche unter Anderem die Bibel als ein menschliches Buch betrachtete und behandelte, so zahlreich an Anhängern und in der Wissenschaft so stark, daß sie einen besonderen Gegenbischof aufstellte, welchen indessen bald die Leute des Bischofs Zephyrinus zum Theil mit physischer Gewalt zur Abdankung zwangen. Um dieselbe Zeit trat in Rom der Geldwechsler Theodotus auf, welcher über dem irdischen Erlöser Melchisedek als den himmlischen verehrte [68]). Mit seinen Ansichten schloß sich ebenda in derselben Zeit an den Gerber Artemon an, welcher in Christus nicht den Logos, sondern nur den menschlichen Sohn der Jungfrau Maria erblickte und ihn nur durch seine übertreffende Tugend oder Gerechtigkeit von allen anderen Menschen unterschieden wissen wollte, eine Lehre, welche von den Aposteln vorgetragen worden sei und in Rom bisher stets gegolten habe, bis sie durch Zephyrinus gefälscht worden sei. Auch er ward in Rom aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen [69]).

Literatur. *F. A. Heinichen*, De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis. Leipzig 1829. — Von den, nach Epiphanius um 170 in Kleinasien als besondere Partei vorhandenen, Alogern und der Literatur über die Aloger in ihrer Verbindung mit den montanistischen Streitigkeiten kann erst später die Rede sein.

§. 55. Die christologischen Häresien des Noëtus und des Beryllus von Bostra.

Noch am Ende des 2. Jahrhunderts war in der morgenländischen Kirche, welcher auch meist die im vorigen Paragraphen genannten Vertreter der Kritik angehörten, die Opposition gegen die christologischen Potenzirungen sehr stark und allgemein, da diese nur nach mehrfachen Ketzerverurtheilungen sich durchzusetzen vermochten. So wollte der Smyrnenser Noëtus, wahrscheinlich Presbyter von Ephesus, in Christo, wie es wahrscheinlich ist, keinen von Gott unterschiedenen Logos anerkennen und ward daher in seinem Sprengel als Patripassianer um 200 oder um 230 verurtheilt, obgleich er sich gegen den Patripassianismus entschieden verwahrte [70]). Der Bischof Zephyrinus von Rom erklärte sich für die durch Cleomenes daselbst verbreitete Lehransicht des Noëtus unter dem Einflusse des Callistus, welcher den Sohn nur für die menschliche Erscheinung des Vaters hielt, dessen Geist in ihm gewesen sei, sodaß der Vater nicht als solcher, sondern nur in Christus gelitten habe. Als einige seiner Presbyter diese Annahme bekämpften, nannte er sie Ditheoi; aber sie gaben ihm dafür den Vorwurf zurück, ein Ketzer zu sein, welcher den Satz des Herakleitos proclamire, daß jedes Ding zugleich sein Gegentheil sei [71]). — Aehnliche Lehrmeinungen wie Noëtus sprach der Bischof Beryllus von Bostra in Arabien aus: der Erlöser habe keine persönliche Präexistenz vor seiner Menschwerdung gehabt und in sich kein eigenes göttliches Wesen (also keinen Logos) besessen; in ihm habe nur der Vater eingewohnt, ihn gleichsam in eminenter Weise beseelt. Gegen ihn traten die benachbarten Bischöfe auf, und es gelang ihnen auf einer deshalb berufenen Synode des Jahres 244, ihn bei einer öffentlichen Disputation durch die Gelehrsamkeit und Beredsamkeit des mitgebrachten Origenes von seiner Meinung abzubringen [72]).

Literatur. *K. Ullmann*, De Beryllo Bostreno. Hamburg 1835. Derselbe in den Studien und Kri-

65) Credo, quia absurdum est. 66) *Tertullian*, De praescript. haeret. c. 53. 67) Adversus Praxeam. 68) *Tertullian*, De praescr. haeret. append. c. 53. *Eusebius*, Hist. Eccl. V, 28. *Epiphanius*, Haer. 54. 55. *Theodoretus*, Haeret. fabulae II, 4 seq.

69) *Hippolytus*: Μικρὸς λαβύρινθος. *Eusebius*, Hist. Eccl. V, 28. *Theodoretus*, Haeret. fabulae II, 5. 70) *Hippolytus*: Εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός, bei *Fabricius*, Bibl. Graeca V. II. (Aus Hippolytus ausgeschrieben) *Epiphanius*, Haer. 57. *Theodoretus*, Haeret. fabb. III, 3. 71) *Hippolytus*, Haeret. refut. IX, 3 seq. 72) *Eusebius*, Hist. Eccl. VI, 33. *Hieronymus*, Catal. illustr. vir. c. 60. *Origenes*, Opp. T. IV. p. 695.

tiken, 1836. Heft 4. *Fock*, De Christologia Berylli. Kiel 1843. Zeitschrift für histor. Theol. 1846. Heft 3.

§. 56. Die Christologie des Sabellius.

Noch immer war die supranaturale Lehre von der Gottheit Christi, also von zwei oder drei göttlichen Wesen, sofern es sich auch um den heiligen Geist handelte, in der fortschreitenden dorologischen Kirchendogmatik nicht durchgesetzt; noch immer sträubte sich der nüchterne, kritische Verstand, wenn auch meist in halben, vermittelnden Thesen, gegen die dem Polytheismus sich annähernde Doctrin, und fand namentlich an Sabellius, zwischen 250 und 260 Presbyter von Ptolemais in der Pentapolis, einen Vertreter, welcher in dem Bestreben, eine biblische und der werdenden Katholicität nach Möglichkeit angeschlossene Lehre aufzustellen, den Satz vertheidigte, daß Vater, Sohn und heiliger Geist drei verschiedene Offenbarungsweisen der einen Gottheit seien. Er hatte in seiner Heimath keinen Verdacht erregt, einen falschen Glauben zu haben, als der Bischof Dionysius von Alexandria ihm vorhielt, er beschränke die Gottheit auf irdische Bedürfnisse und fasse sie nur in ihren Relationen zur Erde. Als im Verlaufe des Streites der Alexandriner die Behauptung aussprach, daß der Logos — welchen er im Gegensatze zu Sabellius als ein besonderes Wesen betonte — ein Geschöpf des Vaters, diesem nicht wesensgleich und auch ohne Präexistenz sei, ein neuer Beweis, wie wenig noch damals die spätere orthodoxe Trinitätslehre selbst bei den Kirchenhäuptern feststand, machte gegen ihn der Bischof Dionysius von Rom das ewige Sein des Sohnes im Vater geltend, was dann auch sein alexandrinischer Amtsgenosse nicht geleugnet haben wollte [73]). Anhänger des Sabellius gab es noch während des 4. Jahrhunderts in Rom und Mesopotamien.

Literatur. *C. Morin*, Historia Sabelliana. Frankfurt und Leipzig 1696.

§. 57. Die christologische Häresie des Paulus von Samosata.

Im Anschluß an Sabellius suchte Paulus von Samosata, seit 260 Bischof oder Patriarch von Antiochia, den immer mehr sinkenden monotheistischen Monarchianismus (Monarchismus) aufrecht zu erhalten, indem er die Lehre verfocht, Jesus sei durch den heiligen Geist als Mensch erzeugt, und mit diesem habe sich der göttliche, nun erst persönlich gewordene Logos oder die Sophia in eigenthümlicher Weise vereinigt. Die meisten seiner syrischen Unterbischöfe erhoben sich gegen ihn, aber nicht blos wegen seiner Lehransichten, sondern auch wegen seines anstößigen prachtliebenden und eitlen Wesens, sowie seiner großen politischen Machtstellung. Es wurden bald nach einander deshalb drei Synoden gehalten, und die letzte derselben, 269 in Antiochia, wo namentlich Malchion ihm Zweideutigkeiten nachwies, sprach seine Amtsentsetzung aus, welche jedoch erst 272 kraft eines kaiserlichen Befehles ausgeführt werden konnte, da die Kaiserin Zenobia ihn beschützte, welche in dem genannten Jahre durch Aurelian besiegt ward, sodaß auch des Paulus Nachfolger, der Bischof Domnus, sein Amt nicht früher antreten konnte [74]). Diese Vorgänge förderten die Beseitigung der strengen Einheit Gottes um einen starken Schritt weiter, und so wurden deren Vertheidiger immer mehr in die Position der Häresie gedrängt; Sabellianer und Samosatenianer galten als verworfene Ketzer. Sonderbarer, aber erklärlicher Weise hatte die Synode von 269 noch den Satz aufgestellt: μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τῷ πατρί, um den Sabellius zu bekämpfen, welcher im Zusammentreffen mit der späteren antiarianischen Orthodoxie diese ὁμοουσία behauptet hatte, wie man aus einem um 358 geschriebenen Briefe eines Semiarianers weiß, und wie auch der Hauptverfechter der späteren Orthodoxie, Athanasius, zugeben mußte [75]). Anhänger des Paulus von Samosata finden sich noch im 4. Jahrhundert.

Literatur. *J. G. Feuerlein*, De haeresi Pauli Samosateni. Göttingen 1741. Derselbe, Dei filium patri esse ὁμοούσιον antiqui ecclesiae doctores in concilio Antiocheno utrum negarint. Göttingen 1755. *J. G. Ehrlich*, De erroribus Pauli Samosateni. Leipzig 1745. *J. B. Schwab*, De Pauli Samosateni vita atque doctrina. Herbipoli 1839.

Literatur zu §. 53—57. (Außer den allgemeinen dogmenhistorischen Werken) C. D. A. Martini, Pragmatische Geschichte des Dogma's von der Gottheit Christi in den ersten vier Jahrhunderten. Rostock 1800. Bd. 1. Fr. Schleiermacher, Ueber den Gegensatz der Sabellianischen und Athanasianischen Trinität, in der Theol. Zeitschrift. Berlin 1822. Heft 3. Die oben angeführte Schrift von Heinichen. F. C. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in geschichtlicher Entwicklung. Tübingen 1841. 1. Thl. J. H. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Thl. 1, die vier ersten Jahrhunderte. Stuttgart 1839, dann 1845.

§. 58. Das montanistische Schisma in Verbindung mit den Alogern.

Die von Montanus ausgehende Bewegung, deren Grundidee die Erhaltung der Gnadengaben aus der apostolischen Zeit, des allgemeinen Priesterthums gegen den exclusiven Priesterstand und dessen alleinberechtigte geistliche Function ausspricht, ist zwar, besonders durch die Berührung mit den Alogern, zum Theil auch christologisch, allein überwiegend verläuft sie auf dem Gebiete der Praxis und hat daher nicht sowol die Bedeutung einer dogmatischen Häresie als vielmehr eines Schisma's.

73) *Eusebius*, Hist. Eccl. VII, 6. *Athanasius*, Epistola de sententia Dionysii, Opp. T. I. p. 548 seq. Derselbe, Contra Arianos, Orat. IV, 12. 13. 25. *Basilius*, Epistola 210. *Epiphanius*, Haer. 62. *Theodoretus*, Haeret. fabb. II, 9.

74) *Eusebius*, Hist. Eccl. VII, 27—30. *Epiphanius*, Haer. 65. *Angelus Majus*, Nova Collectio. T. VII. P. I. p. 68. 299 seq. 75) De synodis Arim. et Seleuc. c. 43, Opp. T. I. p. 917. Vergl. *Hilarius*, De synodis Arim. et Seleuc. c. 86.

Montanus aus Mysien, nach Didymus[76]) früher ein ἱερεὺς εἰδώλου, vielleicht Priester der daselbst stark gefeierten Cybele, nach Hieronymus[77]) ein abscissus und semivirus, begann um 170 zu Pepuza in Phrygien, wo nach seiner Prophezeiung das himmlische, chiliastische Jerusalem sich auf die Erde niederlassen werde, aus ekstatischem Zustande[78]) zu verkündigen, daß der Paraklet sich ihm offenbart habe, um die christliche Kirche, welche nicht durch die Versammlung der Bischöfe, sondern durch den heiligen Geist regiert werden müsse, zur Vollendung zu führen. Ihm schlossen sich namentlich zwei Frauen an, Maximilla und Priscilla, welche als Prophetinnen auftraten, während viele andere Adepten in einer ähnlichen Weise ein schwärmerisch mystisches Verzückungswesen an den Tag legten, und in Folge dessen sich über den Episkopat stellten. In dogmatischer Hinsicht betonten sie hauptsächlich den in der Apokalypse und anderwärts von auctoritativen Lehrern vorgetragenen, in der Volksmeinung weit und breit herrschenden, nicht als häretisch geltenden Chiliasmus mit dem ihm vorausgehenden baldigen Ende der damaligen Welt; in der praktisch-moralischen Richtung erklärten sie Unzucht, Mord und Götzendienst auf das Strengste für antichristlich, verwarfen die zweite Ehe, bevorzugten die Ehelosigkeit, forderten ein verschärftes Fasten, hielten das Märtyrerthum ungewöhnlich hoch, verachteten alles Irdische und namentlich die weltliche Wissenschaft. Wegen dieser Uebertreibungen und Anmaßungen prophetischer Begabung und weil sie als vorgebliche πνευματικοί eine tiefe Verachtung gegen solche aussprachen, welche als ψυχικοί anders lehrten und lebten, fanden sie in Kleinasien, wo sie um 170 von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden, eine heftige Opposition, welche sich nun auch überhaupt immer stärker gegen den Chiliasmus im Allgemeinen richtete. Im Abendlande, wo seit 192, nach Anderen früher, Praxeas bei seinem römischen Aufenthalte gegen sie wirkte, kam es gegen die Montanisten, welche man bald als οἱ κατὰ Φρύγας, als Pepuziani, als Quintilliani, als Priscillianistae u. s. w., auch als Ἀρτοτυρῖται bezeichnete, während man ihnen auch Teufelsverbindungen schuld gab, nur zu einer ablehnenden Stellung in Hinsicht ihrer Ueberschwenglichkeiten, nicht zur förmlichen Excommunication; aber sie fanden auch hier, namentlich an Tertullian, eifrige Sachwalter, ohne daß sich im Abendlande eine besondere montanistische Partei im Gegensatz zur allgemeinen Kirche bildete, welche in ihrer Mehrheit den sittlichen Grundsätzen des phrygischen Propheten huldigte. In der morgenländischen Kirche erhielten sich Montanisten mit einer besonderen Kirchenverfassung bis in das 6. Jahrhundert. Die letzten gegen sie erlassenen Staatsgesetze sind die des Kaisers Justinian aus den Jahren 530 und 532.

76) De trinitate libr. III, vorletztes Cap. 77) Epist. 27 ad Marcellam. 78) Was Tertullian, einer seiner Vertheidiger, De anima c. 9, über diesen Zustand des Montanus und seiner Anhänger sagt, kommt dem sogenannten magnetischen Hellsehen sehr nahe.

Nach den alten Quellen erscheinen in vielfacher gegnerischer Verbindung mit den Montanisten sogenannte Ἄλογοι, welche, wie Epiphanius berichtet, bereits um 170 in Kleinasien sich bemerklich machten. Er beschuldigt sie, daß sie den Logos, das Johannesevangelium, die Apokalypse und den von den Montanisten vorzugsweise cultivirten Chiliasmus verwarfen. Wie Irenäus sagt, richtete sich ihre Opposition besonders gegen das 4. Evangelium und die Behauptung oder Praxis einer fortgehenden Offenbarung der Geistesgaben aus der apostolischen Zeit. Aber man weiß nicht mehr, ob sie den λόγος blos als eine gelehrte Bezeichnung nicht annahmen, oder ob sie eigentliche, strenge Monarchianer waren, welche den einen Gott in keiner Weise getheilt wissen wollten, wie dies Epiphanius von ihnen aussagt.

Literatur über die Montanisten und die Aloger als ihre Gegner. Viele Schriften des Tertullian. Vergl. Nic. Rigaltius in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Tertullian, wo er sich für die Montanisten erklärt. *Irenaeus*, Adv. haer. III, 11. *Epiphanius*, Haeres. 48. 49. 51. 54. *Eusebius*, Hist. Eccl. V, 3. 14—19; VII, 25. G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte. Thl. 1. Bd. 2. C. 4. §. 44. (Für die Montanisten und für die Aloger.) Walch, Ketzerhistorie. Thl. I. S. 611 fg. (Für die Montanisten und Aloger.) *G. Wernsdorf*, De Montanistis saeculi secundi haereticis. Gotha 1751. (Für die Montanisten und Aloger.) *J. L. Mosheim*, De rebus christ. ante Const. M. p. 410 seq. (Für die Montanisten und Aloger.) 1753. M. Merkel, Historisch-kritische Erklärung der Streitigkeiten der Aloger über die Apokalypsis. Frankfurt und Leipzig 1782. Die oben genannte Schrift von Heinichen. *F. Münter*, Effata et oracula Montanistarum. Kopenhagen 1829. *C. M. Kirchner*, De Montanistis, spec. I. Jena 1832. F. C. A. Schwegler, Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. Tübingen 1841. (Fast die ganze christliche Kirche habe damals montanistisch gedacht.) Derselbe in seinem Nachapostolischen Zeitalter. Bd. 2. S. 259 fg. F. C. Baur, Das Wesen des Montanismus, in den Theologischen Jahrbüchern, 1851. Heft 4. Ritschl, Die altkatholische Kirche S. 462 fg.

§. 59. Das novatianische und das melitianische Schisma.

Wie die novatianische Spaltung um 251 in der lateinischen Kirche entstanden war, die erste dort ausgebrochene bedeutende innere Bewegung, welche nicht durch Anstoß aus der griechischen Kirche veranlaßt worden ist, so verlief sie auch mit ihren Satzungen, namentlich daß man die durch Verleugnung in den Verfolgungen und durch Todsünden Abgefallenen nicht wieder aufnehmen, dagegen die aus der katholischen Kirche in diese so gereinigte Gemeinschaft Eintretenden von Neuem taufen müsse, wesentlich innerhalb ihres ursprünglichen Sitzes, namentlich in Afrika und Rom. Doch finden sich einige ver-

artige, mit Montanisten verbundene Gemeinden auch in Phrygien [79]).

Als 303 die Diocletianische Verfolgung ausgebrochen war und in derselben viele Christen als lapsi ihren Glauben verleugnet hatten, suchte der Bischof Meletios von Lykopolis in Thebais, selbst ein Confessor, seine dahin gehende Ansicht durchzusetzen, daß über deren Zulassung zur Pönitenz und ihre Wiederaufnahme erst nach hergestellter Ruhe entschieden werden dürfe, und weihte an der Stelle noch lebender, welche er ihrer Aemter verlustig erklärte, mehre Andere zu Priestern, wodurch er vielfach eigenmächtig in den Sprengel des Bischofs oder Metropoliten von Alexandria eingriff. Da die Mehrheit der Christen und der Bischöfe ihm widersprach, so entstand unter seiner maßgebenden Auctorität an mehren Orten eine Gegenkirche in der allgemeinen. Das Concil von Nicäa anerkannte zwar die neu erwählten Priester, bestimmte aber, daß sie erst nach dem Tode der früheren ihr Amt antreten sollten, was bei vielen Meletianern Widerstand hervorrief, sodaß sie zu der von dem Concil verurtheilten dogmatischen Gegenpartei der Arianer u. s. w. übertraten. Meletios selbst hatte sich nach seinem Zerwürfniß mit Petrus von Alexandria 306 als Metropolit aufgestellt.

Literatur. *Athanasius*, Apolog. contra Arianum c. 59. *Derselbe*, Epist. ad episcopos Aegypti c. 22. *Epiphanius*, Haer. 68. *Sozomenus*, Hist. Eccl. I, 24. *Socrates*, Hist. Eccl. I, 9. *Sc. Maffei*, Osservazioni letterarie. Verona 1738. T. III. Die betreffenden Urkunden abgedruckt bei *Routh*, Reliq. sacrae. T. III.

§. 60. Die Entstehung der katholisch-orthodoxen Kirche. Ihr Kanon und ihre charakteristische Glaubensrichtung.

Den Häretikern gegenüber und zwischen den extremen Auffassungen, einestheils der buchstäblich-jüdischen, anderentheils der spiritualistischen, heidnisch-gnostischen, auf der Grundlage eines gewissen sensus communis bildete sich die Majorität der hervorragenden Theologen, resp. Bischöfe und der ihnen folgenden Geistlichen wie Laien zu einer Mittelpartei, welche sich in der Folge die katholische nannte, eben weil sie sich auf den Majoritätsglauben berief, und hielt im Anschluß an die evangelisch-apostolischen Schriften eine praktisch-volksthümliche Richtung inne, wobei jedoch die detaillirten dogmatischen Ausführungen nur von den gelehrten Theologen ausgingen und so von den Laien, nicht selten gegen deren praktisch verständiges Bewußtsein, als die Wahrheit auf Auctorität hin angenommen wurden. Der Begriff des Katholischen spricht sich, so viel man weiß, wörtlich zuerst in dem aus Anlaß des Märtyrertodes von Polycarpus 169 geschriebenen Briefe seiner smyrnensischen Gemeinde aus. Auch schon die *Ἐπιστολαὶ καθολικαί*, welche der Bischof Dionysius von Korinth an die kleinasiatischen Gemeinden und an die Gemeinde in Rom richtete, gehören in das 2. Jahrhundert. Man kann freilich, wenn man will, bereits in den unzweifelhaft echten Briefen des Apostels Paulus, abgesehen von den zweifelhaft echten, wo sich dieser Begriff noch mehr condensirt hat, sowie in anderen früheren Documenten, die eine wahre Kirche definirt finden, wenn auch nicht in der Formulirung des „katholischen," so doch in der Formulirung des rechten oder allein rettenden Glaubens, nur daß dabei noch eine große Weitherzigkeit die spätere ängstliche und in Kleinigkeiten ausgeprägte dogmatische Engherzigkeit vertritt, und man auch noch im 2., selbst im 3. Jahrhundert, ja bis zum ersten allgemeinen Concil von Nicäa im Jahre 325, nicht allzu stark an eine verabredete Planmäßigkeit denken darf, wie dies z. B. J. E. Ch. Schmidt [80]) gethan hat. Die einzelnen Gemeinden verbanden sich zwar immer enger unter einander zur Gewinnung einer gemeinsamen Position gegenüber den Angriffen der Heiden und Juden wie der extremen Abweichungen bei christlichen Parteien, aber das geschah nicht auf Grund formulirter Programme, sondern so, daß diese die Folge waren. Wenn noch im 2. Jahrhundert Justinus der Märtyrer als ein guter Christ galt, obgleich er Sokrates und andere Nichtchristen gleich den getauften Christen des Heiles und der Seligkeit theilhaft erachtete [81]), so wurde freilich dieser Latitudinarismus bald verdrängt, und Minoritäten, welche im vollen Rechte waren, majorisirt. Hatte schon Ignatius in seinen freilich zweifelhaft echten Briefen auf solche Einheit hingewirkt, oder vielmehr sie vorausgesetzt [82]) und Origenes, freilich in einer freien Auffassung, den Satz ausgesprochen, daß extra ecclesiam nulla salus sei [83]), so bildete sich die Einheitstheologie namentlich in der lateinischen Kirche, wo man den Glauben mehr als in der griechischen als eine juristisch bindende Confession faßte und die politische Reichseinheit auch in den äußeren Gebräuchen und Einrichtungen der Kirche herstellen wollte, durch Kirchenväter wie Tertullian (gest. um 220) und Cyprian (gest. 259) aus, welche auf eine compacte, handfeste, gleichmäßige Orthodoxie hinwirkten und in ihren Kreisen weniger als die griechischen Theologen auf eine von vielen Trägern cultivirte, mannichfach gestaltete wissenschaftliche Richtung trafen. In demselben Maße mußten sich aber auch die Häresien mehren, weil der Kreis der zulässigen Orthodoxie immer enger gezogen wurde. Beide Richtungen bekämpften sich nicht selten in gehässigen, unschönen Formen wie in sophistisch rabulistischer Weise [84]). Die kurze Trinitätsformel bei Matthäus und im ersten Johannesbriefe ist zwar sicherlich

79) *Cyprian*, Epp. 41—52. *Eusebius*, Hist. Eccl. VI, 43—45; VII, 8. Concil. Nicaen. can. 6. Cod. Theod. XVI, 5, 2. *Socrates*, Hist. Eccl. I, 10; IV, 28; V, 21.

80) Versuch über die Entstehung der katholischen Kirche, in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese. Bd. 2. S. 1 fg. 81) Apolog. I. c. 46. 82) Besonders Ad Smyrn. c. 8. Aehnlich die Constitt. apostoll. II, 25. 83) Homil. 3. in Josua. In seiner Schrift: Contra Celsum V, 59 spricht dieser von der „großen" Kirche. 84) *H. J. Leblanc*, Sur l'étude et l'enseignement des lettres profanes dans les premiers siècles de l'église. Paris 1852.

schon sehr alt, aber auch zu compendiös und allgemein, als daß sie als Glaubensregel für die Lehrstreitigkeiten ein decisives Gewicht der Entscheidung hätte haben können, und wenn man auch bereits im 2. und 3. Jahrhundert Zusätze dazu machte, so war doch diese Erweiterung durchaus keine allgemein anerkannte, und das jetzt unter dem Namen des Symbolum apostolicum bekannte Glaubensbekenntniß, wenn vielleicht schon vor 312 vorhanden, hatte noch weniger eine allgemeine Auctorität.

Da die von ihren Bischöfen resp. von den Mehrheiten abweichenden Parteien sich stets auf frühere Auctoritäten, auf die Apostel, deren Schriften und andere Documente stützten, so hatte der ihnen entgegenstehende Einheitstrieb dasselbe Bedürfniß, übte dieselbe Praxis und kam so zur Aufstellung des Kanons, des *κανὼν ἐκκλησιαστικός*, als einer urkundlichen Aufzeichnung des wahren Glaubens neben der mündlichen und anderweitigen Tradition, welche fort und fort als eine Quelle der Wahrheit in Geltung blieb. Als principielle schriftliche Norm, besonders für Entscheidung in Glaubensstreitigkeiten, bot sich, ehe das neue Testament als eine abgeschlossene Sammlung entstehen und allgemein angenommen werden konnte, zunächst das alte Testament dar, welches freilich als ein von Juden und für Juden geschriebenes Buch hierzu wenig geeignet war, wenn man nicht, wie es allerdings in reichlichem Maße geschah, zu willkürlichen Auslegungen greifen wollte, während es in der That so namentlich ein Hebel zur Ausbildung der christlichen Hierarchie wurde, welche sehr bald ausschließlich über den Glauben entschied. Als der Bischof Melito Palästina bereiste, stellte er als quellenmäßige Glaubensnorm die bei den dortigen Juden anerkannten alttestamentlichen Bücher auf. Origenes that seinerseits die griechisch geschriebenen Bücher der Makkabäer hinzu [85]) und Andere mögen auch andere Apokryphen beigefügt haben. Eine dem hebräischen Urtexte fast gleiche Geltung schrieben die meisten Theologen der in Alexandria gemachten Uebersetzung der Septuaginta zu. Bereits im 2. Jahrhundert hatte man auch eine Sammlung von Evangelien, aber nicht immer blos aus den jetzigen vier bestehend, sondern oft unter Hinzunahme solcher, welche gegenwärtig als apokryph behandelt werden, sowie eine Zusammenstellung apostolischer Sendschreiben. Was Justinus Martyr als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* anführt, entspricht, wie G. B. Winer [86]) nachweist, im Ganzen unseren jetzigen vier Evangelien. Das Auftreten Marcion's beweist, daß zu seiner Zeit wenigstens ein Evangelium und zehn Paulinische Schriften im Gebrauch, wenn auch nicht in allgemeiner Anerkennung waren. Bald aber machten sich ihm gegenüber 4 Evangelien (die jetzigen), die Apostelgeschichte, 13 Paulinische Briefe, 1 Petrusbrief, 1 Johannesbrief geltend, während in Betreff der übrigen Bestandtheile des jetzigen neutestamentlichen Kanons noch wenig Uebereinstimmung herrschte [87]). Es lassen sich bei der damaligen Anbahnung zur Aufstellung eines auctoritativen neutestamentlichen Kanons, wobei man schon im 2. Jahrhundert *τὸ εὐαγγέλιον* oder *τὸ εὐαγγελικὸν* von dem *ὁ ἀπόστολος* oder *τὸ ἀποστολικὸν* unterschied, bestimmt formulirte leitende kritische oder andere Grundsätze nicht leicht zum Bewußtsein bringen; man ließ sich dabei vielfach von einem gewissen Gefühl oder Takt, auch von der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit seinen Ansichten bestimmen. Im Allgemeinen legte man diesen Schriften, noch mehr den alttestamentlichen, eine göttliche, durch den heiligen Geist vermittelte Inspiration bei, aber ohne noch dieselbe näher zu bestimmen und ohne die Annahme eines wörtlichen, buchstäblichen Dictats, zumal man sich die freieste, oft eine höchst willkürliche Deutung erlaubte, und die wenigsten Christen das alte Testament lesen konnten [88]). Da nun, wie schon bemerkt, auch die Häretiker sich auf die heilige Schrift beriefen, so griffen ihre Gegner vielfach auch auf Tradition zurück [89]), welche von Christo ausgegangen und von den Aposteln unverfälscht weiter vererbt worden sei, eine Berufung, welche freilich auch von den Häretikern, namentlich, wie wir oben gesehen haben, von den Gnostikern, eingelegt wurde.

Hatten die Häretiker vielfach abenteuerliche, oft in der christlichen Vergangenheit nicht begründete Glaubensmeinungen, so fehlte es auch bei den sogenannten Orthodoxen nicht an zahlreichen abergläubischen Ansichten, namentlich an dem Glauben an böse Geister, an den leibhaftigen Teufel, an die Wirklichkeit seiner großen Macht neben Gottes Macht, an Bündnisse mit ihm, an Todtenerweckungen noch im 3. Jahrhundert und andere unmögliche Dinge, wovon die Schriften eines Tertullian, eines Irenäus und anderer Kirchenlehrer angefüllt sind, Erscheinungen, welche neben der ihnen beigemessenen Auctorität gar zu oft als nicht vorhanden angesehen werden. Es läßt sich daher annehmen, daß in der Masse der Christen noch weit mehr abenteuerliche und abergläubische Vorstellungen herrschend waren, wie man dies vom Chiliasmus weiß, welchen noch im 2. Jahrhundert fast alle Christen theilten. Er begann zwar seit dem Auftreten des Montanismus, welcher ihn überspannte, obgleich er sich für ihn mit vollem Rechte auf die Apokalypse, auf Reden Jesu in den Evangelien berufen konnte, in Abnahme zu kommen, wurde aber noch lange von Vielen festgehalten, nachdem Barnabas [90]), Papias [91]), Ju-

85) In Psalmos 1. Vergl. *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 26.
86) Justinum evangeliis canonicis usum fuisse ostenditur. Leipzig 1819. (Gegen ihn) K. A. Credner, Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften. Bd. 1. S. 211 fg. (Gegen diesen) K. Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten Justin's. Gotha 1848. Vergl. Hilgenfeld, Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der Clementinischen Homilien und Marcion's. Halle 1850. Ueberhaupt die Schriften über die Bildung des neutestamentlichen Kanons und über die Einleitung in das neue Testament.

87) Vergl. von den zahlreichen hierher gehörigen Schriften J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Zürich 1844. 88) Walch, Vom Gebrauch der heil. Schrift in den ersten 4 Jahrhunderten. Leipzig 1780. 89) J. H. Friedlieb, Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung nach den Zeugnissen der ersten fünf Jahrhunderte. Breslau 1854. 90) Epist. c. 15. 91) Bei *Eusebius*, Hist. Eccl. III, 39.

stinus Martyr [92]), Irenäus [93]), Tertullian und andere Theologen sich für ihn, in der Zeit vor den Montanisten sich nur die meisten Gnostiker, in der nächsten Zeit darauf die Aloger dagegen erklärt hatten. Dieses tausendjährige Reich, so meinte man, obgleich es von Jahrzehnt zu Jahrzehnt verzog, würde sehr bald eintreten, oder auch nach Ablauf von sechs Weltjahrtausenden [94]). Bis dahin würden die Seelen in der Unterwelt, dem ᾅδης, verweilen, aber nicht vorher in den Himmel kommen, was für eine gnostische Ketzerei galt. Nachdem seit Constantin das Christenthum sich auf der Erde eine behaglichere Existenz errungen hatte, verschwand der Chiliasmus mit starken Schritten aus dem gemeinen Glauben [95]), welcher sich dafür mit anderen Unmöglichkeiten erfüllte, wie die von Jahrhundert zu Jahrhundert, in der lateinischen Kirche mehr als in der griechischen, anwachsenden fabelhaften Legenden beweisen.

Literatur. *King*, Historia symboli apostolici, aus dem Englischen übersetzt Leipzig 1706, dann Basel 1768. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche. Breslau 1842. — *V. G. Rosenmüller*, De christianae theologiae origine. Leipzig 1786, ins Teutsche übersetzt von Sprenger, Leipzig 1789. Ph. Marheineke, Ursprung und Entwickelung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drei Jahrhunderten, in Daub's und Creuzer's Studien, 1808. Bd. 3. Sack, Nitzsch und Lücke, Ueber das Ansehen der heiligen Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel, drei Sendschreiben an Delbrück. Bonn 1827. J. B. Hilgers, Kritische Darstellung der Häresen und der orthodoxen Hauptrichtung vom Standpunkte des Katholicismus. Bonn 1837. 1. Bd. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 1850. 2. Aufl. 1857.

§. 61. Die apostolischen Väter.

Es ist eine Anzahl von Schriften vorhanden, welche solchen Schriftstellern beigelegt werden, deren Leben in die Bekanntschaft mit den Aposteln oder in deren Zeitalter zurückreicht oder zurückreichen soll, weshalb man diese Männer mit dem Namen der apostolischen Väter bezeichnet hat.

Der älteste unter ihnen ist Barnabas, der aus der Apostelgeschichte bekannte Gefährte des Paulus. Es ward ihm, zuerst von Clemens Alexandrinus, dann von Origenes, Hieronymus und Anderen ein noch vorhandener, griechisch geschriebener Lehrbrief beigelegt, welcher, wenn echt, laut Cap. 4 und 16 bald nach der Zerstörung von Jerusalem geschrieben sein muß. Derselbe ergeht sich in allegorisch-mystischen, oft sehr abgeschmackten Auslegungen des alten Testamentes, in spielender Anwendung des jüdischen Tempels und Gottesdienstes auf das Leben und Werk Christi. Sein Ton nähert sich demjenigen des Briefes an die Hebräer, nur daß dieser einen weit gemesseneren, ernsteren Geist athmet. Es ist viel über seine Echtheit oder Unechtheit geschrieben worden. Für echt erklären ihn E. Henke [96]), J. C. Nördam [97]), Haverkorn van Rysewyk [98]) und Andere, für unecht K. Ullmann [99]), Hug [1]), Hefele [2]), und Andere, während z. B. B. D. Schenkel [2a]) sich für die Interpolation von Cap. 7—12, 15 und 16 durch einen therapeutischen Judenchristen aussprach, wogegen Hefele [3]) auftrat. Nachdem der Brief lange Zeit ganz unbekannt geblieben war, gab ihn zuerst H. Menardus [4]), dann in emendirter Gestalt J. Voß [5]) heraus.

Ebenso schwierig, aber weit wichtiger ist die Entscheidung über die Frage nach dem Leben, Wirken und der schriftstellerischen Thätigkeit des kleinasiatischen Bischofs Ignatius, welcher 116 oder 117 in Rom den Märtyrertod starb. Man hat über ihn auch andere Nachrichten, namentlich die legendenhaften Acten seines Todes [6]); aber ein sicheres Bild von seiner Geistesrichtung und selbst von seinen äußeren Lebensumständen würde sich erst dann gewinnen lassen, wenn die ihm beigelegten Briefe echt wären. Man hat, abgesehen von später hinzugedichteten, offenbar unechten, jetzt deren sieben, nämlich an die Gemeinden von Smyrna, Ephesus, Magnesia, Philadelphia, Trallianum, Rom und an Polykarpus, und zwar in griechischer Sprache, in einer längeren und in einer kürzeren Recension, von denen diese erst im 17. Jahrhundert wieder zum Vorschein kam. Sind die Briefe echt, entweder in der einen oder in der anderen Form, so folgt aus ihnen, daß Ignatius trotz einer rauhen Behandlung durch die Soldaten bei seinem Transport nach Rom, auf welchem er sie verfaßt haben soll, sich ziemlich frei bewegen durfte, widrigenfalls ihm schwerlich der Verkehr mit so vielen Christen und so viel Muße zum Briefschreiben eingeräumt worden wäre; man ersieht aber auch aus ihnen ein zwar demüthiges, aber auch verständiges, männliches, festes Christenthum im Sinne des Paulus und Johannes, nicht versetzt mit albern-mystischen Träumereien und kindischen Wundergeschichten. Die Briefe fordern einen Glauben, welcher sich im standhaften Ausharren, in reiner, innerlicher Sittlichkeit bewähren soll, und bekämpfen im Be-

92) Dial. c. Tryph. c. 80. 81. 93) Adv. Haer. V, 32. 33. 94) Nach Psalm 90, 4. 95) *J. A. Dietelmaier*, Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos. 2. Ausg. Altorf 1762. H. Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus. Frankfurt und Leipzig 1781, dann Zürich 1794. 4 Bde. Münscher, Historischer Entwurf der Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten, in Henke's Magazin. Bd. 6. St. 2.

96) De epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia. Jena 1827. 97) De authentia epistolae Barnabae. Kopenhagen 1828. 98) De Barnaba. Amsterdam 1835. 99) In den Theol. Studien und Kritiken 1828. Heft 2.

1) In der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg. Heft 2 u. 3. 2) Das Sendschreiben des Apostels Barnabas untersucht, übersetzt, erklärt. Tübingen 1840. 2a) Studien und Kritiken 1837. Heft 3. 3) Tübinger Quartalschrift 1839. Heft 1. 4) Paris 1645. 5) Hinter seiner Edition des Ignatius. Amsterdam 1646. Vergl. die Einzelheiten des Streites bei J. C. L. Gieseler, welcher den Brief für echt erklärt, in dessen Lehrbuch der K.-G. 1. Bd. 3. Ausg. S. 122 (bis zum Jahre 1831). 6) Die von Ruinart herausgegebenen Märtyreracten. *Irenaeus*, Adv. Haer. 5, 28, citirt den Brief an die Römer.

sonderen den Doketismus. Am bedenklichsten ist der Kritik immer die darin dargelegte Ansicht über den Episkopat erschienen; derselbe stellt sich bereits als eine feste, allgemeine Institution, als der Hauptträger der kirchlichen Repräsentanz dar, freilich in Verbindung mit vielfach wiederholten Vermahnungen, ihm zu gehorchen und ihn als maßgebendes Oberkirchenregiment anzusehen, woraus auch gefolgert werden kann, daß Ignatius eine solche Ausbildung des Episkopatsystems erst angestrebt habe, obgleich in diesem Falle immerhin die sichere consequente Theorie höchst auffällig wäre.

Literatur über Ignatius. Seine Briefe sind abgedruckt in den Ausgaben der Patres apostolici, später z. B. besonders in dem Corpus Ignatianum von W. Cureton, London 1849, ferner von *J. H. Petermann*, Ignatii, quae feruntur epistolae cum ejusdem martyrio, collectis editionibus Graecis, versionibusque syrica, armeniaca, latina. Leipzig 1849. Eine teutsche Uebersetzung und Erklärung gab M. J. Wocher, Tübingen 1829. — Aus den Schriften für und wider die Echtheit, wobei es ebenso schwierig ist, entweder die kürzere oder die längere Recension als echt anzunehmen, obgleich die kürzere noch am ehesten den Vorzug verdient, da es die Art der damaligen Zeit war, eher etwas Kurzes in die Länge zu ziehen als umgekehrt, und da eine Gefangenschaftsreise, diese als Zeit des Niederschreibens vorausgesetzt, kaum Gelegenheit genug für weitschweifige Abhandlungen bieten konnte, heben wir folgende heraus [7]). Gegen die Echtheit (beider Recensionen) der reformirte *J. Dalläus*, De scriptis, quae sub Dionysii et Ignatii nominibus circumferuntur. Genf 1666. J. E. C. Schmidt, Versuch über die gedoppelte Recension der Briefe des Ignatius, in Henke's Magazin. Bd. 3. S. 91 fg. Derselbe unter Ermäßigung des früheren Urtheils in seiner Kirchengeschichte. Thl. 1. S. 200 fg. G. C. Netz, Der Brief des Ignatius an Polycarp, in den Studien und Kritiken, 1835. Heft 4. F. C. Baur in der Tübinger Zeitschrift, 1838. Heft 3. Schwegler in seinem Nachapostolischen Zeitalter. Bd. 2. S. 159 fg. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter S. 187 fg. (Ein Pauliner habe die Briefe in Rom gegen die Petrinischen Clementinen verfaßt.) Für die Echtheit der episkopale Anglikaner *J. Pearson*, Vindiciae epistolarum S. Ignatii, accedunt J. Vossii Epistolae Cantabrigienses. Cambridge 1672, in des Cotelerius Patres apostolici. T. I. P. II. p. 236 seq. R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche. Bd. 1. S. 715 fg. Huther in der Zeitschrift für histor. Theol. 1841. Heft 4. Eine Zusammenfassung der Urtheile bis auf seine Zeit gibt *F. A. Chr. Düsterdjick*, Quae de Ignatianarum epistolarum authentia duorumque textuum ratione et dignitate hucusque prolatae sunt sententiae enarrantur et dijudicantur. Göttingen 1843. Als hierauf eine syrische Uebersetzung von drei Briefen in der kürzeren Recension, aber mit deren vorhandenem griechischen Texte nicht ganz übereinstimmend, aufgefunden worden war, erschien von W. Cureton: The ancient syriac version of the epistles of S. Ignatius to S. Polycarpus, the Ephesians and Romans. London 1845. C. C. J. Bunsen, Ignatius und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Neander. Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius. Hamburg 1847. (Gegen Bunsen) F. C. Baur, Die Ignatianischen Briefe und ihre neuesten Kritiker. Tübingen 1848. H. Denzinger, Ueber die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe. Würzburg 1849. G. Uhlhorn, Das Verhältniß der syrischen Recension der Ignatianischen Briefe zu der kürzeren griechischen, in der Zeitschrift für histor. Theol. 1851. Heft 1 u. 2. Lübkert ebenda 1854. Heft 4. R. Lipsius ebenda 1856. Heft 3. *P. Vaucher*, Recherches critiques sur les lettres d'Ignace. Genf 1856. — Selten ist die Kritik bis jetzt in solcher Verzweiflung gewesen wie bei der wenn auch noch so interessanten Ignatianischen Frage, namentlich nach dem Verhältniß der zwei Recensionen.

Dem Bischof Papias von Hierapolis in Phrygien, welcher um 163 gestorben sein soll, werden einige Schriften beigelegt, von denen jetzt nur noch die *Κυριακῶν λογίων ἐξήγησις*, eine Aufzeichnung der Aussprüche beziehungsweise Denkschrift des Lebens Christi, welche, wie berichtet wird, ihm von Ohrenzeugen aus der apostolischen Zeit mitgetheilt wurde, in etlichen Fragmenten vorhanden ist. Wie Eusebius an der einen Stelle [8]) sagt, hat er in seiner Jugend des Umganges mit dem Evangelisten Johannes genossen, welchen indessen derselbe Kirchenhistoriker unter dem Urtheile, daß Papias ein *ἀνὴρ σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν*, also ein sehr bornirter Geist gewesen sei, indem er einem krassen Chiliasmus huldigte, an einer anderen Stelle [9]) zu einem Presbyter Johannes macht, vielleicht um einen solchen schwachköpfigen Mann nicht in directe Beziehung mit den Aposteln zu setzen.

Unter dem Namen des Bischofs Polycarpus von Smyrna, welcher 169, nach Anderen schon 168 oder 167, den Märtyrertod fand, existirt ein griechisch geschriebener Brief an die Christengemeinde zu Philippi, worin unter Anklängen an den ersten Johannesbrief wie an die Pastoralbriefe und unter Hinweisungen auf Paulus einfache moralische Ermahnungen in Hinsicht auf dortige Zustände ausgesprochen, aber auch Erinnerungen an Ignatius, diese vielleicht interpolirt, niedergelegt sind.

Literatur. *Irenaeus* III, 3. *Eusebius*, Hist. Eccl. III, 36; V, 20. M. J. Wocher, Die Briefe der apostolischen Väter Clemens und Polycarpus, über-

7) Viele Kritiker haben sich in dem Urtheile offenbar von ihrem episkopalen oder nichtepiskopalen Standpunkte insluiren lassen, namentlich in früheren Zeiten, indem es ihnen entweder bequem und genehm war oder auch nicht, bereits im Jahre 116 einen ausgebildeten Episkopat vorzufinden.

8) Chronicon, Olympiade 220. 9) Hist. Eccles. III, 39. Zu den Quellen über ihn gehört auch *Irenaeus*, Adv. Haer. V, 33. Fragmente von der Ἐξήγησις bei *Grabe*, Spicilegium Patrum II. p. 34 seq., bei *Routh*, Reliqq. I, 1. Vergl. *Münter*, Fragmenta patrum graecorum. Kopenhagen 1788. Heß, Bibliothek der heil. Geschichte. Bd. 1. S. 297 fg.

setzt mit Commentar. Tübingen 1830. (Gegen die Echtheit) Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter. Bd. 2. S. 154 fg. (Ebenso) Hilgenfeld, Die apostolischen Väter S. 271 fg. (Für die Echtheit unter Annahme von Interpolationen) Ritschl, Die altkatholische Kirche S. 584 fg.

Nur zwei von den sogenannten apostolischen Vätern haben in der lateinischen Kirche, und zwar zu Rom, die Stätte ihrer Wirksamkeit gefunden, nämlich Clemens Romanus, dessen etwa um 80—90 an die Korinther geschriebener, wahrscheinlich echter Brief, welcher im 2. Jahrhundert als kanonisch vorgelesen wurde, indessen griechisch verfaßt und mit manchen griechischen Volksmeinungen versetzt ist, und Hermas, eine sehr dunkle, nach Zeit und Lebensumständen höchst unsichere Persönlichkeit, welche etwa an das Ende des 1. Jahrhunderts gehört. Eine noch vorhandene Schrift, *Ποιμήν*, also griechisch geschrieben, mit strenger Moral, aber auch mit abenteuerlichen Wundergeschichten, jüdischen Träumereien u. s. f., höchst wahrscheinlich in Rom verfaßt, trägt den Namen des Hermas, und hatte, wie der Brief des Clemens, im 2. Jahrhundert gleich den Paulinischen und anderen apostolischen Schriften kanonisches Ansehen.— Ein näheres Eingehen auf beide Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, obgleich sie wahrscheinlich Griechen gewesen sind, gehört in die Geschichte der lateinischen Kirche.

Literatur über die apostolischen Väter im Allgemeinen. Folgende Ausgaben: *J. B. Cotelerius*, Patrum qui temporibus apostolorum floruerunt [10]) opera. Paris 1672. (Dieselbe Edition in neuer Recension von) J. Clericus: Amsterdam 1698, 2. Ausgabe ebenda 1724 in 2 Bänden. *R. Russel*, Sanctorum patrum apostolicorum opera genuina. London 1746 in 2 Bänden. *C. Hefele*, Patrum apostolicorum opera. Tübingen 1839, 1843 und 1847, dann wieder 1856. A. R. Dressel, Ausgabe von 1857. — Folgende Bearbeitungen. Heyns, Junius und van Gilse: Commentarii de patrum apostolicorum doctrina morali. Leyden 1833. A. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. Halle 1853.

§. 62. Die christlichen Apologeten.

Den apologetischen Zweck der Vertheidigung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens gegen die verschiedenen Angriffe der Juden und Heiden, sowie der Häretiker verfolgt zwar im Allgemeinen die gesammte christliche Literatur von den Zeiten der ersten Existenz bis in späte Jahrhunderte; allein es ist conventionell geworden, mit diesem Namen im Besonderen nur eine gewisse schriftstellerische Thätigkeit, vorzugsweise des 2. Jahrhunderts, zu bezeichnen, wo dieselbe namentlich in der zweiten Hälfte unter den Kaisern Antoninus Pius und Marcus Aurelius ihre stärksten Blüthen trieb, da es erst damals den Christen erlaubt war, sich öffentlich und gefahrlos auszusprechen. Obgleich nun auch die Bestreitung der Häretiker eine apologetische Bestimmung hat, so würde doch der einmal speciell feststehende Begriff eines Apologeten alterirt werden, wollte man diesen Zweig der Literatur hinzunehmen. Es gehören hierher, außer den bereits in den Paragraphen über die Gnostiker und andere Häretiker angeführten Namen, aus dem 2. Jahrhundert Agrippa Castor (um 135), welcher gegen Basilides schrieb, Theophilus aus Antiochia, Rhodon, der Bischof Philippus von Gortyna, Modestus, welcher gegen Marcion auftrat, Miltiades, Claudius Apollinaris, der Bischof Serapion von Antiochia, Apollonius, welcher die Montanisten bekämpfte. Ihre gegen die Ketzer gerichteten Schriften sind mit Ausnahme von Bruchstücken nicht mehr vorhanden. Sofern sie jedoch dem Judenthum und Heidenthum gegenüber die Sache des Christenthums führten, haben sie in diesem Paragraphen ihren Platz zu finden.

Die vorzugsweise sogenannten Apologeten, d. h. die Vertheidiger des christlichen Glaubens gegen die nichtchristlichen Mächte, meist gegen das Heidenthum im 2. Jahrhundert, deren chronologische Reihe je nach ihrem literarischen Auftreten, um welche es sich hier vorzugsweise handelt, nicht überall mit Sicherheit bestimmt werden kann, zumal oft mehre fast gleichzeitig erscheinen, wenden sich in ihren Schriften, welche in der Mehrzahl an die Kaiser oder hohe kaiserliche Beamte gerichtet sind, hauptsächlich gegen die dem Christenthum gemachten Vorwürfe, weisen die aufgestellten Beschuldigungen und Anklagen zurück, suchen zu beweisen, wie die Christen ein gutes sittliches Leben führen und die Staatsgesetze respectiren, heben die Beispiele der Märtyrer zum Nachweise der Vortrefflichkeit des christlichen Lebens hervor, fragen, wie es komme, daß trotz der Angriffe und Verfolgungen das Christenthum sich immer mehr ausbreite, wenn es nicht die Gewähr der Wahrheit und der Zukunft in sich trüge, betonen mit Fleiß die Uebereinstimmung heidnischer Philosophen mit christlicher Lehre, bemühen sich darzulegen, wie jene ihre besten Wahrheiten aus dem alten Testamente geschöpft hätten, treten den Beweis an, daß das Christenthum die Erfüllung des alten Testaments sei, legen ein Hauptgewicht für die Wahrheit und Göttlichkeit desselben auf die von Christus, den Aposteln und Anderen verrichteten Wunder, treten auch mit verschiedenen Argumenten gegen den Aberglauben, den Götzendienst, die Immoralität des Heidenthums auf, und bitten oder fordern schließlich für sich und ihre Glaubensgenossen Toleranz und Schutz, wie sich deren ja auch die verschiedenen, mit einander nicht selten streitenden Schulen der heidnischen Philosophen zu erfreuen hätten.

Die gegen das Judenthum gerichtete Apologetik ist begreiflicher Weise nur in wenigen Beispielen vertreten, da die christenfeindlichen Vertreter des Mosaismus nach der Vernichtung ihres nationalen Staatswesens und Heiligthums nur noch literarisch, aber wegen ihrer Unterdrückung durch die heidnische Staatsgewalt nicht mehr

10) Sie haben meist erst nach der Zeit der Apostel gelebt und geschrieben.

politisch mächtig und gefährlich sein konnten. Man kennt den Namen einer von Papiscus und Jason unter Kaiser Hadrian, 117—138, verfaßten *Ἀντιλογία*, weiß aber außerdem Nichts von den persönlichen Lebensumständen ihrer Verfasser und besitzt von ihrer Apologie nur noch Fragmente. Weit wichtiger ist der von Justin dem Märtyrer geschriebene und noch vollständig erhaltene *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον*.

Literatur zu Justin, welcher als Apologet dem Heidenthume gegenüber weiter unten seine Stelle findet. Seinen *Διάλογος* edirte abgesondert von den übrigen Werken C. G. Koch, Kiel 1700, dann S. Jebb, London 1719. Die Frage, ob Justin oder ein Anderer ihn verfaßt habe, ist zu Gunsten Justin's beantwortet von *G. Münscher*, An dialogus cum Tryphone Justino Martyri recte adscribatur. Marburg 1799. Vergl. die weiter unten folgende Literatur.

Unter denjenigen Apologeten, welche den christlichen Standpunkt gegenüber dem Heidenthum, namentlich der Staatsgewalt, zu vertreten unternommen haben, werden als der Zeit nach die ersten Aristides und Quadratus genannt, jener ein ehemals heidnischer Philosoph, dieser ein Bischof, welcher behauptete, noch mit solchen Christen, die Christus geheilt, ja die er vom Tode auferweckt habe, Umgang gepflogen zu haben. Sie sollen ihre schriftlich verfaßten Schutzschriften, welche verloren gegangen und aller Wahrscheinlichkeit nach griechisch geschrieben gewesen sind, um 126, nach Anderen in einem anderen Jahre, etwa 130, dem Kaiser Hadrian, als sich dieser in Athen aufhielt, überreicht haben [11]. — Weit bedeutungsvoller, weil noch vorhanden und von einem Manne herrührend, dessen Lebensstellung näher bekannt ist, sind die Apologien des Justinus Martyr. Gebürtig aus Flavia Neapolis, suchte er als Heide mehre Jahre lang in deren verschiedenen Philosophenschulen Antwort auf seine Fragen nach der Wahrheit, bis er dieselbe und den Frieden seiner Seele in der Bekehrung zum christlichen Glauben fand. In seinen christlichen Schriften zeigt er sich nicht sowol als einen Mann von Talent und Geist, denn vielmehr als einen tüchtigen, gesinnungsvollen und überzeugungstreuen Bekenner. Trotz seiner gegen den Juden Tryphon gerichteten Schrift ist er dem Judenchristenthum vielfach mehr verwandt als dem Paulinischen Standpunkte; aber andererseits beweist er seine keineswegs exclusive Stellung durch den von ihm mehrfach verfochtenen Satz, daß der *λόγος*, also die christliche Heilswahrheit, wenn auch getrübt, mehren heidnischen Philosophen zum Bewußtsein gekommen, und daß daher z. B. Sokrates als des Heiles theilhaft zu erachten sei. Der Erfolg seiner christlichen Wirksamkeit, insbesondere seiner apologetischen Thätigkeit und wie man glaubt, seiner Angriffe auf den cynischen Philosophen Crescenz, war der Märtyrertod zu Rom zwischen den Jahren 161 und 168. Wir haben von ihm zwei griechisch geschriebene Apologien, die frühere größere und spätere kleinere; jene, welche der zweiten an Wichtigkeit weit voransteht, dürfte etwa im Jahre 138 oder 139 verfaßt sein und ist dem Kaiser Antoninus Pius gewidmet, vielleicht auch überreicht worden; diese ist wahrscheinlich später abgefaßt und übergeben, etwa im Jahre 161.

Literatur über Justin. Eine Gesammtausgabe seiner Opera besorgte in neuerer Zeit K. Otto, Jena 1842 fg., dann wieder 1847—1850 in 3 Bänden. Abgesondert gedruckt sind die beiden Apologien von C. G. Thalemann, Leipzig 1755, und von J. W. J. Braun, Bonn 1830. Arendt, Ueber die Schriften Justin's, in der Tübinger Quartalschrift, 1834. S. 256 fg. C. Semisch, Ueber das Todesjahr Justin's, in den Theol. Studien und Kritiken, 1835. Heft 4. Derselbe, Justinus der Märtyrer. Breslau 1840 u. 1841, in 2 Bänden. A. Stieren, Ueber das Todesjahr Justin's, in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1842. Heft 2. F. C. Boll, Ueber das Verhältniß der beiden Apologien, ebenda 1843. Heft 3. K. Otto, Zur Charakteristik des heiligen Justinus. Wien 1851. Zeller, Ueber Justin den Märtyrer und sein Verhältniß zu unseren Evangelien, 1853. Volkmar, Die Schriften und die Zeit des Justinus, in den Theol. Jahrbüchern, 1855. Heft 2. u. 3.

Früher wurde auch die *Ἐπιστολὴ πρὸς Διόγνητον*, eine begeisterte Vertheidigungsschrift für den christlichen Glauben, dem Justinus zugeschrieben, besonders weil sich darin der Verfasser einen ehemaligen Heiden und einen Schüler der Apostel nennt; indessen haben sie ihm neuere Kritiker mit Recht abgesprochen, ohne jedoch den Verfasser zu ermitteln.

Literatur. Diese Apologie ist abgedruckt bei Böhl, in den Opera patrum selecta, Berlin 1826, von Hefele, in den Opera patrum apostolicorum. Pars I. p. 300 seq.; ferner von Otto in den Opera Justini Martyris. T. III. *C. D. v. Grossheim*, De epistola ad Diognetum. Leipzig 1828. (Setzt die Abfassung um das Jahr 132.) *Otto*, De epistola ad Diognetum Justini nomen prae se ferente. Jena 1844.

Unter Marcus Aurelius, 161—180, verfaßte Tatianus aus Assyrien, ein Schüler des Justinus, aber ohne hinreichende Kenntniß der griechischen Religion und Philosophie, seine apologetischen Schriften, namentlich den *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*.

Literatur. Der *Λόγος* ist herausgegeben von W. Worth, Oxford 1700, dann von Otto, Jena 1851. H. A. Daniel, Tatian der Apologet. Halle 1837.

An denselben Kaiser richtete Athenagoras seine *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* [12]), welche nach Mosheim 177 geschrieben ist und ihre Aufgabe in maßvoller Besonnenheit löst, indem sie die Christen hauptsächlich gegen die ihnen schuld gegebenen Verbrechen vertheidigt.

Literatur. Ausgaben der *Πρεσβεία* von L. Paul, Halle 1856, und von Otto in seinen Opera, Jena 1857. Eine Edition der Schrift: *Περὶ ἀναστάσεως*

11) *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 3. *Hieronymus*, Catal. virorum illustr. 19 u. 20.

12) Nicht legatio, sondern supplicatio pro Christianis.

setzt mit Commentar. Tübingen 1830. (Gegen die Echtheit) Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter. Bd. 2. S. 154 fg. (Ebenso) Hilgenfeld, Die apostolischen Väter S. 271 fg. (Für die Echtheit unter Annahme von Interpolationen) Ritschl, Die altkatholische Kirche S. 584 fg.

Nur zwei von den sogenannten apostolischen Vätern haben in der lateinischen Kirche, und zwar zu Rom, die Stätte ihrer Wirksamkeit gefunden, nämlich Clemens Romanus, dessen etwa um 80—90 an die Korinther geschriebener, wahrscheinlich echter Brief, welcher im 2. Jahrhundert als kanonisch vorgelesen wurde, indessen griechisch verfaßt und mit manchen griechischen Volksmeinungen versetzt ist, und Hermas, eine sehr dunkle, nach Zeit und Lebensumständen höchst unsichere Persönlichkeit, welche etwa an das Ende des 1. Jahrhunderts gehört. Eine noch vorhandene Schrift, *Ποιμήν*, also griechisch geschrieben, mit strenger Moral, aber auch mit abenteuerlichen Wundergeschichten, jüdischen Träumereien u. s. f., höchst wahrscheinlich in Rom verfaßt, trägt den Namen des Hermas, und hatte, wie der Brief des Clemens, im 2. Jahrhundert gleich den Paulinischen und anderen apostolischen Schriften kanonisches Ansehen.— Ein näheres Eingehen auf beide Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, obgleich sie wahrscheinlich Griechen gewesen sind, gehört in die Geschichte der lateinischen Kirche.

Literatur über die apostolischen Väter im Allgemeinen. Folgende Ausgaben: *J. B. Cotelerius*, Patrum qui temporibus apostolorum floruerunt 10) opera. Paris 1672. (Dieselbe Edition in neuer Recension von) J. Clericus: Amsterdam 1698, 2. Ausgabe ebenda 1724 in 2 Bänden. *R. Rusel*, Sanctorum patrum apostolicorum opera genuina. London 1746 in 2 Bänden. *C. Hefele*, Patrum apostolicorum opera. Tübingen 1839, 1843 und 1847, dann wieder 1856. A. R. Dressel, Ausgabe von 1857. — Folgende Bearbeitungen. Heyns, Junius und van Gilse: Commentarii de patrum apostolicorum doctrina morali. Leyden 1833. A. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. Halle 1853.

§. 62. Die christlichen Apologeten.

Den apologetischen Zweck der Vertheidigung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens gegen die verschiedenen Angriffe der Juden und Heiden, sowie der Häretiker verfolgt zwar im Allgemeinen die gesammte christliche Literatur von den Zeiten der ersten Existenz bis in späte Jahrhunderte; allein es ist conventionell geworden, mit diesem Namen im Besonderen nur eine gewisse schriftstellerische Thätigkeit, vorzugsweise des 2. Jahrhunderts, zu bezeichnen, wo dieselbe namentlich in der zweiten Hälfte unter den Kaisern Antoninus Pius und Marcus Aurelius ihre stärksten Blüthen trieb, da es erst damals den Christen erlaubt war, sich öffentlich und gefahrlos auszusprechen. Obgleich nun auch die Bestreitung der Häretiker eine apologetische Bestimmung hat, so würde doch der einmal speciell feststehende Begriff eines Apologeten alterirt werden, wollte man diesen Zweig der Literatur hinzunehmen. Es gehören hierher, außer den bereits in den Paragraphen über die Gnostiker und andere Häretiker angeführten Namen, aus dem 2. Jahrhundert Agrippa Castor (um 135), welcher gegen Basilides schrieb, Theophilus aus Antiochia, Rhodon, der Bischof Philippus von Gortyna, Modestus, welcher gegen Marcion auftrat, Miltiades, Claudius Apollinaris, der Bischof Serapion von Antiochia, Apollonius, welcher die Montanisten bekämpfte. Ihre gegen die Ketzer gerichteten Schriften sind mit Ausnahme von Bruchstücken nicht mehr vorhanden. Sofern sie jedoch dem Judenthum und Heidenthum gegenüber die Sache des Christenthums führten, haben sie in diesem Paragraphen ihren Platz zu finden.

Die vorzugsweise sogenannten Apologeten, d. h. die Vertheidiger des christlichen Glaubens gegen die nichtchristlichen Mächte, meist gegen das Heidenthum im 2. Jahrhundert, deren chronologische Reihe je nach ihrem literarischen Auftreten, um welche es sich hier vorzugsweise handelt, nicht überall mit Sicherheit bestimmt werden kann, zumal oft mehre fast gleichzeitig erscheinen, wenden sich in ihren Schriften, welche in der Mehrzahl an die Kaiser oder hohe kaiserliche Beamte gerichtet sind, hauptsächlich gegen die dem Christenthum gemachten Vorwürfe, weisen die aufgestellten Beschuldigungen und Anklagen zurück, suchen zu beweisen, wie die Christen ein gutes sittliches Leben führen und die Staatsgesetze respectiren, heben die Beispiele der Märtyrer zum Nachweise der Vortrefflichkeit des christlichen Lebens hervor, fragen, wie es komme, daß trotz der Angriffe und Verfolgungen das Christenthum sich immer mehr ausbreite, wenn es nicht die Gewähr der Wahrheit und der Zukunft in sich trüge, betonen mit Fleiß die Uebereinstimmung heidnischer Philosophen mit christlicher Lehre, bemühen sich darzulegen, wie jene ihre besten Wahrheiten aus dem alten Testamente geschöpft hätten, treten den Beweis an, daß das Christenthum die Erfüllung des alten Testaments sei, legen ein Hauptgewicht für die Wahrheit und Göttlichkeit desselben auf die von Christus, den Aposteln und Anderen verrichteten Wunder, treten auch mit verschiedenen Argumenten gegen den Aberglauben, den Götzendienst, die Immoralität des Heidenthums auf, und bitten oder fordern schließlich für sich und ihre Glaubensgenossen Toleranz und Schutz, wie sich deren ja auch die verschiedenen, mit einander nicht selten streitenden Schulen der heidnischen Philosophen zu erfreuen hätten.

Die gegen das Judenthum gerichtete Apologetik ist begreiflicher Weise nur in wenigen Beispielen vertreten, da die christenfeindlichen Vertreter des Mosaismus nach der Vernichtung ihres nationalen Staatswesens und Heiligthums nur noch literarisch, aber wegen ihrer Unterdrückung durch die heidnische Staatsgewalt nicht mehr

10) Sie haben meist erst nach der Zeit der Apostel gelebt und geschrieben.

politisch mächtig und gefährlich sein konnten. Man kennt den Namen einer von Papiscus und Jason unter Kaiser Hadrian, 117—138, verfaßten Ἀντιλογία, weiß aber außerdem Nichts von den persönlichen Lebensumständen ihrer Verfasser und besitzt von ihrer Apologie nur noch Fragmente. Weit wichtiger ist der von Justin dem Märtyrer geschriebene und noch vollständig erhaltene Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον.

Literatur zu Justin, welcher als Apologet dem Heidenthume gegenüber weiter unten seine Stelle findet. Seinen Διάλογος edirte abgesondert von den übrigen Werken C. G. Koch, Kiel 1700, dann S. Jebb, London 1719. Die Frage, ob Justin oder ein Anderer ihn verfaßt habe, ist zu Gunsten Justin's beantwortet von *G. Münscher*, An dialogus cum Tryphone Justino Martyri recte adscribatur. Marburg 1799. Vergl. die weiter unten folgende Literatur.

Unter denjenigen Apologeten, welche den christlichen Standpunkt gegenüber dem Heidenthum, namentlich der Staatsgewalt, zu vertreten unternommen haben, werden als der Zeit nach die ersten Aristides und Quadratus genannt, jener ein ehemals heidnischer Philosoph, dieser ein Bischof, welcher behauptete, noch mit solchen Christen, die Christus geheilt, ja die er vom Tode auferweckt habe, Umgang gepflogen zu haben. Sie sollen ihre schriftlich verfaßten Schutzschriften, welche verloren gegangen und aller Wahrscheinlichkeit nach griechisch geschrieben gewesen sind, um 126, nach Anderen in einem anderen Jahre, etwa 130, dem Kaiser Hadrian, als sich dieser in Athen aufhielt, überreicht haben [11]). — Weit bedeutungsvoller, weil noch vorhanden und von einem Manne herrührend, dessen Lebensstellung näher bekannt ist, sind die Apologien des Justinus Martyr. Gebürtig aus Flavia Neapolis, suchte er als Heide mehre Jahre lang in deren verschiedenen Philosophenschulen Antwort auf seine Fragen nach der Wahrheit, bis er dieselbe und den Frieden seiner Seele in der Bekehrung zum christlichen Glauben fand. In seinen christlichen Schriften zeigt er sich nicht sowol als einen Mann von Talent und Geist, denn vielmehr als einen tüchtigen, gesinnungsvollen und überzeugungstreuen Bekenner. Trotz seiner gegen den Juden Tryphon gerichteten Schrift ist er dem Judenchristenthum vielfach mehr verwandt als dem Paulinischen Standpunkte; aber andererseits beweist er seine keineswegs exclusive Stellung durch den von ihm mehrfach verfochtenen Satz, daß der λόγος, also die christliche Heilswahrheit, wenn auch getrübt, mehren heidnischen Philosophen zum Bewußtsein gekommen, und daß daher z. B. Sokrates als des Heiles theilhaft zu erachten sei. Der Erfolg seiner christlichen Wirksamkeit, insbesondere seiner apologetischen Thätigkeit und wie man glaubt, seiner Angriffe auf den cynischen Philosophen Crescenz, war der Märtyrertod zu Rom zwischen den Jahren 161 und 168. Wir haben von ihm zwei griechisch geschriebene Apologien, die frühere größere und spätere kleinere; jene, welche der zweiten an Wichtigkeit weit voransteht, dürfte etwa im Jahre 138 oder 139 verfaßt sein und ist dem Kaiser Antoninus Pius gewidmet, vielleicht auch überreicht worden; diese ist wahrscheinlich später abgefaßt und übergeben, etwa im Jahre 161.

Literatur über Justin. Eine Gesammtausgabe seiner Opera besorgte in neuerer Zeit K. Otto, Jena 1842 fg., dann wieder 1847—1850 in 3 Bänden. Abgesondert gedruckt sind die beiden Apologien von C. G. Thalemann, Leipzig 1755, und von J. W. J. Braun, Bonn 1830. Arendt, Ueber die Schriften Justin's, in der Tübinger Quartalschrift, 1834. S. 256 fg. C. Semisch, Ueber das Todesjahr Justin's, in den Theol. Studien und Kritiken, 1835. Heft 4. Derselbe, Justinus der Märtyrer. Breslau 1840 u. 1841, in 2 Bänden. A. Stieren, Ueber das Todesjahr Justin's, in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1842. Heft 2. F. C. Boll, Ueber das Verhältniß der beiden Apologien, ebenda 1843. Heft 3. K. Otto, Zur Charakteristik des heiligen Justinus. Wien 1851. Zeller, Ueber Justin den Märtyrer und sein Verhältniß zu unseren Evangelien, 1853. Volkmar, Die Schriften und die Zeit des Justinus, in den Theol. Jahrbüchern, 1855. Heft 2. u. 3.

Früher wurde auch die Ἐπιστολὴ πρὸς Διόγνητον, eine begeisterte Vertheidigungsschrift für den christlichen Glauben, dem Justinus zugeschrieben, besonders weil sich darin der Verfasser einen ehemaligen Heiden und einen Schüler der Apostel nennt; indessen haben sie ihm neuere Kritiker mit Recht abgesprochen, ohne jedoch den Verfasser zu ermitteln.

Literatur. Diese Apologie ist abgedruckt bei Böhl, in den Opera patrum selecta, Berlin 1826, von Hefele, in den Opera patrum apostolicorum. Pars I. p. 300 seq.; ferner von Otto in den Opera Justini Martyris. T. III. *C. D. v. Grossheim*, De epistola ad Diognetum. Leipzig 1828. (Setzt die Abfassung um das Jahr 132.) *Otto*, De epistola ad Diognetum Justini nomen prae se ferente. Jena 1844.

Unter Marcus Aurelius, 161—180, verfaßte Tatianus aus Assyrien, ein Schüler des Justinus, aber ohne hinreichende Kenntniß der griechischen Religion und Philosophie, seine apologetischen Schriften, namentlich den Λόγος πρὸς Ἕλληνας.

Literatur. Der Λόγος ist herausgegeben von W. Worth, Oxford 1700, dann von Otto, Jena 1851. H. A. Daniel, Tatian der Apologet. Halle 1837.

An denselben Kaiser richtete Athenagoras seine Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν [12]), welche nach Mosheim 177 geschrieben ist und ihre Aufgabe in maßvoller Besonnenheit löst, indem sie die Christen hauptsächlich gegen die ihnen schuld gegebenen Verbrechen vertheidigt.

Literatur. Ausgaben der Πρεσβεία von L. Paul, Halle 1856, und von Otto in seinen Opera, Jena 1857. Eine Edition der Schrift: Περὶ ἀναστάσεως

11) *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 3. *Hieronymus*, Catal. virorum illustr. 19 u. 20.

12) Nicht legatio, sondern supplicatio pro Christianis.

τῶν νεκρῶν haben wir von L. A. Rechberg, Leipzig 1685. *J. L. Mosheim*, De vera aetate apologetici, quem Athenagoras pro Christianis scripsit, in seinen Dissertatt. ad hist. eccles. pertinentes. Vol. I. p. 269 seq. *T. A. Clarisse*, De Athenagorae vita et scriptis et ejus doctrina de religione christiana. Leyden 1819.

Die ebenfalls an Marcus Aurelius gerichtete Apologie des Bischofs Claudius Apollinaris von Hierapolis in Phrygien [13]) existirt nur noch bruchstückweise in den Catenen [14]). Ganz verloren ist die, derselben Zeit angehörige, demselben Kaiser gewidmete oder übergebene Schutzschrift eines gewissen, nicht näher bekannten Miltiades, wie Eusebius [15]) und Hieronymus [16]) berichten. Der in alttestamentlicher Wissenschaft sehr bewanderte Bischof Melito von Sardes intercedirte mit einer besonderen, nicht mehr vorhandenen Apologie bei demselben Kaiser.

Literatur zu Melito. *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 26; vergl. V, 24. *Hieronymus*, Catal. vir. illustr. 24. 26. F. Piper, Melito, in den Theol. Studien und Kritiken, 1838. Heft 1.

In einer glatten, fließenden Sprache, aber in beschränktem Parteigeiste ist die noch vollständig erhaltene Apologie *Περὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως* geschrieben, welche der Bischof Theophilus von Antiochia in drei Büchern an einen gewissen Autolykos zur Zeit des Marcus Aurelius, etwa zwischen 170 und 180, adressirt hat.

Literatur. Ausgabe von J. C. Wolf, Hamburg 1724. Uebersetzt mit Anmerkungen von Thienemann. Leipzig 1764.

Zu den christlichen Apologien des 2. Jahrhunderts kann man auch den von einem gewissen, nicht näher bekannten Hermias verfaßten *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, eine in ziemlich flacher Weise und oft mit oberflächlichem Witz durchgeführte Verspottung der heidnischen Philosophen, rechnen.

Literatur. Ausgaben von J. Ch. Dommerich, Halle 1764, dann von W. F. Menzel. Leyden 1840.

Wie man aus dem Vorstehenden ersieht, gehören die genannten Apologeten wol ohne Ausnahme der morgenländischen Kirche an und haben ihre Schutzschriften in griechischer Sprache verfaßt. Die lateinische Kirche hat als eigentlichen Apologeten nur Minucius Felix aufzuweisen; denn will man Tertullian, sowie am Ende der Periode auch Arnobius und Lactantius hierher zählen, obgleich sie vielfach apologetisch thätig gewesen sind, so würden ebenso sehr viele andere griechische Schriftsteller und Theologen, namentlich Origenes, dasselbe Recht haben.

Literatur zum ganzen Paragraphen. Verzeichniß der apologetischen Schriften bei *J. T. L. Danz*, De Eusebio Caesarensi p. 93 seq. *J. A. Fabricius*, Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt. Hamburg 1725. (Zugleich Ausgabe.) *Prudentius Maranus*, Apologetarum christianorum opera. Paris 1742 und 1743 (die beste Ausgabe). *Ch. F. Eisenlohr*, Argumenta ab apologetis saeculi secundi ad confirmandam religionis christianae veritatem. Tübingen 1797. H. G. Tzschirner, Geschichte der Apologetik. Leipzig 1805 (nur 1 Band erschienen). Derselbe, Der Fall des Heidenthums I. S. 237 fg. *H. E. Clausen*, Apologetae ecclesiastici Platonis ejusque philosophiae arbitri. Kopenhagen 1817. G. H. van Senden, Geschichte der Apologetik, aus dem Holländischen (*1831*) ins Teutsche übersetzt von W. Quack und R. Binder. Stuttgart 1846. 1. Bd.

§. 63. Die alexandrinische Katecheten- und Theologenschule.

Zum Zweck der Ausbildung christlicher Lehrer (Katecheten, Theologen) entstand etwa unter Kaiser Commodus, 180—192, in Alexandria unter der Oberaufsicht des Bischofs nach dem Vorbilde der dortigen heidnischen und früheren jüdischen religions-philosophischen Schule beziehungsweise Akademie eine Anstalt, welche mit dem Studium der biblischen und anderweiten christlichen Wissenschaft und Literatur auch das Studium der heidnischen Philosophie verband, indem deren verschiedene Systeme, besonders das Platonische, dazu benutzt wurden. Einige nennen schon den oben unter den Apologeten erwähnten Athenagoras, welcher namentlich in seiner Schrift: *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* heidnisch-philosophische Begriffe zum Erweise der Auferstehung benutzt, als Stifter dieser Schule und der von ihr ausgehenden, später höchst einflußreichen Richtung, welcher neben Clemens, Herakles und Dionysius der größte aller älteren Theologen, Origenes, angehört; Andere [17]) bezeichnen als Gründer erst Pantänus, einen früheren stoischen Philosophen, welcher als Christ ein ausgezeichneter Mann gewesen sein soll, und speciell als Lehrer des Clemens wie des Origenes gilt. Auch läßt ihn Eusebius eine Zeit lang als Glaubensbote in die östlichen Länder gehen.

Diese Schule ist durch zwei charakteristische Grundsätze von der anderweit herrschenden Theologie unterschieden, einmal nämlich, daß man den Begriff Gottes als des unbegrenzten, an sich unerforschlichen vollkommensten Wesens von allen anthropomorphistischen Eigenschaften reinigen, überhaupt von der Religion alle grobsinnlichen Vorstellungen fern halten und deshalb die Bibel in einer Weise auslegen müsse, daß nur solche Gottes würdige Ideen herauskommen, wenn auch oft in einer gekünstelten Allegorie, und dann, daß der Mensch als ein sinnliches Wesen mit freiem Willen, sein zukünftiger Zustand als Folge seines Handelns zu denken sei, indem er das wird, wozu er sich macht. In der Ausführung der Einzelheiten ergibt sich etwa folgendes

13) *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 26. *Hieronymus*, Catal. virorum illustr. 24. 26. 14) Vorzugsweise in der von Nikephoros Theotokos, Leipzig 1772, gedruckten *Σειρὰ εἰς τὴν ὀκτάτευχον*. 15) Hist. Eccl. V, 17. 16) Catal. vir. ill. 39.

17) *Eusebius*, Hist. Eccl. V, 10. Ebenso Hieronymus.

System. Alle Gestirne, welche als vernünftige, beseelte Wesen gedacht wurden, Dämonen, Engel, Menschen sind ursprünglich gleich und von Ewigkeit her geschaffen und zwar mit einem Körper. Nachdem einige von ihnen aus freiem Willen gesündigt hatten, bildete Gott die gegenwärtige Welt und versetzte die Sünder nach dem Grade ihrer Schuld in mehr oder weniger grobe Körper, in welchen sie aber frei blieben, um sich, da ihre Strafe, selbst bei dem Teufel, nicht als eine ewige, sondern nur als ein Zuchtmittel bestimmt ist, wieder zu dem früheren vollkommneren Zustande herauszuarbeiten. Hat diese Welt ihren Zweck, eine Strafe für die Sünden zu sein, nach einiger Zeit erfüllt, so wird sie und zwar durch Feuer, wieder untergehen und einer in Ewigkeit fortgehenden Schöpfung Gottes Platz machen; aber das schließt nicht aus, daß erlöste Geister von Neuem in die Sünde fallen können. — Den Logos, als eine Gottheit, und zugleich auch als die allgemeine Vernunft, welcher auch schon bei Clemens eine sehr bedeutende Stellung einnimmt (Strom. I. p. 331; VI. p. 761; vergl. V. p. 650; VI. p. 757), und welchen Origenes nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters hervorgehen läßt, und zwar von Ewigkeit her [18]), ordnen die Alexandriner entschieden jenem als dem allein wahren Gotte unter, mit dem er jedoch eins ist; Clemens und Origenes lassen ihn sich nicht mit dem Körper, sondern mit der Seele Jesu bei dessen Geburt vereinigen und einen besonderen ätherischen, nahezu doketischen Körper annehmen. Der christliche Weise soll sich durch seine höhere Intelligenz, besonders durch das Studium der von Gott in gewissen Graden der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit inspirirten heiligen Schrift resp. die *γνῶσις*, und die entsprechende höhere Sittlichkeit zur Gottähnlichkeit, ja zur Gottgleichheit erheben, was für ihn möglich ist, und nicht blos der Mensch, sondern alle anderen Geschöpfe, für welche die Offenbarung und Erlösung Gottes in Christo bestimmt ist. Nach der Auferstehung wird die Seele einen feineren Körper als den jetzigen haben; aber ein Stadium des Chiliasmus, welchen besonders Origenes verwirft, freilich unter gewaltsam allegorischen Erklärungen der offen dafür sprechenden Bibelstellen, wird nicht dazwischen treten und der *ἀποκατάστασις* nicht vorhergehen. — Unterschieden so namentlich Clemens und Origenes vollkommnere Christen von unvollkommneren, welche letzteren sie auf der Stufe der *πίστις* des in seiner historischen Aeußerlichkeit aufgefaßten Christenthums beharren ließen, beriefen sie sich auf eine dem großen Haufen nicht taugende besondere, von Christus herkommende, nicht aufgeschriebene höhere *γνῶσις* oder speculative Geheimlehre, um die *πίστις*, ihre Kirchenlehre, zu rechtfertigen, stellten sie also in bedenklicher Weise neben dem Exoterismus einen Esoterismus auf, der zwar dem Geiste des Heidenthums, aber nicht des Christenthums angemessen ist, so gingen sie andererseits auch ziemlich weit nicht blos in der Heranziehung der griechischen, hauptsächlich Platonischen Philosophie, sondern auch in der Concession an dieselbe als eine die christliche Wahrheit schon vor Christo in gewisser Weise, als *λόγος σπερματικός*, in sich enthaltende, dem jüdischen Gesetz als einem zweiten *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* ähnlichen Vorstufe der göttlichen Wahrheit, sodaß den Alexandrinern vorgeworfen worden ist, sie hätten sich mit Platonismus, resp. Neuplatonismus zu tief eingelassen, worüber unter neueren Theologen eine besondere Literatur von Streitschriften entstanden ist.

Literatur. *J. G. Michaelis*, De scholae Alexandrinae sic dictae catecheticae origine, progressu ac praecipuis doctoribus, in seinen Symbolae literariae. T. I. P. III. Bremen 1745. p. 195 seq. *J. Matter*, Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris 1820, dann 1840. 2 Thle. *H. E. F. Guerike*, De schola, quae Alexandriae floruit. Halle 1824 und 1825. *C. F. G. Hasselbach*, De schola quae Alexandriae floruit catechetica. Pars I. Stettin 1826. — Zum Streit über den Platonismus der Kirchenväter, besonders der alexandrinischen: *J. Souverain*, Le Platonisme devoilé. Amsterdam 1700, ins Teutsche übersetzt von Löffler als: Der Platonismus der Kirchenväter. Züllichau 1782, dann 1792. *J. L. Mosheim*, De turbata per recensiores Platonicos ecclesia. Helmstädt 1725. (Souverain wie Mosheim beschuldigen die Kirchenväter des zu weit gehenden Platonismus.) *Baltus*, Défense des saints pères, accusés de Platonisme. Paris 1711. *K. A. G. Keil*, De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias liberandis. Leipzig 1793 fg., auch abgedruckt in seinen von J. D. Goldhorn herausgegebenen Opera. T. II. Leipzig 1821. H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. Bd. 1. S. 421 fg.

§. 64. Der alexandrinische Theolog Clemens.

Titus Flavius Clemens [19]), aus Griechenland gebürtig, suchte in dem Stadium seines heidnischen Lebens bei den verschiedenen philosophischen Schulen oder Systemen Befriedigung für seinen Durst nach der Wahrheit, bis er diese endlich, bereits ein Mann von höheren Jahren, in der Bekehrung zum christlichen Glauben und bei dem Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule Pantänus fand, dessen Nachfolger er von 191—202 ward. Nachdem er sich in der Verfolgung unter Septimius Severus zu einem Schüler geflüchtet hatte, hielt er sich 211, das letzte Jahr, aus welchem man von ihm etwas Bestimmtes weiß, in Jerusalem auf. Man nimmt gewöhnlich an, er sei nach Alexandria zurückgekehrt und um 220 gestorben. Obgleich er zum Christenthum übergetreten war, so brach er dennoch nicht mit dem philosophischen Heidenthume in einer Weise, daß er es als Satanswerk gemieden

18) Z. B. Comment. in Joann. p. 306; De principp. I, 2, 6. Der heilige Geist ist ihm ein Geschöpf des Sohnes, der persönliche Urheber der Heiligung und mit dem Logos zusammen die Offenbarung Gottes. In Joann. I, 3; De principp. I, 3, 5.

19) Der Name ist ursprünglich entschieden lateinisch, aber gräcisirt und auf einen Griechen übergetragen. Clemens schrieb sich und seine Werke nur griechisch. Wir führen die Eigennamen nach einem alten Brauche in der lateinischen Form an.

hätte. Im Gegentheil blieb er auch als Christ für die formelle Argumentation, selbst theilweise in dem Materiellen des Gedankens, ein Stoiker seinem Ideale nach, während er thatsächlich eklektisch verfuhr, und zum Erweise der christlichen Wahrheit, in welche er jedoch auch Sokrates und andere heidnische Philosophen einschloß, während er sich zum Judenthum stark oppositionell verhielt, aus seiner früheren Wissenschaft sehr viel Material, ohne dasselbe immer gehörig zu sichten, fleißig zusammentrug. Obgleich er in seinem Streben, das Ganze der Welt und ihrer Geschichte zu begreifen und ein Heidenthum, Judenthum und Christenthum als Stufen der sich vollendenden Wahrheit zusammenfassendes religionsphilosophisches System zu construiren, auch viele Elemente des Gnosticismus in sich hatte, so bekämpfte er doch dessen Ausschreitungen, aber ohne Fanatismus und Ketzerhaß, wie er denn überhaupt, seine eigene Ansicht wenig hervortreten lassend, in der Beurtheilung Anderer mild und liberal verfuhr, eine Stellung, welche ihn hoch über den gleichzeitigen Eiferer und Philosophenfeind Tertullian in der lateinischen Kirche erhob. Entsprechend seiner Lehrerstellung schrieb er ein großes doctrinelles Werk, welches sich nach den Stadien der Bekehrung, Zucht und freien Ueberzeugung dreifach gliedert, nämlich in den *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, den *Παιδαγωγὸς* in 3 Büchern und die *Στρωματεῖς* oder die *Στρώματα* in 8 Büchern. Außerdem besitzt man von ihm noch ganz erhalten eine Homilie *Λόγος τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*; verloren sind mehre andere Schriften, namentlich die 8 Bücher seiner *Ὑποτυπώσεις*, in welchen spätere Glaubensrichter wie Photius [20]) viele *ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους* entdeckten. Dieselben enthalten, soweit sich dies aus den noch vorhandenen und von Potter gesammelten Fragmenten beurtheilen läßt, zum Theil sehr unbefangene, zum Theil sehr gewagte Erläuterungen der heiligen Schrift.

Literatur. Ausgaben seiner Werke sind die von Sylburg, Heidelberg 1592, 1593 und öfter; von Potter, Oxford 1715, 1716, dann Venedig 1757 in 2 Bänden; von R. Klotz, Leipzig 1831—1834 in 4 Bänden. *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* gab Segaar 1816 mit einem Commentar in Utrecht besonders heraus. *Eusebius*, Hist. Eccl. VI, 13. 14. *Hieronymus*, Catal. virorum illustr. c. 38. *Photius*, Cod. 109. *A. Neander*, De fidei gnoseosque idea secundum Clementem. Heidelberg 1811. *Hofstede van Groot*, De Clemente sive de vi, quam philosophia graeca, imprimis platonica habuit ad Clementem informandum. Gröningen 1826. D. v. Coelln, Clemens, in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber Bd. 18. S. 4 fg. *A. F. Dähne*, De *γνώσει* Clementis. Leipzig 1831. F. R. Eylert, Clemens als Philosoph und Dichter. Leipzig 1832. C. F. Kling, Die Bedeutung des Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie, in den Theol. Studien und Kritiken, 1841. Heft 4. *H. J. Reinkens*, De Clemente. Breslau 1851. *H. Reuter*, Clementis theologia moralis. Berlin 1853.

20) Codex 109.

§. 65. Der alexandrinische Theolog Origenes.

Origenes, welcher später zum Lobe seines festen Willens, seines eisernen Fleißes, seines geschlossenen Systems den Zunamen des *ἀδαμάντιος* und *χαλκέντερος* erhielt, ward 185 zu Alexandria geboren, wo sein Vater Leonides 202 bei einer Christenverfolgung den Märtyrertod fand, und der Sohn mit diesem zugleich ihn suchte und ebenfalls gefunden hätte, wenn er nicht durch die Mutter, welche ihn in einer beschränkten Frömmigkeit auferzog, davon zurückgehalten worden wäre. Erst 18 Jahre zählend, ward er bereits Katechet, wenn auch noch nicht sofort Vorsteher an der theologischen Schule seiner Vaterstadt, nahm aber, obgleich arm, keine Belohnung dafür an. Mit einem fast beispiellosen Fleiße den Studien und Wissenschaften hingegeben, zu deren weiterer Förderung er sich bei dem Unterrichte der Kinder später durch einen Gehilfen vertreten ließ, während er sich der Unterweisung der reiferen Schüler in der griechischen Philosophie wie in der jüdischen und christlichen Literatur widmete, führte er ein höchst enthaltsames Leben und soll sogar in buchstäblicher Anwendung von Matth. 19, 12 sich selbst entmannt haben [21]). Da er sich bald den Ruf einer ausgezeichneten Gelehrsamkeit erworben hatte, so wurde er in Alexandria von seinem Bischofe, wie es scheint, schon frühzeitig aus Mistrauen gegen seine Rechtgläubigkeit, wenn nicht aus Eifersucht in der Erhebung zu höheren kirchlichen Aemtern zurückgesetzt, 228 in Cäsarea zum dortigen Presbyter erwählt. In Folge dieser Wahl, bei welcher wahrscheinlich nicht Alles ordnungsmäßig zugegangen ist, mit dem Bischof Demetrius von Alexandria noch mehr zerfallen, und durch diesen von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, verließ er 231 seine Heimath, um sich nach Cäsarea zu wenden, wo er, nach wie vor auf das Eingehendste mit seiner Wissenschaft und außerdem mit dem Unterrichte junger Theologen beschäftigt, bis zum Tode seinen Wohnsitz behielt und ein Presbyteriat verwaltete. Da ihn die Gemeinden von Cäsarea, Palästina, Achaia, Arabien und anderen Sprengeln als orthodox betrachteten, so genoß er hier eines so hohen Ansehens, daß er, obgleich kein Bischof, unter Anderem zwei Synoden in Arabien als thätiges und hervorragendes Mitglied zur Bekämpfung abweichender Lehrmeinungen beiwohnte, welche auf den rechten Weg zurückzubringen beide Male seiner Beredsamkeit und Gelehrsamkeit gelang. Die erste der beiden Synoden 244 galt dem bereits oben erwähnten Bischof Beryllus von Bostra, die zweite 248 anderen „arabischen" Häretikern. Zwar entging er der Verfolgung unter Maximinus Thrax durch die Flucht zu seinem Freunde Firmilianus, Bischof zu Cäsarea in Kappadocien, allein als die Decische Verfolgung ausbrach, litt er als treuer und standhafter Bekenner in

21) *Eusebius*, Hist. Eccl. VI, 8; vergl. 23. *Origenes*, In Matth. Tom. 15. *P. Zorn*, De eunuchismo Origenis Adam. Gießen 1708. Schnitzer, Origenes über die Grundlehren. Stuttgart 1835. Engelhardt (leugnet die Selbstkastrirung) in den Theol. Studien und Kritiken 1838. Heft 1.

Tyrus und starb hier 254 in Folge der erlittenen schweren Mishandlungen.

Wie schon angedeutet, ist Origenes von dem unmittelbaren frommen christlichen Auctoritätsglauben, der πίστις, ausgehend, mehr und mehr zu einer Vergeistigung und Idealisirung desselben mit Hilfe der griechischen, vorzugsweise der Platonischen Philosophie hingeführt worden, in welcher er eine ausgebreitete Belesenheit zeigt, ohne daß er in dieselbe aufgegangen wäre oder als eine Auctorität von tiefem und zusammenhangendem Verständniß derselben gelten könnte. Wenn Neuplatoniker von einem Origenes als einem der ihrigen sprechen, so ist wahrscheinlich eine andere Persönlichkeit desselben Namens gemeint [22]). Wenn auch der Theolog Origenes dem christlichen Standpunkte nicht diejenige Exclusivität gibt, welche die Gotteserkenntniß im Heidenthum als Teufelswerk oder als absolut nichtig verwirft, und vielfach in den Kategorien der griechischen Philosophie denkt, so ist ihm doch immer der christliche Glaube mit seinen positiven Thatsachen der Haupt- und Zielpunkt, mit welchem er nur die untergeordneten Stufen des religiösen Bewußtseins, die Extreme vermittelt, da er sich in der göttlichen Weltregierung kein plötzliches Abbrechen vom absoluten Irrthume zur absoluten Wahrheit denken kann und will. Als theologisch-religionsphilosophisches Princip, als organisch-formgebender Hauptgedanke gilt ihm die fortgehende Offenbarung Gottes in dem Logos, dessen Idee ebenso an die christlichen Urquellen wie an den Platonismus anknüpft. Zwar vertheidigte man ihn in weiten Kreisen als orthodox, wie er denn auch die meisten christlichen Hauptdogmen, etwa mit Ausnahme des Chiliasmus, festhielt; aber die Wahrheit der Dogmen bestand ihm in der speculativen γνῶσις, in einer Bewußtseinsform, welche, wie er sich selbst sagen mußte, nicht Volksglaube werden konnte; er sublimirte und idealisirte die Glaubenssubstanz nicht selten über ihren allein gerechtfertigten Sinn hinaus und sprach selbst solche Sätze aus, welche dem einfachen christlichen Verstande gegenüber auf eine Täuschung hinausliefen [23]). — Wenn er nun den nach seiner Ansicht gottes- und wahrheitswürdigen Sinn der Bibel vielfach durch eine ungerechtfertigte mystisch-allegorische Auslegung zu gewinnen suchte, so ging er hierin doch nicht bis zu der schrankenlosen Willkür fort, welche zu seiner Zeit und vor ihm herrschte; er trat mit Bewußtsein diesem Gebahren entgegen und stellte bestimmte grammatisch-exegetisch-historische wie philosophisch-kritische Grundsätze auf, nach welchen er verfuhr [24]). Zu diesem Zwecke unterscheidet er eine historische (grammatisch-kritische), moralische und mystische Weise der Auslegung [25]), welche je nach Umständen in Anwendung kommen könne. Und wenn er auch selbst vielfach die moralische und mystische Interpretation im Sinne unserer Zeit willkürlich angewendet hat, so ist doch von ihm das richtige Princip der einen allein richtigen Auslegung aufgestellt worden, und ihr Urheber so mit Recht für die späteren griechischen Theologen die hervorragendste Auctorität geworden, wie sein Hauptverdienst überhaupt in den wissenschaftlichen exegetischen Arbeiten liegt.

Von den Schriften des Origenes, welche nicht mehr sämmtlich, zum Theil nur in lateinischer Uebersetzung, vorhanden sind, nennen wir zunächst die exegetischen und zwar Τὰ ἑξαπλᾶ, eine kritische Feststellung des alttestamentlichen Urtextes, dessen Origenes, wie wenige Theologen jener Zeit, kundig war, und mehrer Uebersetzungen derselben zum Zweck der Wiederherstellung einer echten Recension der Septuaginta, ein Werk, an welchem er 28 Jahre lang gearbeitet hat. Dazu kommen als Bibelcommentare die Σημειώσεις oder Scholia und die Τόμοι oder speciell Commentarii genannt, sowie die Ὁμιλίαι, welche in praktisch-belehrenden und erbaulichen Bibelauslegungen bestehen und nur noch zum kleineren Theil in den lateinischen Uebersetzungen des Hieronymus und Rufinus, zwei bedingten Anhängern des Auctors, existiren. Außerdem besitzen wir von Origenes das bedeutende Werk: Περὶ ἀρχῶν (de principiis), eine Art von grundlegender philosophischer Dogmatik, der ersten in der christlichen Kirche, wovon wir jedoch nur noch das 1. und 4. Buch ganz, die Hälfte des 3. und den größten Theil des 4. in der griechischen Ursprache, das Uebrige in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus besitzen, welcher in der Vorrede dazu sagt, er habe aus dem Werke alle anstößigen Heterodoxien entfernt, wie dies bereits Hieronymus seinerseits gethan habe. Dagegen schreibt dieser [26]), Rufinus habe zwar die Heterodoxien in Bezug auf die drei göttlichen Personen eliminirt, aber in anderen Punkten, z. B. in der restitutio in aequalem partem (ἀποκατάστασις), in dem Falle der Seelen, der Engel u. s. w., dieselben stehen lassen. Außerdem sind zu nennen die Werke: Περὶ εὐχῆς (über das Gebet), Κατὰ Κέλσου (Contra Celsum) und Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος, wozu noch andere kommen, welche hier nicht genannt und zum Theil verloren sind, wie die 10 Bücher der Στρωματεῖς.

Literatur. Ausgaben. Gesammtausgabe des griechischen Textes mit der lateinischen Uebersetzung von K. und K. Vinc. de la Rue. Paris 1733—1759 in 4 Bänden. Dieselbe Ausgabe, emendirt von K. H. E. Lommatzsch, Berlin 1831—1848 in 25 Bänden. In lateinischer Uebersetzung von J. Merlin, Paris 1512 und 1519, dann 1522 in 4 Theilen. Theilweise Ausgabe lateinisch von D. Erasmus, Basel 1536 und 1545, dann 1571 in 2 Bänden; desgl. von G. Genebrand, Paris 1574 und 1604, dann 1619. Sämmtliche griechische Commentare mit lateinischer Version und

22) *Porphyrius*, Vita Plotini c. 2 seq. K. T. Schmidt, Origenes des Neuplatonikers Schrift: "Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, in den Theol. Studien und Kritiken 1842. Heft 1. L. Krüger, Ueber d. Verhältn. des Origenes z. Ammonius Sakkas, in der Zeitschrift für histor. Theol. 1843. Heft 1. H. A. Heigl, Der Bericht des Porphyrius über Origenes. Regensburg 1835. 23) So z. B. Contra Celsum III, 79; Strom. VI. 24) Am ausführlichsten stellt er dieselben dar De principiis lib. IV. 25) Homil. in Levit. §. 5 und anderwärts.

26) Adversus Rufinum, ed. *Martianus*. Tom. IV. Pars II. p. 355.

Noten von P. D. Huet, Rouen 1668 in 2 Bänden, dann Paris 1679, nachgedruckt in Cöln 1685. Die Philocalia, de obscuris s. scripturae locis a Basilio Magno et Gregorio Theologo ex variis Origenis commentariis excerpta graece et latine mit Noten, herausgegeben von J. Tarin, Paris 1619 und 1624. Die 8 Bücher gegen Celsus mit des Gregorius Thaumaturgus von Neocäsarea Panegyricus auf Origenes von D. Höschel, Augsburg 1605. Dasselbe Werk mit den Philocalien griechisch und lateinisch mit Noten von G. Spencer, Cambridge 1658, dann 1677. Dasselbe in französischer Uebersetzung von E. Bouthéreau, Amsterdam 1700, deutsch von J. L. Mosheim, Hamburg 1745, italienisch Pavia 1787. Der Dialog mit den Marcioniten, die Aufmunterung zum Martyrium, die Antwort an die afrikanischen Bischöfe über die Geschichte der Susanna, griechisch und lateinisch mit Noten von J. R. Wetstein, Basel 1674. *Περὶ εὐχῆς σύνταγμα*, griechisch und lateinisch mit Noten, Oxford 1686. Das Werk über das Gebet, griechisch und lateinisch von J. R. Wetstein, Basel 1694. Dasselbe mit Noten von G. Reading, London 1728. Das Werk über die Principien, griechisch und lateinisch mit Noten von E. Hierotheus, Venedig 1514. Dasselbe von E. R. Redepenning, Leipzig 1836. Die Philosophumena, griechisch und lateinisch mit Noten des J. Gronovius von J. C. Wolf, Hamburg 1706 [27]). Die Hexapla (von Nobili, dann von Drusius, dann) von B. v. Montfaucon mit Noten und Bruchstücken aus anderen Schriften des Origenes, Paris 1713 in 2 Theilen. Dieselben von K. F. Bahrdt, Leipzig 1769 und 1770 in 2 Theilen. Dieselben von H. Middeldorpf, Berlin 1835. — Quellen. *Eusebius*, Hist. Eccl. VI, 16. 18. 19. 23. 24. 25. 27. 30. 32. 36. 39; VII, 1. *Hieronymus*, Catal. virorum illustr. c. 54. — Neuere Bearbeitungen. *P. Gaudentius*, Dogmatum Origenis cum philosophia Platonis comparatio. Florenz 1639. *P. Halloix*; Origenes defensus, sive Origenis vita, virtutes et documenta in 4 Büchern. Lüttich 1648. *P. D. Huet* (*Huetius*), Origeniana, 3 Bücher, vor seiner Ausgabe der *Τόμοι*. Paris 1679. *R. Ceillier*, Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques. T. II. p. 584 seq. 1729 fg. De la Rue (Ruäus) in seiner Ausgabe der Werke des Origenes, 1733—1759, im 4. Bande im Appendix p. 79 seq. *J. A. Ernesti*, De Origene interpretationis librorum sanctorum grammaticae auctore; in seinen Opuscula philolog. et crit. Leyden 1764. *J. P. Dettmers*, De theologia Origenis. Frankfurt a. d. O. 1782—1799. *P. Tamburini*, Ragionamenti sul I. libro di Orig. contra Celso. Pavia 1786. *J. Cunningham*, Dissertation of the book of Origenes against Celsus. London 1812. *C. R. Hagenbach*, Observationes circa Origenis methodum interpretandae sacrae scripturae. Basel 1823. *J. A. Karsten*, Dissert. de Origene, oratore sacro. Gröningen 1824. Hirzel in G. B. Winer's Krit. Journal 1825. Bd. 3. St. 4. G. Thomasius, Origenes. Nürnberg 1837. E. R. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn 1841—1846. Dazu: Zeitschrift für histor. Theologie, 1851. Heft 1. *P. Fischer*, De Origenis theologia et cosmologia. Halle 1846.

27) Die Philosophumena werden von den Neueren dem Origenes meist abgesprochen.

§. 66. Schüler und Gegner des Origenes.

Es kann nicht Wunder nehmen, daß ein so bedeutender Mann wie Origenes viele und zum Theil leidenschaftliche Anhänger hatte, und daß seine Theologie andererseits heftig angefochten wurde [28]). Sein Nachfolger im Vorsteheramt der Katechetenschule zu Alexandria seit 233 ward Dionysius, welcher 248 den dortigen Bischofsstuhl einnahm und 265 starb. Siegreich und gelehrt führte er besonders den Kampf seines Lehrers gegen den Chiliasmus im Morgenlande weiter, wo diese Vorstellung durch seine Bestrebungen immer mehr verschwand. Als Hauptgegner des Origenisten trat der ägyptische Bischof Nepos auf, welcher zur Vertheidigung des Chiliasmus in seinem *Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν* auf buchstäbliche Auslegung der dem Evangelisten Johannes beigelegten Apokalypsis drang, wogegen sie Dionysius einem späteren Johannes beilegte und allegorisch deutete, ein Recht, welches allerdings gerade bei diesem Buche begründet ist. Als er sich zum Schutze der kirchlichen Orthodoxie auch an dem Streite gegen die Sabellianische Trinitätslehre betheiligte, war er minder glücklich; denn er machte den Sohn fast ganz zu einem Geschöpfe des Vaters, wofür er sich von dem römischen Bischofe Dionysius und von Athanasius in dessen Schrift: *Περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας* scharf zurecht weisen lassen mußte. Gegen letzteren vertheidigte er sich mit Entschuldigungen in seiner Schrift: *Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*, wovon nur noch Bruchstücke vorhanden sind [29]). Eine Apologie für Origenes in 6 Büchern schrieb im Gefängnisse der gelehrte Pamphilus von Cäsarea, wobei er indessen wie andere Schüler des großen Lehrers dessen Ansichten zum Theil milderte, zum Theil ganz aufgab. Da er vor der Vollendung des Werkes 309 als Blutzeuge starb, so fügte diese Eusebius Pamphili hinzu, welcher sonach ebenfalls für einen Schüler des Origenes gelten kann. Beide waren Presbyter in Cäsarea [30]). Ebenfalls auf der Seite des Origenes stand Gregorius, seit 244 Bischof von Neocäsarea, welcher um 270 starb und später den Namen des Thaumaturgus erhielt, zugleich ein Gegner des Paulus von Samosata. Er vertrat in der Fortführung der Origenistischen

28) Schon bei seinen Lebzeiten, worüber er sich selbst ausspricht Homil. 25 in Lucam. 29) In den Schriften des Athanasius und Basilius. Die Fragmente aus des Dionysius Schriften sind gesammelt in Gallandi's Bibliotheca Patrum. Tom. III. p. 481 seq. 30) Bruchstücke aus dem griechischen Urtexte dieser gemeinschaftlichen Apologie gibt *Photius*, Cod. 118. Das erste Buch ist noch in der Uebersetzung des Rufinus vorhanden. Die Fragmente sind abgedruckt in der Ausgabe des Origenes von de la Rue T. IV.

Richtung vorzugsweise die praktisch-asketische Seite und verfaßte außer dem *Εἰς Ὡριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος* eine *Ἐπιστολὴ κανονική* [31]). Die asketische Eigenthümlichkeit des Origenes ward noch weiter gesteigert von Hierax (oder Hierakas oder Herakles) aus Leontium, welcher noch im 3. Jahrhundert lebte. Er gründete bei Leontopolis einen förmlichen Asketenverein, welchem übrigens die literarische Thätigkeit (in koptischer Sprache) nicht fehlte, machte, wie man ihm vorgeworfen hat, aus dem Evangelium ein Gesetz und verwarf mit dem Genusse der Fleischspeisen auch die Ehe. Merkwürdig ist, daß von ihm berichtet wird, er habe den nach der Taufe gestorbenen Kindern die Seligkeit abgesprochen, die leibliche Auferstehung geleugnet, dafür ein nicht sinnliches Fortleben gelehrt und eine Menschwerdung des heiligen Geistes bereits in Melchisedek statuirt, Vorstellungen, welche er durch allegorische Auslegung der Bibel zu rechtfertigen suchte [32]).

Außer den bereits genannten Gegnern des Origenes und seiner Schule ist hauptsächlich noch der 311 in einer Verfolgung gestorbene Bischof Methodius von Olympus, dann von Tyrus anzuführen, welcher in den drei Schriften: *Περὶ ἀναστάσεως*, *Περὶ τῶν γενητῶν* und *Περὶ αὐτεξουσίου* (de libero arbitrio, nämlich des Menschen) die Ansichten des großen Alexandriners von der Auferstehung in einem nicht irdischen Leibe, von der Schöpfung einer unendlichen Reihe von Welten und von dem freien Willen des Menschen der göttlichen Allmacht gegenüber angriff [33]). Was die Widersacher, welche sich übrigens nicht blos auf wissenschaftliche Bestreitung beschränkten, sondern auch die Volksmassen aufhetzten, dem Origenes zum Vorwurf machten und als Irrlehren anrechneten, bestand nach der Vorrede des Pamphilus zu seiner Apologie in Folgendem. Er lehre, der Sohn Gottes sei ungeboren, per prolationem in existentiam gekommen, ein purus homo, welcher seine Thaten nur *δοκήσει* verrichtet habe; er lehre zwei Christus, er leugne die Körper der Engel, die Strafe der Sünder; er irre de statu animae und behaupte im Besonderen, daß menschliche Seelen in Thierleiber versetzt würden. — Der Streit hatte bis 312 sein Ende noch nicht gefunden und spann sich, wie wir weiter unten sehen werden, in der nächsten Periode weiter fort.

§. 67. Die antiochenische Theologenschule.

Sehr viel Verwandtschaft mit der alexandrinischen hatte die antiochenische Theologenschule, zumal auch diese vielfach unter dem Einflusse des Origenes stand. Indessen unterschied sie sich von jener besonders dadurch, daß in ihr weniger die Studien der griechischen Philosophie, überhaupt der speculativen theologischen Fragen, dagegen mehr die Interessen einer grammatischen Schriftauslegung vorherrschten, welche entschiedener als die alexandrinische von einem nüchternen Geiste beseelt war. Man führt als einen ihrer ersten Vertreter Julius Africanus an, welcher wahrscheinlich als Presbyter in Nicopolis (Emmaus) um 232 starb. Ein Freund des Origenes, aber trotzdem sehr positiv christlich gesinnt, ist er zugleich der erste christliche Chronograph, dessen Schriften: *Χρονογραφιῶν πέντε σπουδάσματα* (aufbewahrt im Chronicon des Eusebius), *Ἐπιστολὴ περὶ τῆς κατὰ Σουσάνναν ἱστορίας* an Origenes, *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀριστείδην*, worin er die verschiedenen Genealogien Jesu in den Evangelien zu vereinigen sucht, freilich bis auf einige Fragmente [34]) nicht mehr existiren. Ihm zur Seite treten die beiden antiochenischen Presbyter Dorotheus um 290 und Lucianus, welcher 311 in Nicomedien den Tod eines Blutzeugen starb. Letzterer gilt als der eigentliche Begründer der antiochenischen Schule und wird als ein sehr gelehrter Mann gerühmt [35]). Da Arius und dessen nächste Anhänger aus der antiochenischen Schule hervorgingen, so haben Viele den Lucianus zum Vater der Arianischen Ketzerei machen wollen; und es zeigte sich hier wie in dem Origenistischen Streite und in der ganzen Geschichte der christlichen Kirche überhaupt, daß fast stets die geistreichsten, talentvollsten, gelehrtesten und wissenschaftlichsten Männer unter die Anklage der Heterodoxie gestellt wurden, da sie sich über den beschränkten Horizont des durchschnittlichen, niedrigen Bewußtseins erhoben, welches am Buchstaben haftete, welchem der Geist fehlte. Auch Hesychius, wahrscheinlich ein ägyptischer Bischof, welcher 311 den Märtyrertod fand, wird der antiochenischen Schule, welche sich indessen in die nächste Periode fortsetzt, zugezählt. Uebrigens galt diese Richtung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts ebenso wenig wie die alexandrinische als kirchlich ketzerisch; man bestritt an ihr vorwiegend nur erst die philosophische Haltung und machte ihr eine wissenschaftliche Opposition, welche indessen während der nächsten Periode in die kirchliche Verketzerung umschlug. Beriefen sich doch Anfangs die Athanasianer ebenso wie die Arianer auf die Auctorität des Origenes, während die Eusebianer vorzugsweise zur antiochenischen Richtung hinneigten.

Literatur über die antiochenische Schule. Münter in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. Bd. 1. St. 1. S. 1 fg.

§. 68. Andere Theologen beziehungsweise Kirchenväter.

Wie bereits mehrfach angedeutet, herrschte im 2. Jahrhundert bei vielen ihrer Vertreter, wenn nicht bei den meisten, eine sehr unbefangene Theologie, zumal

31) *Eusebius*, Hist. Eccl. VI, 30. Sein Leben hat Gregor von Nyssa nach den Erzählungen seiner Großmutter aufgezeichnet, seine Opera mit einer Vita *G. Voss*, Mainz 1604, herausgegeben, Angelus Majus in seiner Nova Collect. T. VII. P. I. p. 170 seq. neue Fragmente hinzugefügt. 32) Vergl. über ihn unter den Quellen besonders *Epiphanius*, Haer. 67. 33) Von diesen Schriften sind bei *Epiphanius*, Haer. 64 und *Photius*, Cod. 234. 236, vergl. *Socrates*, Hist. eccl. VI, 13, nur noch Fragmente vorhanden, welche F. Combefisius, Paris 1644, edirt hat.

34) Gesammelt bei *Routh*, Reliquiae sacrae II. p. 114 seq. Vergl. über ihn *Eusebius*, Hist. Eccl. I, 7; VI, 31; *Hieronymus*, Catal. v. ill. c. 63. 35) *Eusebius*, Hist. Eccl. VII, 32. *Hieronymus*, Catal. vir. illustr. c. 77.

nicht wenige griechische Philosophen nach ihrem Uebertritt zum Christenthum mit diesen ihre früheren Philosophumena und Theologumena in eine enge Verbindung setzten, wobei als fruchtbarster Coincidenzpunkt sich die Lehre vom Logos erwies, als einer fortgehenden Offenbarung Gottes, womit besonders auch das alte Testament [36]) in Beziehung gebracht wurde, was um so leichter schien, als damals eine fast schrankenlose allegorische Interpretation im Gange war. Stellen wir diese platonisirenden Theologen des 2. Jahrhunderts und des beginnenden dritten zusammen, so sind es vorzugsweise Justinus der Märtyrer [37]), Aristides, Athenagoras, Tatianus, Pantänus, Maximus [38]) und Clemens von Alexandria, welcher an einer Stelle [39]) den Platon sogar die christliche Trinitätslehre vortragen läßt [40]). — Da Bardesanes als ein nicht heterodoxer, sondern als ein orthodoxer Gnostiker oder Philosoph gelten kann, so darf er ebenfalls unter den christlichen Theologen aufgeführt werden [41]), an welchen wir als noch nicht rubricirt auch Hegesippus anschließen. Er hat, wie Eusebius [42]) berichtet, um die Mitte des 2. Jahrhunderts gelebt und etwa um 170 Ὑπομνηματεύματα (oder ὑπομνήματα) τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων verfaßt, wovon nur noch Bruchstücke übrig sind [43]). Zweifelhaft ist es, ob der etwas räthselhafte Hippolytus, dessen Haereticorum refutatio bereits mehrfach erwähnt ist, in die griechische oder lateinische Kirche gehört. Indessen wird er, obgleich als Schüler des Irenäus meist griechisch schreibend, von den meisten Kirchenhistorikern als Bischof von Portus Romanus der lateinischen Kirche zugerechnet, ein geistig begabter und wissenschaftlich bedeutender Mann, welcher, etwa um 240 gestorben, zwar gegen die Häretiker seiner Zeit auftrat, aber später das Schicksal hatte, von den Zionswächtern des Glaubens unter die heterodoxen Theologen gezählt zu werden.

Gegenüber der großen Zahl von Theologen in der griechischen Kirche hat die lateinische nur äußerst wenige aufzuweisen. Es herrschte hier im Gegensatze zu jener mehr ein praktischer Geist und dieser verhielt sich in Rücksicht auf wissenschaftliche Theologie fast vollständig receptiv, indem er sich meist mit demjenigen begnügte, was ihm die griechische Kirche lieferte, von welcher er jedoch nur gewisse Elemente annahm, indem er sehr bald Alles zurückwies, was als philosophische Speculation über die einfachen, buchstäblich aufgefaßten biblischen Sätze hinausging. Viele von den abendländischen Theologen sind eingewanderte Griechen, welche sich bald dem charakteristischen Geiste des Abendlandes assimilirten, beispiels- und vorzugsweise Irenäus, ein Schüler des Polycarpus, während eine umgekehrte Strömung, aus dem Abendlande nach dem Morgenlande, fast gar nicht bemerkbar ist. Ein auch noch im Abendlande griechisch schreibender Mann, Gegner der Gnostiker und überhaupt der philosophischen Speculationen, wenn auch nicht im Sinne der fanatischen Rechtgläubigkeit, wirkte er hauptsächlich in Lyon, wo er 202 als Märtyrer starb, und gewann in der abendländischen Kirche, als deren Oberhaupt er Rom betrachtete, dem auch das Morgenland nach seinem Dafürhalten sich unterordnen sollte, einen großen Einfluß [44]). Fügen wir noch hinzu den Apologeten Minucius Felix, den Presbyter Gajus, welcher zwischen 202—218 seine verlorenen Schriften verfaßte, ferner Tertullian in Afrika, den ersten namhaften lateinisch schreibenden abendländischen Theologen, welcher als Hauptbegründer der lateinischen Theologie, deren Verständniß der griechischen und hebräischen Sprache meist gleich Null, daher die biblische Exegese höchst mangelhaft ist, angesehen werden muß und im strengen, fast finsteren montanistischen Geiste eine antiphilosophische, orthodoxe, grobsinnliche Richtung aufstellte [45]), sowie Cyprian [46]), ebenfalls einen lateinisch schreibenden afrikanischen Bischof und Kirchenlehrer, welcher derselben praktischen, compacten, buchstäblichen, stabilen Theologie huldigte und namentlich die bischöflich-hierarchische Einheit der Kirche durch seine Schriften mitbegründen half, ohne wissenschaftlich viel zu leisten, und endlich Arnobius [47]), so ist die Reihe der lateinischen Theologen erschöpft, in welcher der Glaube an einen körperlichen, anthropopathischen Gott, an einen grobsinnlichen Chiliasmus, an die Ewigkeit der Höllenstrafen, an die Verdammniß aller Nichtchristen, krasser Volksaberglaube u. s. f. ziemlich allgemein herrschte, daneben aber auch eine strengere Moral, eine ernstere Lebenshaltung, eine kräftigere und consequentere Praxis, eine größere Einheit als in der griechischen Kirche. Von diesem durchgehenden Geiste weichen außer den ursprünglich aus dem Osten eingewanderten Theologen nur wenige einheimische ab, wie der Bischof Dionysius von Rom (259—270), welcher platonisch-origenistischen Ideen, z. B. der ewigen Zeugung des Sohnes, nicht fremd war. Uebrigens scheint noch im ganzen zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts auch für die lateinische Kirche die griechische Sprache das fast allgemeine wissenschaftliche Organ, selbst kirchliche Volkssprache gewesen zu sein. In Rom mußten die Täuflinge das Glaubensbekenntniß zuerst in griechischer Sprache hersagen, was übrigens bis in das Mittelalter üblich war [48]).

§. 69. Die theologische Literatur des frommen Betruges.

Diese Literatur ist nicht erst von den Christen erfunden, sie ging schon vorher bei den Heiden und Juden

36) Wir erinnern an den λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς des Juden Philo in Alexandria. 37) Vergl. besonders Apol. II, 13. 38) Er blühte um 196. Fragmente aus seiner Schrift: Περὶ τῆς ὕλης bei *Eusebius*, Praep. evang. VII, 22. 39) Strom. V. p. 710. 40) Vergl. die Literatur über die Christologie in §. 57. 41) Was über ihn zusammengefaßt §. 50 gesagt ist, soll hier nicht wiederholt werden. 42) Hist. Eccl. II, 23; III, 16. 19; IV, 7 seq. 21. 22. 43) Mit einem Commentar dazu abgedruckt, bei *Routh*, Rel. sacr. V, 1. p. 187 seq. *J. Schulthess*, Hegesippus princeps auctor rerum christianarum. Zürich 1832.

44) Seine Schriften sind großentheils verloren gegangen. 45) Er starb 220. 46) Er starb 258 den Märtyrertod. 47) Schrieb um 303 eine Streitschrift gegen die Heiden. 48) *E. Martene*, De antiquis ecclesiae ritibus. 2. Ausg. Antwerpen 1736—1738. T. I. p. 88.

stark im Schwange, und wenn man blos auf den Zweck achtet, nämlich die Sache des christlichen Glaubens zu fördern; hauptsächlich durch den dadurch neubelebten Glauben an den Chiliasmus die Christen zum Ausharren in den schweren Verfolgungen zu stärken, so würde daran kein sittlicher Makel haften; Viele schreiben bona fide dergleichen Erdichtungen ohne Zweifel mit subjectiv gutem Gewissen; allein vor dem Richterstuhle der strengen christlichen Moral ist diese fromme Industrie ein fauler Fleck in der christlichen Kirche, wie sich sofort ergibt, wenn man einen derartigen heutzutage auftauchenden Fall ins Auge faßt. Der Zweck kann nie das betrügerische Mittel heiligen, und im Grunde gibt es selbst keine unabsichtlich dichtende Mythenbildung. Freilich die ersten christlichen Jahrhunderte legten auf ihrer niedrigeren Bewußtseinsstufe nicht diesen strengen Maßstab an, und selbst dann, wenn die Täuschung einer erdichteten oder die Fälschung einer umgearbeiteten Schrift ermittelt war, blieben dergleichen Documente noch in gewissen Kreisen als Auctoritäten stehen und sogar im kirchlichen Gebrauche an heiliger Stätte, wie die Acta Pauli et Theclae [49]).

So wurden zu dem Zwecke der christlichen Apologetik dem angeblich alten persischen Propheten Hystaspes Schriften angedichtet, in welchen dieser Weissagungen auf Christus ausspricht; dieselben waren in den ersten Jahrhunderten weit verbreitet, sind aber in ihrer Integrität später verloren gegangen, und jetzt nur noch Reste übrig [50]). Noch stärker cultivirte man die christliche Nachbildung der heidnischen Sibyllinischen Orakel, worin man ebenfalls Heiden mit der Hinweisung auf den zukünftigen Heiland auftreten ließ. Es sind hier mit heidnischen und jüdischen Vaticinien christliche in der naivsten Weise verbunden, wobei die letzteren bald nach dem Ausbruche des Vesuvs im Jahre 79 entstanden sind und bis ins 5. Jahrhundert sich mehrten, sodaß man eine Masse von 8 Büchern hatte. Später fand man noch 6 solcher Bücher, das 9. bis 14. [51]). — Mit noch mehr Vorliebe wurden jüdischen Persönlichkeiten Schriften angedichtet oder jüdische Bücher im christlichen Sinne interpolirt und umgearbeitet. Hierher gehören z. B. die Testamente der zwölf Patriarchen, *Αἱ διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν*, nämlich angebliche Aufzeichnungen der sterbenden Söhne Jacob's, worin sie Christum von Ferne schauen, auf ihn weissagen und den Juden allerhand moralische Ermahnungen geben [52]). Mit Vorliebe arbeitete man jüdisch-visionaire Prophetien um, namentlich das Buch Henoch, dessen jüdische Urschrift nach Lawrence und Hoffmann von einem Juden zur Zeit des sogenannten großen Herodes niedergeschrieben ist, und in welcher Henoch als Prophet das Geheimniß aller Himmel schaut. Die Umarbeitung durch christliche Hände, wahrscheinlich im 2. Jahrhundert, in der griechischen Sprache nur fragmentarisch, in einer äthiopischen Uebersetzung noch ganz erhalten, macht aus dem Phantasiegemälde eine Weissagung des zum Himmel aufgehobenen Christus [53]). Aehnlich erging es dem Propheten Jesaias, dessen Namen ein *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου* angedichtet wurde, ein aus judenchristlichen und häretischen Elementen zusammengesetztes, jetzt noch in einer äthiopischen Uebersetzung vorhandenes Machwerk, welches Christum zum Himmel aufsteigen, den Propheten Jesaias zur Erde niedersteigen läßt, wo er durch die bekannte fabelhafte Sage in einem hohlen Baume stirbt [54]). Zu demselben Zwecke entstand ein 4. Buch Esra, welches nach M. Merkel ursprünglich durch einen Juden zur Zeit des Kaisers Vespasian geschrieben, später von einem oder mehren Christen in ihrem Sinne umgestaltet worden ist [55]).

Noch mehr ähnliche Schriften sind ursprünglich auf christlichem Boden erwachsen, beziehungsweise christlichen Persönlichkeiten als Verfassern beigelegt worden, eine Literatur, welche bereits in den frühesten Zeiten des Christenthums sehr viele pseudonyme oder auch anonyme Schriften geschaffen hat. Hierher gehören, wie schon oben angedeutet, mehre Evangelien der Kindheit Jesu, der Passion Jesu, das Protevangelium, die Auferstehung

---

49) Edirt von *J. E. Grabe*, Spicilegium sanctorum patrum ut et haereticorum seculi post Chr. n. I., II. et III. Oxford 1698—1699, dann 1700, in 2 Thln. T. I. 50) *F. Walch*, De Hystaspe ejusque vaticiniis apud patres, in den Commentationes societatis regiae gottingensis. Vol. I. p. 3 seq. 51) Ausgaben von *J. Opsopaeus*, Sibyllinorum oraculorum libri VIII. Paris 1589. 3. Aufl. 1706; von Servatius Galläus, Amsterdam 1689, vermehrt um das 9. bis 14. Buch von Ang. Majus in Scriptorum veterum nova collectio. T. III. P. III. Rom 1828; von C. Alexander, Paris 1841 in 2 Bdn.; von Friedlieb. Leipzig 1852. F. Bleek, Ueber Entstehung und Zusammensetzung der sibyllinischen Orakel, in der Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, Dewette und Lücke. Heft 1. u. 2. Berlin 1819. *Friedlieb*, De codicibus sibyllinorum manuscriptorum in usum nondum adhibitis. Breslau 1847.

52) Abgedruckt bei *Grabe*, Spicilegium ss. patrum. T. I. p. 145 seq.; ferner bei *F. A. Fabricius*, Codex pseudepigraphus veteris testamenti. Vol. I. p. 496 seq. Veesenmeyer, Beiträge zur Gesch. der Literat. und Reformat. Ulm 1792. S. 1 fg. *C. J. Nitzsch*, De testamentis duodecim patriarcharum. Wittenberg 1810. A. Kayser, Die Testamente der zwölf Patriarchen, in den Strasburger Beiträgen. Jena 1851. Heft 3. 53) Die griechischen Bruchstücke abgedruckt bei *J. A. Fabricius*, Codex pseudepigraphus. 2. Ausg. Hamburg 1712, im 2. Bde. *R. Lawrence*, The book of Enoch the prophet (übersetzt), from an ethiopic mscrpt. Oxford 1821, dann wieder 1833. A. G. Hoffmann, Das Buch Henoch übersetzt (aus dem Aethiopischen) und commentirt. Jena 1833—1838. Derselbe, Artikel Henoch, in der Allgem. Encykl. von Ersch und Gruber. 2. Sect. Bd. 5. S. 399 fg. *A. Dillmann*, Liber Henoch aethiopice edidit. Leipzig 1855. H. Ewald, Das äthiopische Buch Henoch. Göttingen 1854. K. R. Köstlin, Ueber die Entstehung des Buches Henoch, in den Theoll. Jahrbb. 1856. Heft 2 u. 3. 54) *R. Lawrence*, Ascensio Jesaiae vatis, opusculum apud Aethiopes compertum, cum versione latina (et anglica). Oxford 1819. *J. K. L. Gieseler*, Vetus translatio visionis Jesaiae. Göttingen 1832. Derselbe in dem Lehrb. der K.-G. 3. Ausg. 1. Bd. S. 185. K. J. Nitzsch in den Theol. Studien u. Kritiken 1830. Heft 2. A. Gfrörer, Gesch. des Urchristenthums. Bd. 1. Abth. 1. S. 65 fg. Vergl. die Commentare zu dem alttestamentlichen Buche Jesaias. 55) M. Merkel, Vermischte Anmerkungen aus der Philologie, Kritik und Theologie. 1. Sammlung. Leipzig und Zwickau 1772. S. 75 fg. Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel und ihre neuesten Bearbeitungen. Halle 1863. Derselbe in seinem Werke über die jüdische Apokalyptik 1857.

Jesu und andere Erdichtungen über das Leben des Erlösers[56]). Weitere derartige zahlreiche Erfindungen knüpfen sich an die Namen der Apostel, sei es der einzelnen oder sämmtlicher. Es existiren in diesem Sinne Acta apostolorum oder, da in den ersten Jahrhunderten dieser Zweig fast nur in der griechischen Kirche seine Blüthen trieb, *Πράξεις τῶν ἀποστόλων, Τῶν ἀποστόλων περίοδοι*[57]) u. s. w., worin den Aposteln zum Theil ganz abenteuerliche Wunder angedichtet sind, besonders dem Petrus, z. B. ein *Κήρυγμα, Πράξεις*, eine *'Αποκάλυψις τοῦ Πέτρου*[58]). — In den meisten Fällen nennen die Verfasser dieser Schriften ihre Namen nicht, in anderen aber wollen sie für bekannte Persönlichkeiten gelten, wie der Auctor des früher erwähnten *Ποιμήν*, welcher hier glauben machen will, daß er der Röm. 16, 14 erwähnte Hermas sei. Da Irenäus wie Clemens von Alexandria die Schrift erwähnen, so hat sie wenigstens schon am Ende des 2. Jahrhunderts existirt, ist aber vielleicht oder wahrscheinlich in Rom geschrieben[59]), sodaß sie nur als ein Beispiel dafür, wie auch in der westlichen Kirche die Pseudepigraphen blühten, hier ihren Platz fände. Möglicherweise gehören auch die sogenannten Clementinischen Homilien und Recognitionen, in welchen verworrene, romanhafte Erinnerungen an Clemens von Rom enthalten sind, auf das Gebiet der lateinischen Kirche; doch haben beide zur Voraussetzung eine palästinensische Schrift, wahrscheinlich ein *Κήρυγμα Πέτρου*, und können daher auch auf dem Boden der griechischen Kirche entstanden sein, zumal sie ursprünglich höchst wahrscheinlich in griechischer Sprache verfaßt sind. Die Homilien enthalten Streitreden des Petrus mit Simon Magus und sind stark judenchristlich gefärbt, suchen aber die Petrinische Richtung mit der Paulinischen auszugleichen, wozu besonders der romanhafte hineingeflochtene Clemens dienen muß[60]). Eine noch weitere Ausschmückung, jedoch mehr im Geiste des späteren katholischen Glaubens, hat das Leben des Clemens in den von Rufinus als Recognitiones übersetzten *'Αναγνώσεις* erfahren[61]). Diejenigen Schriften, welche bekannten oder namhaften Theologen untergeschoben sind, finden ihren Ort da, wo diese behandelt sind.

Allgemeine Literatur. *J. L. Mosheim*, De causis suppositorum librorum inter Christianos, in seinen Dissertationes ad histor. eccles. T. I. p. 211 seq. F. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis, 2. Ausg. 1852. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. Testaments, 2. Ausg. 1. Abth. S. 235 fg.

§. 70. Das sittliche Volksleben.

Die erste Liebe der apostolischen Zeit, welche sich in herzlichem Geben und Vergeben so herrlich erwiesen hatte, war auch jetzt noch nicht erstorben, zumal das Christenthum bis auf Constantin als ecclesia pressa und militans lebte. Es treten noch zahlreich die Beweise dieser gläubigen Bruder- und Schwesterliebe in allerhand thätigen Werken und Veranstaltungen zur Versorgung der Witwen, zur Erziehung der Waisen, zur Verpflegung der Kranken u. s. w. auf, wie hiervon der Bischof Dionysius von Alexandria aus seiner Gemeinde in der Zeit der Pest, wo man auch an Heiden Barmherzigkeit that, schöne Beispiele erzählt[62]). Wenn hierzu nicht blos das Beispiel Christi und der Apostel, die Vermahnungen der heiligen Schrift, die ganze ursprüngliche Anlage der christlichen *πίστις*, sondern auch im Besonderen die Erwartung des baldigen Weltunterganges, der Zustand des Druckes und der Verfolgung beitrugen, wobei irdische Güter als festgehaltener Besitz werthlos erscheinen mußten, und die Sehnsucht aus dem Jammerthale der Erde nach dem Lohne des Himmels für den in Liebe thätigen Glauben mächtig in den Gemüthern lebte, so tauchen doch schon vor der Decischen Verfolgung, abgesehen von einzelnen Beispielen gewinnsüchtiger Absichten im Beitritte zum Christenthum, Klagen über die Erkaltung des frommen brüderlichen Sinnes auf, und ernste Kirchenlehrer erklären diese wie andere Heimsuchungen für eine über diesen Abfall verhängte Strafe des Himmels[63]).

Auch ging diese Liebe aus der Eigenschaft einer in freier Entschließung und innerlicher Herzensbewegung geübten That vielfach schon in die Praxis äußerlicher frommer kirchlicher Werke über, denen eine gewisse Verdienstlichkeit an sich beigelegt wurde[64]), während man oft über den inneren moralischen Werth hinwegsah. Es bildeten sich so im Zusammenhange mit dogmatisch-theoretischen Doctrinen gewisse Uebungen aus, deren Complex die sogenannte aparte höhere Tugend im Unterschiede von der niederen, dem großen Haufen eigenen constituiren sollte. Man fing an, auf die reine, orthodoxe Lehre ein größeres Gewicht zu legen als auf das moralisch gute Leben, und selbst ein Origenes that den Ausspruch[65]), daß ein secundum mores vitae errans

56) Die Ausgabe der Evangelia apocrypha von Tischendorf. Leipzig 1853. Vergl. das früher über die evangelische Geschichte Gesagte. — Es muß hier wieder darauf zurückgekommen werden, weil diese Schriften meist erst nach 70 entstanden sind. 57) *Photius*, Cod. 114. 58) Erwähnt bei *Eusebius*, Hist. Eccl. III, 3. Acta apostolorum apocrypha ex triginta codicibus graecis, ed. *C. Tischendorf*. Leipzig 1851. Vergl. die Einleitungen in das neue Testament, z. B. K. A. Credner, Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften. Bd. 1. S. 351 fg. 59) *A. Gratz*, Disquisitionum in Pastorem Hermae particula I. Bonn 1820. 60) *Τὰ Κλημέντια, Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*, herausgegeben von Schwegler. Stuttgart 1847. Clementis Romani quae feruntur homiliae viginti nunc primum integrae, ed. *A. R. Dressel*. Göttingen 1853. 61) Nach den Ausgaben von Coteleriu s und Gallandi eine neue von *E. G. Gersdorf*, Clementis Romani recognitiones Rufino interprete. Leipzig 1838. D. v. Coelln, Clementina, in der Allgem. Encykl. von Ersch und Gruber. Bd. 18. S. 36 fg. A. Schliemann, Die Clementinen und der Ebionitismus. Hamburg 1844. Hilgenfeld, Die Clementinischen Recognitionen und Homilien, Jena 1848. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen u. s. w. Göttingen 1854. (Gegen ihn) Hilgenfeld in den Theoll. Jahrbb. 1854. S. 483 fg.

62) *Eusebius*, Hist. Eccl. VII, 22. *E. Chastel*, L'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Paris 1853. 63) *Eusebius*, Hist. Eccl. VIII, 1. 64) Der Hirt des Hermas III, 5, 3. *Clemens Alexandrinus*, Strom. V. p. 647. 65) In Matthaeum commentariorum series §. 38, wenn die Stelle in der lateinischen Uebersetzung nicht geändert ist. Der griechische Urtext existirt nicht mehr.

weniger strafbar sei als ein in dogmatibus aberrans. Die meisten sogenannten Ketzer standen ohne Zweifel ebenso in der bona fides ihrer Lehren und Einrichtungen wie die sogenannten katholischen Christen, aber von diesen wurden sie vielfach allein als solche für moralisch verderbte, für verworfene und verdammte Menschen gehalten. Derselbe Origenes, welcher selbst Vielen als Ketzer galt, geht einmal so weit zu behaupten [66]), daß den Ketzern das Gebet zum Verderben gereiche. Wie demnach das Bekenntniß als solches immer höher geschätzt wurde, so erwarb sich das Märtyrerthum, zu welchem sich Viele ohne Noth drängten, aber nicht ohne starke Mißbilligung einsichtsvoller Männer, an sich eine steigende Werthschätzung als ein Mittel, die eigenen Sünden abzubüßen und selbst fremde büßen zu helfen.

Dem Thun auf der einen Seite entsprach ein Unterlassen auf der anderen, die enkratitische besondere Askese als ein Stück der höheren, Gott besonders wohlgefälligen und verdienstlichen Tugend. Man enthielt sich nicht nur nach wie vor — im Orient mehr als im Occident — des Genusses von Blut und Ersticktem, legte immer mehr seinen Abscheu vor den Götzenopfern öffentlich an den Tag, zog sich von den Götzenmahlzeiten, den heidnischen Schauspielen und anderen Festlichkeiten zurück, weigerte sich, die althergebrachte Sitte des Kranztragens mitzumachen [67]), den Kaisern öffentliche Ehrenbezeugungen zu erweisen, Staats-, Provinzial- und Communalämter anzunehmen, Kriegsdienste zu verrichten, bei welchen allerdings die Berührung mit dem heidnischen Cultus schwer vermieden werden konnte [68]), sondern man dehnte die asketische Enthaltsamkeit auch auf Dinge aus, welche an sich bei mäßigem Genuß eine sittliche oder Glaubensgefahr nicht in sich schlossen, wie denn Einige selbst bei der Eucharistie den Wein zurückwiesen und dafür Wasser genossen, was ihnen den Namen der ὑδροπαραστάται oder aquarii eintrug. Ein regelmäßiges, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Objecten geübtes Fasten war zwar im 2. Jahrhundert noch keineswegs allgemein vorgeschriebenes oder gehaltenes Gebot, und die meisten Theologen wollten hierbei noch den Zwang ausgeschlossen wissen, da es eine Sache freier Entschließung sein müsse [69]); aber schon wurde diese Askese, welche sich bei gewissen Veranlassungen, namentlich in der Vorbereitung zum Gebet, als ein sehr natürliches äußeres Heiligungsmittel einstellte, in einzelnen Diöcesen als gebotene Praxis einzuführen versucht, wie dies nicht blos in den Kreisen der Montanisten geschah, namentlich für die Pönitenten [70]). Die Unterscheidung einer höheren Tugend von der niederen mußte namentlich das Fasten begünstigen [71]), und wenn dabei auch auf geistiges Wesen gedrungen wurde, so nahm doch die Sache leicht die Gestalt einer äußerlichen Askese an [72]), und es bildete sich bereits, wie wir oben gesehen haben, jedoch noch ohne festbindende Gelübde, da diese damals überhaupt widerruflich waren, ein besonderer Stand von Asketen heraus, welche dem Mönchswesen seinen Ursprung gaben. Am meisten wurde, von den Vorbereitungen zum Gebet, zur Eucharistie und ähnlichen Veranlassungen abgesehen, in der Leidenszeit Christi [73]), sowie an den Mittwochen und Freitagen, in der Regel bis Nachmittags 3 Uhr gefastet, d. h. Stunden lang gar Nichts gegessen und dabei höchstens Wasser getrunken.

Im Besonderen wurde ein hohes Gewicht auf die ewige Keuschheit als einen Stand der höheren, vollkommneren Tugend gelegt, und daher kam die Ehelosigkeit, namentlich bei Geistlichen, vorzugsweise bei den Bischöfen und Presbytern, immer mehr in Aufnahme, wofür Origenes [74]) theoretisch und thatsächlich ein Beispiel gegeben hat. Starb einem Priester die erste Frau, so wurde ihm, vielleicht auch schon den Laien (Athenagoras, *Πρεσβεία* c. 28), nicht selten schon die 2. Ehe verboten [75]). Ja nach der Weihe zum Diakon, meinten Viele, dürfe ein Geistlicher überhaupt nicht zur Ehe schreiten [76]). Viele Christen, namentlich Geistliche, machten das gewagte Experiment, zum Beweise ihrer Keuschheit mit Jungfrauen als mit συνείσακτοι oder ἀδελφαί (sorores) zusammen zu wohnen und die libido des Fleisches zu beherrschen, ein Versuch, welcher indessen nicht immer ohne Uebertretung und ohne sichtbare Folgen ablief, wie man aus Irenäus weiß [77]), sodaß hiergegen wie überhaupt gegen die übertriebene Askese Verbote erlassen wurden [78]). Obgleich Paulus die Verheirathung mit Heiden als ein Mittel der Bekehrung des ungläubigen Theiles erklärt hatte, so sah man doch jetzt in dieser Verbindung ein Ehehinderniß und mahnte, auch in Anwendung Mosaischer Verbote, davon ab [79]). Um die Ehe, welche oft oder meist schon in der Gemeindeversammlung als Aufgebot abgekündigt und nach dem Genusse des heiligen Abendmahles eingesegnet wurde, wo sie als statthaft galt, in ihrer Festigkeit und Heiligkeit noch mehr zu begründen, ohne daß dieselbe jetzt schon für ein Sacrament erklärt ward, gestattete man die Ehescheidung nach dem Gebote Christi nur in dem Falle des Ehebruchs, obgleich dieses Gebot, sowie andere sich wegen der entgegenstehenden heidnischen Staatsgesetze nicht immer streng durchführen ließen.

66) Selecta in Jobum, ed. *de la Rue* p. 501. 67) *Tertullian*, De spectaculis und De corona militum. 68) Derselbe, De idol. 17. 18. 69) *Origènes*, In Matth. comment. ser. §. 10, obgleich für seine Person ein strenger Asket, tadelt er gewisse Bischöfe, welche einen Zwang daraus machen wollten. — Ebenso sprechen andere alte Quellen für die Freiheit, z. B. Dionysius von Korinth bei *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 23; Epistola eccl. Vienn. et Lugd. bei demselben V, 3. 70) Dionysius von Alexandria, Canon I.

71) *Clemens Alexandrinus*, Strom. VII. p. 874. Doch will er nicht eine leibliche, sondern eine geistige Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung. 72) *Origenes*, In ep. ad Rom. lib. III. p. 507 bei *de la Rue*. *Eusebius*, Demonstr. evang. I, 8. 73) *J. Dallaeus*, De jejuniis et quadragesima. Deventer 1654. 74) Vergl. Homil. in Numeros VI. 75) Zuerst im Canon X. der Syn. von Ancyra, dann im Canon der 1. Syn. von Neocäsarea. 76) Constitt. app. VI, 17; Concil. Ancyr. c. 10; Concil. Neocaesar. 77) Adv. haer. I, 1. 78) Diese *ἀδελφαί* sind schon im Hirten des Hermas erwähnt III., similitudo 9, 11, desgl. im Concil. Ancyranum c. 19 und dann im Concil. Nic. I. c. 3. 79) *J. Hildebrand*, De nuptiis et natalitiis veterum. Helmstädt 1650.

Literatur. (Außer den schon zur ersten Periode angeführten Schriften) *S. Deyling*, De ascetis veterum, in seinen Observationes sacrae. Leipzig 1708 fg. Liber III. K. J. Hefele, Ueber den Rigorismus der alten Christen, in der Tübinger Quartalschrift, 1841. Heft 3. *Chr. Schmidt*, La société civile dans le monde romain et sa transformation par le christianisme. Strasburg 1853.

§. 71. Die kirchliche Bußdisciplin gegen Sünder, besonders gegen Lapsi.

Hatte ein Christ durch eine Sünde öffentliches Aergerniß gegeben, beziehungsweise dieselbe eingestanden, hatte er im Besonderen bei einer Verfolgung oder einer ähnlichen Anfechtung seinen Glauben durch Verleugnung oder Abfall verneint, so wurde er, meist durch eine öffentliche Erklärung vor der Gemeinde, wol auch in öffentlich darüber erlassenen Briefen vermöge der Excommunication aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, konnte aber im Falle seines Verlangens und unter Darlegung der Beweise seiner Reue in den meisten Fällen wieder aufgenommen werden, freilich oft erst kurz vor seinem Tode, bis wohin man dergleichen Büßer vielfach als unter der Herrschaft des Teufels stehend betrachtete, welcher überhaupt neben dem lieben Gott eine große Rolle spielte, und welchem wol schon damals Kirchenlehrer Christum durch sein Blut die Seelen ablaufen ließen. Für gewisse Verbrechen, wenigstens deren Wiederholung, sollte da, wo ganz besonders streng verfahren wurde, namentlich in der afrikanischen Kirche unter der Herrschaft des montanistisch-tertullianischen Geistes, eine Wiederaussöhnung ausgeschlossen sein, wenigstens sollte diese Strenge gegen solche geübt werden, und ist vielfach geübt worden, welche bereits die Taufe erlangt hatten [80]). Da die meisten Christen in ihrer Gewissensangst die kirchliche Excommunication für die Ausschließung von der ewigen Seligkeit hielten und für ihre Wiederaufnahme in den meisten Fällen gern schwere Bußen übernahmen, so wurde der immer straffer angezogenen kirchlichen Bußdisciplin von den Laien kein wesentliches Hinderniß entgegengesetzt, und dieselbe, für welche nach Sokrates [81]) und Sozomenus [82]) im Orient — wol auch im Occident, worin man hierin womöglich noch strenger verfuhr — besondere πρεσβύτεροι ἐπὶ τῆς μετανοίας angestellt wurden, immer mehr üblich. Am Ende des 3. Jahrh. bildete sich so, je nach dem Verbrechen oder der in den einzelnen Sprengeln herrschenden strengeren oder milderen Ansicht, ein besonderer kirchlicher Pönitenzweg zur Wiederaufnahme aus, da, wo die Ausbildung am weitesten ging, in den Stationen der πρόσκλαυσις, der ἀκρόασις, der ὑπόπτωσις und der σύστασις, nämlich so, daß die προσκλαίοντες von Fern unter Weinen dem Gottesdienste beiwohnten, die ἀκροώμενοι ihm unter Ausschluß der Mysterien, besonders der Eucharistie, zuhören, die in der ὑπόπτωσις Befindlichen diesen knieend, die συστάμενοι stehend beiwohnen durften. Indessen wurde es mit diesem Bußwege nicht immer so streng genommen, namentlich in den Zeiten, wo in Folge stattgehabter Verfolgungen sehr viele Lapsi die Wiederaufnahme begehrten und die Gemeinden selbst gegen den Willen der Bischöfe dieselbe durchsetzten. Auch wurde dieser Instanzenzug der Pönitenz sehr häufig durch die Confessores oder mit dem Leben davon gekommenen Märtyrer unterbrochen, indem sie sich für die abgekürzte Wiederzulassung derselben aussprachen und zwar, da sie bei den Gemeinden in sehr hohem Ansehen standen, meist mit Erfolg, und, besonders in der afrikanischen Kirche bei der Decischen Verfolgung, unter einer oft zu weit gehenden Willkür der Connivenz, wogegen die höhere Geistlichkeit als gegen einen Bruch der kirchlichen Ordnung und ihres Amtes sich zu stemmen suchte [83]). Der Streit über die Wiederaufnahme der Gefallenen wie über die Ketzertaufe hat die lateinische, namentlich die afrikanische Kirche, wo strengere moralisch und dogmatisch kirchliche Grundsätze galten als in der griechischen, mehr bewegt als diese, und sind daher die Belegstellen hierfür mehr bei den Lateinern als bei den Griechen zu finden.

Literatur. Die Epistolae canonicae des Gregorius Thaumaturgus (um 250), des Dionysius von Alexandria (um 262), des Petrus von Alexandria (um 306). *J. Morinus*, De disciplina in administrando sacramento poenitentiae XIII. primis saeculis. Paris 1651, dann Antwerpen 1681, dann Venedig 1702. C. W. Flügge, Beiträge zur Geschichte der Religion und Theologie. Hanover 1797 und 1798. Bd. 2.

Allgemeine Literatur zur 2. Periode. Von den älteren zusammenfassenden Quellen vorzugsweise Eusebius, Kirchengeschichte und Chronikon. (Das Nähere über die Titel und die Ausgaben s. unten in dem betreffenden Paragraphen der 3. Periode über die kirchlichen Schriftsteller.) Die collectiven Ausgaben der Patres, besonders der griechischen, bei G. B. Winer, Handbuch der theol. Literatur. 1. Bd. 3. Ausg. Leipzig 1838. S. 869 fg. Im Besonderen die Sammlungen der Fragmente aus der Patristik von *J. E. Grabe*, Spicilegium patrum et haereticorum saeculi I., II. et III. Oxford 1698. 1700. 3 Theile, und von *M. T. Routh*, Reliquiae sacrae s. auctorum fere deperditorum I. et II. saeculi fragmenta. Oxford 1814—1818 in 4 Bänden. (Als Sammlung der Belegstellen bei jüdischen und heidnischen Schriftstellern über die christliche Kirchengeschichte) *N. Lardner*, Collection of the jewish and heathem testimonies of the christian religion. London 1764 fg. in 4 Theilen. *J. Clericus* (*Le Clerc*), Historia duorum priorum saeculorum. Amsterdam 1716. *J. L. Mosheim*, De rebus christianorum ante Constantinum commentarii. Helmstädt 1753. *J. S. Semler*, Observationes, quibus historia

80) Pastor Hermae II, 4, 1. *Irenaeus*, Adv. haer. I, 9. *Tertullian*, De poenitentia c. 9. Derselbe, De pudic. c. 12. Concil. illiber. *J. Bingham*, Origines ecclesiasticae. Lib. XVIII. c. 4. Vol. VIII. p. 150 seq. London 1708—1722. 81) Hist. Eccl. V, 19. 82) Hist. Eccl. V, 16.

83) Dionysius von Alexandria bei *Eusebius*, Hist. Eccl. VI, 42, 3.

christiana illustratur usque ad Constantinum. Halle 1784. *H. M. Millman*, History of christianity from the birth of Christ to the extinction of paganisme in roman empire. London 1840 in 3 Theilen. A. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tübingen 1846 in 2 Bänden. K. R. Hagenbach, Die Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Leipzig 1853. 2. Ausg. 1857. F. Chr. Baur, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1853. 2. Aufl. 1860. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Jahrhundert. 2. Aufl. 1859.

Die dritte Periode.

Von Constantin I. bis auf Muhammed. Von 312—622.

§. 72. Der Untergang des Heidenthums.

Constantin hatte zwar, um gegen Licinius, welchen er 323 vollständig besiegte, eine mächtige Partei zu gewinnen, sich den Christen zugewendet und für sie im Bereiche seiner Herrschaft bereits im J. 312 Toleranzgesetze erlassen; allein er wollte auch nicht mit der heidnischen Partei, welche noch im entschiedenen numerischen Uebergewicht war, vollständig brechen; er blieb deshalb und weil er den bösen Zauber des Zornes der alten Götter fürchtete, wie man aus einigen von ihm erlassenen Gesetzen schließen darf [84]), Pontifex Maximus, wenigstens dem Namen nach, und auf von ihm geschlagenen Münzen erscheinen heidnische Götter neben Christus. Auch verbot er keineswegs den heidnischen Cultus, nur daß er einige seiner Tempel wegen der daran sich knüpfenden Unsittlichkeiten zerstörte [85]) und andere, vielleicht meist verlassene, ihres Schmuckes beraubte, um seine neu angelegte Residenz Constantinopel damit zu schmücken. Das gegen das Opfern und das Befragen der Orakel erlassene Gesetz ist kaum erwähnenswerth, da es nicht gehalten wurde [86]). Aber da er die Christen offenbar vor den Heiden begünstigte, ihnen vorzugsweise Aemter gab, ihren Priestern fortgehend Immunitäten und Wohlthaten zuwies, christliche Kirchen baute, diese mit Aeckern ausstattete und in anderer Weise dem Christenthume und seinen Vertretern sich vorzugsweise günstig zeigte, so traten die Heiden, theils weil die früheren Verbote aufgehoben und keine Strafen zu fürchten, vielmehr Belohnungen zu erwarten waren, immer zahlreicher zur christlichen Kirche über, von welcher sich indessen namentlich noch zahlreiche höhere Familien und Philosophen fern hielten. Während der Regierung seines Sohnes Constantin II., welcher 340 starb, blieb dieser Zustand im Ganzen aufrecht erhalten; als aber seine beiden anderen Söhne, Constantius im Orient, Constans im Occident, Kaiser geworden waren, liehen beide den Anforderungen vieler Christen, das Heidenthum mit Gewalt zu vertilgen, wofür sie sich auf das alte Testament beriefen [87]), um so williger ihre Ohren, als sie selbst ziemlich schwachköpfige Regenten und beschränkte Christen gewesen zu sein scheinen. Nachdem Constans, welcher in Rom vergeblich gegen die öffentliche Ausübung des Götzendienstes einzuschreiten [88]) und anderwärts gegebene Rescripte auch hier anzuwenden versucht hatte [89]), im Jahre 350 gefallen war, ging mit noch größerer Strenge Constantius vor, schärfte frühere Gesetze, schloß die heidnischen Tempel und verbot unter Todesstrafe alle Opfer [90]). Nur in Rom und Alexandria war der Anhang des Götzendienstes noch so stark, daß ihm die öffentliche Ausübung desselben innerhalb gewisser Grenzen gestattet wurde; außerhalb dieser Freistätten mußten sich die Heiden mit ihrem Cultus in die Schlupfwinkel zurückziehen, da diejenigen, welche sich dabei ertappen ließen, durch Polizeidiener des Staates aufgespürt und zur Bestrafung gezogen wurden [91]). Außer in den genannten und einigen anderen Städten gab es am Ende der Regierung der Söhne des ersten Constantin, dessen letzter 361 starb, nur noch in ländlichen Bezirken Heiden, welche man damals *Ἕλληνες* [92]), im Occident als pagani, zu bezeichnen anfing.

Das Blatt wendete sich plötzlich zu Ungunsten der Christen und zu Gunsten der Heiden, als Julianus, welcher als Feind des Christenthums den Namen des Apostata erhalten hat, 361 zur Regierung über das ganze Reich gelangte. Wenn auch sein Verfahren gegen die Christen, dessen Darlegung einem anderen Orte vorbehalten bleiben muß, nicht so gewaltthätig war wie dasjenige seiner vier Vorgänger gegen die Heiden, so war es doch seine bestimmte Absicht, das Christenthum, gegen welches er in Antiochia [93]) auf seinem Zuge nach Persien eine besondere Schrift verfaßte [94]), zu vertilgen und das Heidenthum, jedoch in einer spiritualistischen, philosophischen, mit vielen christlichen Elementen, z. B. der Armenpflege, versetzten Form, zu restauriren. Es wurden nicht blos, wie sich von selbst versteht, die heidnischen Tempel und Culte wieder hergestellt und erlaubt, wobei dem Kaiser besonders der einflußreiche Staatsmann und ausgezeichnete Redner Libanius behilflich war, sondern auch in der Armee und in anderen Aemtern vorzugsweise nur Heiden angestellt, während man den Christen, um sie herabzudrücken, die belehrende Beschäftigung mit den alten Classikern verbot. Es konnte unter solchen Umständen nicht fehlen, daß massenhafte Rück-

84) Constitutio de haruspicinae usu vom J. 321. Lib I; Cod. Theodos., de pagan. XVI, 10. Vergl. *Zosimus* II, 29. 85) *Eusebius*, Vita Const. II, 55—60. 86) Ebenda II, 25.

87) *Julius Firmicus Maternus*, De errore profanarum religionum (um 346), ed. *Flacius* 1562, dann C. Bursian. Leipzig 1856. 88) Cod. Theodos. XVI, 10, 3. 89) Rescriptum ad Taurum, adv. sacrificia, lex 4. 90) J. B. Advers. sacrificia vom Jahre 341, lex 2; Cod. Theodos. de pagan. XVI, 10. 91) *Ammianus Marcellinus* XV, 8, 8. 92) So bei Marius Victorinus um 368. 93) Wo er mit stoischer Ruhe den Spott des christlichen Pöbels ertrug. 94) Die bei Cyrillus von Alexandria in dessen 10 BB. adv. Julianum erhaltenen Fragmente sind besonders abgedruckt in des Marquis d'Argens Défense du paganisme par l'empereur Julien. Berlin 1764, 3. Ausg. 1769.

tritte vom Christenthum zum Heidenthum erfolgten [95]), und hätte der talentvolle, geistreiche und rührige Julian, welcher schon 363 seinen Tod fand, länger regiert, so würde diese Bewegung noch größere Dimensionen angenommen haben. Uebrigens erstreckten sich seine Repristinationsversuche weit mehr auf die griechische als auf die lateinische Kirche. — Unter Valentinianus I. im Occident (gest. 370) und Valens im Orient (gest. 378) dauerte die Freiheit der öffentlichen Religionsübung wie für die Heiden so für die Christen fort, nur daß beide den Heiden die blutigen Opferungen bei Strafe verboten [96]); auch Gratianus und Valentinianus II. im Occident und Theodosius I. im Orient, obgleich wie jene beide für ihre Person Christen, wie alle nachfolgenden Regenten, mußten diese Toleranz wegen der Noth der Barbareneinfälle, gegen welche die vereinten Kräfte der beiden Religionsparteien erforderlich waren, bis 381 fortbestehen lassen, obgleich bald nach dem Tode Julian's die Heiden in eine noch entschiedenere numerische Minderheit zurückgetreten waren.

Nachdem es dem eifrig orthodoxen Theodosius gelungen war, nicht blos die Anfälle der Barbaren siegreich von den Grenzen des Reiches zurückzuweisen, sondern auch die sogenannten Ketzer innerhalb der Kirche mit Gewalt zu unterdrücken, ging er 381, wo die von ihm beherrschte allgemeine Kirchensynode in Constantinopel gehalten wurde, mit ähnlichen Maßregeln gegen das immer noch nicht unbedeutende Heidenthum vor, und verbot namentlich den Uebertritt zu ihm aus dem Christenthum, erlaubte aber noch, mit Ausnahme der blutigen Opfer, den heidnischen Cultus. War es auch nicht seine Absicht, die heidnischen Unterthanen an diesem Rechte, sowie an ihrem Eigenthume und Leben zu schädigen, so erlaubten sich doch an vielen Orten die christlichen Unterthanen, besonders rohe Mönchsscharen, welche der kaiserlichen Gunst sicher waren, gewaltsame Angriffe auf die Heiden, namentlich in Alexandria, wo sie unter Aufhetzung und Anführung des fanatischen Bischofs Theophilus 391 das dortige prachtvolle Serapeion zerstörten [97]), wodurch das Ende des öffentlichen heidnischen Gottesdienstes im Orient, wo sich einige Tempel durch die Umwandlung in christliche Kirchen erhielten, herbeigeführt wurde. Die an den Kaiser gerichtete Rede des berühmten Heiden Libanius in der Zeit von 388—390 hatte keinen Erfolg; 391 verbot Theodosius für den von ihm beherrschten Orient den Heiden jeden Besuch ihrer Tempel [98]), was Valentinianus für den Occident schon im Anfange desselben Jahres gethan hatte. Gratianus richtete seine Angriffe besonders gegen Rom, diese letzte Burg des sterbenden Heidenthums, und ließ den Altar der Victoria aus der Curia des dortigen Senates nehmen. Vergeblich waren die flehentlichen Bitten des Symmachus, welcher im Namen der — wie es scheint, in ihrer Gesammtheit noch heidnischen — Senatoren dem Kaiser vorstellte, man möge doch ihnen, den altersgrauen Männern, dieses Symbol ihrer besten Wünsche lassen, welches sie schon als Knaben so heiß geliebt hätten, man möge wenigstens das alte Herkommen achten und nicht mit Gewalt den Glauben vernichten, mit welchem die Römer die Welt erobert hätten [99]). Als Theodosius nach dem Tode des Valentinianus II. 392 Alleinherrscher des ganzen Reiches geworden war, verbot er noch in demselben Jahre bei den schwersten Strafen den Götzendienst und stempelte namentlich die Befragung der Opferthiere über die Zukunft zum Majestätsverbrechen [1]); 394, also im Jahre vor seinem Tode, gelang es ihm bei seinem Aufenthalte in Rom, wo der Götzendienst noch immer fortbestand, einen Theil des Senates und des Volkes vom Heidenthum zum Christenthum in gütlicher Weise herüberzuziehen [2]).

Nachdem in Folge der Theilung des Reiches Honorius den Occident, Arkadius, 395—408, den Orient übernommen hatte und Theodosius II., 408—450, ihm gefolgt war, kamen die Verbote des Theodosius gegen die letzten Spuren des Heidenthums, welches hier um 450 gänzlich ausgerottet war, zur Durchführung [3]), namentlich vermittels fanatischer Mönchshaufen, welche, in Syrien unter der Werbung und Anleitung des berühmten christlichen Bischofs und Redners Chrysostomus, die Gegenden durchzogen, um die Reste des Götzendienstes von der Erde zu vertilgen. Noch hatten sich nach dem Verschwinden der letzten Heiligthümer hier und da heidnische Philosophenvereine erhalten, namentlich in Alexandria eine Fortsetzung der neuplatonischen Schule. Aber auch diesen sollte jetzt ein mehr oder weniger gewaltsames Ende durch die Christen gemacht werden, welche aus Verfolgten Verfolger geworden waren und am Schlusse des Sieges ihre Hände noch mit Heidenblute befleckten. Das traurigste Beispiel ist der Mord an einer Frau, der liebenswürdigen Hypatia, Vorsteherin der neuplatonischen Schule in Alexandria. Nicht ohne Schuld des übereifrigen dortigen Bischofs oder Patriarchen Cyrillus fand sie 416 in einer christlichen Kirche, wohin sie wahrscheinlich zu ihrer Lebensrettung sich geflüchtet hatte, einen gräßlichen Tod [4]). Von Märtyrern jedoch, welche so standhaft wie

95) Asterius, Bischof von Amasea, ein Grieche, in seiner (griechischen) Oratio adv. avaritiam, bei *Combefisius*, Auctarium novum p. 56. 96) Libanius (in seiner griechisch geschriebenen) Oratio de templis, ed. *Reiske*, in den Opera des Libanius, Vol. II. p. 163; vollständiger in dem Novus ss. patrum graecorum saeculi IV delectus von L. de Sinner. Paris 1842. 97) *Rufinus*, Hist. Eccl. XI, 22—38. *Socrates*, Hist. Eccl. V, 16. Als das Götzenbild des Tempels zerschlagen ward, glaubten die dortigen Heiden nach einer alten Weissagung, die Erde würde mit diesem Moment in ihr Chaos zurücksinken (*Sozomenus* VI, 35; *Augustinus*, De civit. Dei XVIII, 53). Da dies aber nicht geschah, so schwiegen die Orakel und die Priester übergaben ihre sibyllinischen Bücher dem Feuer.

98) *Περὶ τῶν ἱερῶν*. Codex Theodos. XVI, 11, 17. 99) Dessen Briefe (lateinisch) Lib. X. ep. 61, Ausgabe von Pareus. 3. Aufl. Frankf. 1651.

1) Cod. Theodos. XVI, 10. lex 12 vom 1. November. 2) *J. H. Stuffken*, De Theodosii Magni in rem christianam meritis. Leyden 1828. 3) Cod. Theodos. XVI, 10, 13 seq. 4) *Socrates*, Hist. Eccl. VII, 15. *E. F. Wernsdorf*, De Hypatia philosopha dissert. IV. Wittenberg 1748. C. Münch, Hypatia, in seinen Vermischten historischen Schriften. Ludwigsburg 1828. Bd. 1.

die christlichen ihren Glauben behauptet hätten, hat das Heidenthum Nichts aufzuweisen, als einen namhaften Fall, etwa nur den Patricier Photius in Rom, welcher der Taufe, zu welcher man ihn zwingen wollte, den Tod vorzog. Allein dies geschah im Abendlande, wo sich Reste des Heidenthums bis nach 450 erhielten, während sich im Occident schon 423 keine sichtbaren Spuren, wenigstens von öffentlichem Götzendienst, mehr gezeigt haben sollen [5]). Nach Anderen war auch noch unter Justinianus II., welcher 526 zur Regierung kam, im Morgenlande das heidnische Wesen noch nicht ganz vernichtet; denn dieser Kaiser soll noch heidnische Festspiele aufgehoben, 529 heidnische Philosophenschulen, namentlich die neuplatonische in Athen, geschlossen [6]) und noch später in Rom heimliche Ueberreste des Götzendienstes durch Strafmittel beseitigt, auch hier und da Heiden zur Taufe gezwungen haben [7]). Ja, selbst nach dieser Zeit wird von Mainoten berichtet, welche in den griechischen Gebirgen für ihre alten heidnischen Götter kämpften.

Am längsten und zähesten wußte sich das Heidenthum in den höheren Patricierfamilien und in philosophischen Kreisen zu erhalten. Zwar hatte das hier herrschende philosophische Bewußtsein den alten Vorstellungen und Fabeln längst abgesagt; aber eben was das Christenthum an speculativem Gehalte ihm zu bieten hatte, das besaß es nach seiner Aussage in der eigenen Sublimirung der früheren Formen und von den christlichen Wunderlegenden, von einem gekreuzigten Gotte und anderen Dogmen, die ihm wie heidnischer Aberglaube vorkamen, fühlte es sich bis zum Spott abgestoßen [8]). Die christliche Literatur wußte ihm namentlich nach der ästhetischen Seite hin für die hochverehrten und eifrig studirten classischen Schriften und Ueberlieferungen, welche bei den Christen immer mehr Verachtung und Haß fanden, keinen Ersatz zu bieten, und diese Stimmung mußte sich noch mehr verbittern durch die gewaltsamen Maßregeln gegen das Heidenthum wie für das Christenthum, dessen Vertreter und Parteien das traurige Beispiel der gehässigsten Streitigkeiten und der gegenseitigen Verketzerungen gaben. Diese Opposition flüchtete sich in demselben Grade, als der heidnische Cultus von selbst aufhörte oder gewaltsam verpönt wurde, vorzugsweise in die Schulen der Rhetoren und Philosophen, besonders zu Alexandria und Athen, wo sie zuletzt nur noch ein geheimes Conventikelwesen treiben durfte [9]). Am meisten waren es außer einigen Rhetoren Neuplatoniker, welche hier die heidnisch-classische Wissenschaft vertraten, namentlich Jamblichus, welcher 333, Himerius, welcher 390, Themistius, welcher in demselben Jahre, Libanius, welcher 395, Proclus, welcher 485 starb [10]), der zuletzt genannte in Athen, wo er heimlich lehrte.

5) Cod. Theod. XVI, 10, 22. Indessen ist auch im 7. Jahrh. von Verstecken des Heidenthums auf abgelegenen Inseln bei Italien die Rede. 6) *J. Malala* (um 600), Hist. chronica, ed. *H. Hodius*. Oxford 1691. 7) Codex Justin. I. Tit. XI. 8) *Gregor von Nazianz*, Oratt. I. p. 34. 9) F. C. Schlosser, Archiv für Geschichte und Literatur. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1830. S. 217. 10) Vita Procli scriptore Marino, ed. *J. A. Fabricius*. Hamburg 1700.

Literatur. *J. G. Hoffmann*, Ruina superstitionis paganae variis observationibus ex historia ecclesiae saeculi IV. et V. illustrata. Wittenberg 1738. *E. Gibbon*, History of the decline and fall of roman empire. London 1782—1788 in 6 Bänden, dann öfter aufgelegt und teutsch übersetzt. *S. T. Rüdiger*, De statu et conditione paganorum sub imperatoribus christianis post Constantinum. Breslau 1825. H. G. Tzschirner, Der Fall des Heidenthums, herausgegeben von Niedner. 1. Bd. Leipzig 1829. *A. Beugnot*, Histoire de la destruction du paganisme en occident. Paris 1835 in 2 Bänden. *H. M. Millman*, History of christianity from the birth of Christ to the extinction of paganisme in roman empire. London 1840. *E. Chastel*, Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'orient. Paris 1850. E. v. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus. München 1854.

§. 73. Die äußere Ausbreitung und Beschränkung des Christenthums.

Von Aegypten aus verbreitete sich der christliche Glaube noch unter Constantin I. in die südlich davon gelegenen Länder. Als ein Schiff, so wird erzählt [11]), einst an der habessinischen oder äthiopischen Küste gescheitert und dessen Mannschaft bis auf einen Rest von den Eingeborenen ermordet worden war, gelangten von den wenigen Geretteten zwei Jünglinge an den dortigen königlichen Hof, wo der eine [12]), Frumentius, seinen Glauben zu predigen anfing, bald die königliche Familie sammt einem großen Theile des Volkes dafür gewann und durch Athanasius 327 zum dortigen Bischof geweiht wurde, ein Verhältniß der Abhängigkeit der äthiopischen resp. habessinischen oder nubischen Kirche von der ägyptischen, deren Spuren sich bis zur Gegenwart erhalten haben. Als im 6. Jahrhundert unter Kaiser Justinianus I. die ägyptische Kirche in dem größten Theile ihrer Bekenner von der Athanasianisch-orthodoxen Richtung zum Monophysitismus abfiel, folgte ihr auf diesem Wege auch die äthiopisch-habessinisch-nubische [13]).

Im südlichen Arabien machte um 350 der Kaiser Constantius durch eine gut ausgestattete Mission unter Theophilus Versuche zur Einführung des Christenthums, und zwar des Arianischen, welches damals in der kaiserlichen Gunst stand, namentlich bei den Hamdscharen oder Homeriten [14]), aber, wie es scheint, noch mit geringem Erfolg. Mehr Anhang fand der von Alexandria ausgehende Monophysitismus zur Zeit des Kaisers Anastasius.

11) *Rufinus*, Hist. Eccl. I, 9. 12) Der andere war Aedesius. 13) *J. Ludolf*, Historia Aethiopiaca. Frankfurt a. M. 1681. III, 2, und desselben Commentarius ad hist. aethiopicam, ebenda 1691, p. 583 seq. Abulpharagi bei Assemani in d. Biblioth. Orientalis. T. II. p. 330. *J. A. Letronne*, Nouvel examen crit. et histor. de l'inscription grecque du roi nubien Silco considérée dans ses rapports avec la propagation de la langue grecque et l'introduction du christianisme parmi les nations de la Nubie et de l'Abyssinie, im Journal des Savans, 1825. S. 97 fg. 14) *Philostorgius*, Hist. eccl. II, 6; III, 4. *Theodorus Lector*, Hist. eccl. II., wo sie Ἰμμιρηνοί heißen.

Als gegen die Christen der dortige jüdische König Dhu Nowas, etwa seit 522, eine Verfolgung eingeleitet hatte, kam ihnen 529 der äthiopische König Elesbaan zur Hilfe, unter dessen Krone von jetzt ab die Homeriten oder Homeriden 72 Jahre lang standen. Zwar fand das Christenthum von hier aus Eingang bei anderen arabischen Völkern; allein zahlreiche Bekehrungen scheinen hier nie stattgefunden zu haben, da namentlich die dortigen Juden sich stets als entschiedene Gegner zeigten [15]. Auch Nestorianer fanden von Syrien aus unter Kaiser Justinian eine sporadische Verbreitung unter den Arabern [16].

Dem weiteren Vordringen des Christenthums in Persien, wo es bereits in der 2. Periode nicht wenige Gemeinden zählte, trat das seit der Aufrichtung der Sassaniden-Dynastie 226 neu gestärkte alte Nationalgefühl in Verbindung mit dem gleichzeitig restaurirten religiösen Parsismus hindernd entgegen. Man wußte die dortigen, unter dem Metropoliten von Seleucia in Syrien stehenden Christen namentlich auch politisch zu verdächtigen, und die persische Priesterkaste forderte immer dringender ihre Vertreibung oder Vernichtung, sodaß der König Schabur, welcher 309—381 regierte, nachdem ihn sein Zerwürfniß mit dem Kaiser noch misgünstiger gegen sie gestimmt hatte, 343 eine schwere, fast ein ganzes Jahr lang währende Verfolgung verhängte und unter Anderem noch in diesem Jahre den Metropoliten oder Bischof von Seleucia und Ktesiphon hinrichten ließ [17]. König Jezdedscherd I. zeigte sich Anfangs den Christen, namentlich den im römischen Reiche als Ketzer verfolgten, nicht abgeneigt; als aber der fanatische Bischof Abdas von Susa ein Pyreion zerstören ließ, brach 414 eine neue, ebenso schlimme Christenverfolgung aus, gegen welche endlich 422 der Kaiser Theodosius II. mit Heeresmacht einschritt [18]. Wenn auch von jetzt an Nestorianer, welche aus Syrien, wo sie von den Orthodoxen bedrückt wurden, nach Persien kamen, um eine Zuflucht zu suchen, hier aus Gründen politischer Opposition gegen das kaiserliche Christenthum mehr oder weniger Schutz fanden, so ging doch auch hier seit dem 5. Jahrhundert ihre Gemeinschaft immer mehr der Verkümmerung entgegen, und ihre seitdem von hier aus weiter nach dem Osten und Süden vorgeschobenen Missionen können, obgleich vielleicht ziemlich zahlreich, bei der Trennung von der großen christlichen Einheit mehr nur das Interesse der Curiosität als einer wirklichen Bedeutung für sich beanspruchen. Nachdem der Perserkönig Chosroes II. 614 Jerusalem erobert und viele palästinensische Christen hatte umbringen, auch das Kreuz aus der heiligen Stadt geraubt hatte, überzog ihn von 621—628 Kaiser Heraklius mit Krieg, eroberte Jerusalem wieder und führte das Kreuz zurück.

In Armenien, wohin das Evangelium bereits seit dem 2. Jahrhundert gekommen war, faßte es zur Zeit Constantin's I. immer festeren Fuß, namentlich unter der Leitung des Gregorius Illuminator, welchem es sogar gelang, den dortigen König Tiridates zu bekehren. Als aber der größte Theil des Landes seit 428, noch mehr seit 429, der persischen Oberherrschaft durch Eroberung anheim gefallen war, gewann die Zendlehre immer mehr Ausbreitung. Die Christen leisteten tapferen Widerstand und trotz der großen Verfolgung, welche sie von 442—485 zu bestehen hatten, wußten sie sich freie Religionsübung zu erkämpfen [19]. Noch im 5. Jahrhundert stellte Misrob für die dortigen Christen ein neues Alphabeth auf, verfaßte eine Bibelübersetzung in der neuen Literatursprache und suchte auch in anderer Weise das Christenthum zu befestigen. Für Armenien erhielt sich zwar innerhalb der den Persern unterworfenen Districte der frühere Sitz des Patriarchen oder Katholikos, aber in den übrigen Theilen entstanden kleinere, von dem Katholikos unabhängige Patriarchen, nämlich auf der Insel Agdhamar im Wansee, zu Sis in Cilicien, später zu Jerusalem und Constantinopel. — Nach Iberien, d. i. den Ländern nördlich vom Kaukasus, kam das Christenthum, wahrscheinlich von Armenien aus, zur Zeit Constantin's des Großen [20], zu den Abasgern, Alanen, Lazen, Zanen, Herulern und anderen Völkern am schwarzen Meere unter Kaiser Justinianus I. — In Ostindien, selbst auf Taprobane, dessen Lage sich freilich nicht sicher mit einer jetzigen Localität identificiren läßt, existirten nach Cosmas Indicopleustes [21] schon vor 535 etliche (drei?) christliche Gemeinden, welche durch persische Handelscolonien entstanden waren, und wie später durch die im 16. Jahrhundert auf Malabar landenden Portugiesen ermittelt worden ist, den Thomas als ihren Apostel verehrten, sodaß sie auch Thomaschristen genannt worden sind [22].

Erlitt innerhalb des Ostreiches die christliche Kirche durch die Einfälle der Barbaren im 4., 5. und noch mehr im 6. Jahrhundert, namentlich zwischen 578 und 589, an der Nordgrenze, wo deren Eroberungs- und Plünderungszüge über Macedonien und Thessalien bis Hellas und Peloponnes vordrangen und ein neues Heidenthum aufrichteten, schwere Schmälerungen, so blieb zwar auch das Westreich von solchen Beeinträchtigungen nicht verschont, gewann aber auf der anderen Seite durch die schnelle und weite Ausbreitung des Christenthums unter den zahlreichen heidnischen Völkern an der untern Donau, in Germanien, Gallien, England, Irland, Spanien, Portugal u. s. w. gleichzeitig weit mehr christliches Terrain

15) *C. W. F. Walch*, Historia rerum in Homeritide saeculo sexto gestarum, in den Novi commentarii Soc. reg. Gotting. T. IV. p. 1 seq. *Johannsen*, Historia Jemanae. Bonn 1828. 16) *J. S. Assemani*, De Syris Nestorianis, in d. Bibl. orient. T. III. P. II. 17) *Eusebius*, Vita Constantini IV, 9—13. *Sozomenus*, Hist. Eccl. II, 9—14. *Socrates*, Hist. Eccl. VII, 18—21. *Theodoretus*, Hist. Eccl. V, 38. *S. E. Assemani*, Acta ss. martyrum orient. et occid. Rom 1748. 18) Theodoretus und Sokrates in den oben angeführten Stellen.

19) *Moses Chorenensis* (um 440), Historiae Armeniacae libri III., ed. *Will.* u. *G. Will. Whiston*. London 1736. *J. St. Martin*, Mémoires historiques et géogr. sur l'Arménie. Paris 1818 und 1819. *Elisaeus*, History of Vartan, ins Engl. übers. v. Neumann. London 1830. 20) *Rufinus*, Hist. Eccl. X, 10. 21) *Τοπογραφία χριστιανική*, abgedruckt in Montfaucon's Collectio nova patrum graecorum. Paris 1706. Lib. III. p. 178 und Lib. XI. p. 336, auch in den Sammlungen der Geographi minores. Vergl. *Philostorgius* III, 14. 22) *J. S. Assemani*, De Syris Nestorianis, in d. Bibl. orient. T. III. P. II.

als das Östreich. Dies gilt namentlich von den germanischen Völkern, im Besonderen von den Westgothen, welche Anfangs zwar, am Ende des 4. Jahrhunderts, noch im Bereiche des griechischen Kaiserthums weilten, bald aber in das Abendland vorrückten, und ihr im Morgenlande angenommenes Arianisches Christenthum hier weiter verbreiteten, zugleich aber mit dem orthodoxen Christenthum vertauschten. Ihr hochverdienter Bischof Ulfilas, welcher die Bibel in die gothische Sprache übersetzte, starb nach vierzigjährigem Amte 388 in Constantinopel [23]). — Es waren nun zwar am Ende dieser Periode fast alle Völker innerhalb der Grenzen des griechischen Reiches zum Christenthum bekehrt, aber bei sehr vielen Bekehrungen hatten zum Theil oder wesentlich äußere Gründe, Rücksichten des weltlichen Vortheils mitgewirkt, wie dies selbst von älteren christlichen Historikern zugestanden wird [24]).

§. 74. Das Verhältniß der griechischen zur lateinischen Kirche.

Konnte in der zweiten Periode die lateinische Kirche noch als einig mit der griechischen oder fast noch nur als ein Zweig derselben angesehen werden, welcher nur erst noch wenig Kraft der Selbständigkeit zeigte, so gehen jetzt beide Kirchen weit stärker aus einander und stellen sich vielfach in das Verhältniß eines Gegensatzes. Dieses zeigt sich von sehr verschiedenen Seiten, und seine Darstellung berührt daher alle hierher gehörigen Paragraphen, sodaß hier nur allgemeine und einzelne charakteristische Linien gezogen werden können.

Obgleich, zum Theil auch kraft der durch Constantin I. repräsentirten Reichseinheit, die abendländische Kirche, so viel man weiß, auf dem ersten ökumenischen Concil, dem von Nicäa im Jahre 325, wo der erste staatskirchliche Versuch einer allumfassenden orthodoxen Lehre gemacht wurde, aus der lateinischen Kirche keine Bischöfe oder andere Vertreter zugegen waren, so nahm sie doch im Wesentlichen die hauptsächlich durch Athanasius verfochtenen, gegen Arius und andere Ketzer gerichteten Bestimmungen an. Als aber Constantin und mit ihm die meisten morgenländischen Bischöfe die Athanasianische Partei aufgaben und die Arianische rehabilitirten, hielt die lateinische Kirche in Consequenz mit ihrer früheren Stimmung an Athanasius fest und schützte ihn, wogegen Eusebius von Nicomedien, ein Gegner des Athanasius, wenn auch nicht ein schroffer, welchen die Kaiser Constantin I., Constans und Constantius begünstigten, 338 Bischof oder Patriarch von Constantinopel ward, dessen Oberkirchenamt sich somit in einen stärkeren Gegensatz zu Rom brachte. Auch der Bischof Marcellus von Ancyra, welcher als ein Hauptvertheidiger der nicänischen Beschlüsse, zugleich aber ein dem Sabellianismus sich hinneigender Mann, 336 durch den Kaiser seines Amtes entsetzt ward, fand Rückhalt und Zuflucht bei dem Bischofe oder Patriarchen Julius in Rom. Eine solche Opposition gegen das kaiserliche Kirchenregiment in Constantinopel fand an dem Bischofe der abendländischen Hauptstadt um so mehr einen festen Halt, als dieser nicht blos fast alle abendländischen Diöcesen oder Bischöfe, meist nach baldiger Einigung, hinter sich hatte und von ihnen fast stets mit ihrer Vertretung beauftragt wurde, wenn es sich um eine Auseinandersetzung mit der griechischen Kirche handelte, sondern auch die Instanz war, an welche sich Schutz suchend morgenländische Bischöfe oder Parteien wandten, wenn sie hier mit der kaiserlichen Macht und der meist zu dieser haltenden kirchlichen oder bischöflichen Majorität in Conflict geriethen, sodaß Rom oft auch für den Orient den Ausschlag gab, während dieser auf den Occident gewöhnlich keinen Einfluß gewann. Die 341 in Antiochia versammelte Synode beklagte sich bei Julius von Rom, daß er dem Urtheile der griechischen Kirche Mißachtung entgegensetze. Als nun die beiden Kaiser Constantius und Constans, um den oben berührten kirchlichen Zwiespalt zwischen ihren beiden Reichen zu heben, 347 ein Concil nach Sardica (in der heutigen Türkei) beriefen, entstand sofort im Anfange eine Spaltung; die Lateiner blieben in Sardica, die Griechen versammelten sich in dem benachbarten Philippopolis; jene hielten an Athanasius und an den Beschlüssen von Nicäa fest, diese wollten den Semiarianismus oder Eusebianismus nicht aufgeben.

Zu dem allgemeinen Concil des Jahres 381 in Constantinopel waren lateinische Bischöfe weder eingeladen, noch zugegen; dennoch wiesen die daselbst tagenden kaiserlichen Commissäre und die Bischöfe dem neu errichteten Patriarchensprengel der östlichen Hauptstadt erst nach Rom seinen Rang an, ein Beweis, wie man selbst im Orient über Rom dachte und sein durch vielfache Umstände gestütztes und bewährtes kirchliches Vorrecht stillschweigend anerkannte. Rom — und mit ihm das ganze Abendland — stand unabhängiger von dem wechselnden kaiserlichen Einflusse als irgend ein anderer Patriarchensitz da; seine Bischöfe oder Patriarchen hielten stabiler und consequenter an einmal angenommenen Dogmen und Einrichtungen fest; sie waren meist der Zustimmung fast des ganzen Abendlandes sicher und vertraten dieses dem Morgenlande gegenüber; sie saßen auf dem Sitze der einzigen, ersten und weitaus bedeutendsten apostolischen Gemeinde, während der Orient sich in dieser Weise auf Constantinopel gar nicht, auf Jerusalem als auf den früheren Stuhl des Petrus oder auch als auf die von Jacobus geleitete Muttergemeinde nicht mit demselben Nachdruck berufen konnte, da Jerusalem damals fast gar keine Bedeutung als Kirche hatte und schon neben Alexandria, Antiochia, Cäsarea und Constantinopel bedeutend in den Hintergrund

23) *Socrates*, Hist. Eccl. IV, 13. *Sozomenus*, Hist. Eccl. VI, 37. *Theodoretus*, Hist. Eccl. IV, 33. *Philostorgius*, Hist. Eccl. II, 5. *Jordanes*, De rebus Geticis c. 25. 26. G. Waitz, Ueber Leben und Lehre des Ulfilas. Hanau 1840. Ulfilae partium ineditarum specimen ed. *A. Majus* et *Castilloneus*. Mailand 1819. Fortgesetzte Ausgabe der Paulinischen Briefe 1829, 1834, 1835. Ulfilas. V. et N. Test. versionis goth. fragmm. edd. *C. de Gabelentz* et *J. Loebe*. Altenburg und Leipzig 1836—1847. Ulfilas, die heil. Schrr. gothisch, griech. und lat. mit Anmm. und Wörterb. von H. F. Maßmann. Stuttgart 1855. Skeireins Aivaggeljons Johannes, herausgegeben von H. F. Maßmann. München 1835. Lobe, Zur Textkritik und Erkl. des Skeireins. Altenburg 1839. 24) Z. B. von *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 54. Vergl. *Libanius*, *Περὶ ἱερῶν*, ed. *Reiske*. Vol. II. p. 177.

trat. Rom war und wußte sich wegen der Entfernung vom Mittelpunkte der kaiserlichen Macht sicherer vor deren Einfluß, Zorn und Strafe als Constantinopel und die übrigen morgenländischen Patriarchate. Seine Bischöfe verhandelten auf den allgemeinen Concilien mit den Amtsgenossen nicht persönlich, sondern durch Delegirte, und da diese den morgenländischen Patriarchen und Bischöfen nicht blos als Mitglieder gleich standen, sondern als Leiter der Synode über ihnen, so mußten deren Auftraggeber einen um so höhern Rang inne haben. Auch läßt sich annehmen, daß die Abendländer bei solchen Gelegenheiten in einer mehr feierlichen Würde aufzutreten wußten als die Morgenländer, welche sich schon aus althergebrachter Eifersucht einander den Vorrang nicht gönnten.

Nachdem durch die Theilung des Reiches zwischen Arkadius und Honorius im Jahre 395 die kirchliche Kluft zwischen dem Morgen- und Abendlande abermals erweitert worden war, auch wol schon damals die ostillyrische Kirche sich der römischen zugewandt hatte, sodaß deren Bischof in Thessalonich als Vicar des römischen galt, gesellten sich zu den Arianischen Streitigkeiten, durch welche das Ansehen der lateinischen Kirche, beziehendlich der Bischöfe von Rom dem Orient gegenüber schon bedeutend gehoben hatte, die monophysitischen, durch welche zwar die Macht der Patriarchate von Alexandria und Antiochia auf ein Minimum reducirt, aber nicht im gleichen Maße der Einfluß des constantinopolitanischen vermehrt ward, obgleich es jetzt factisch das einzige orthodoxe im Morgenlande war, weil ihm durch jene Reductionen kein Zuwachs kam und die Abhängigkeit vom kaiserlichen Hofe eher zu- als abnahm. Zwar erklärte das wegen der monophysitischen Zerwürfnisse 451 nach Chalcedon berufene allgemeine Concil den constantinopolitanischen Patriarchen für gleichberechtigt mit dem römischen [25]), nachdem dieser, Leo der Große, 445 durch ein Gesetz des Kaisers Valentinianus II. als das Oberhaupt der abendländischen Kirche anerkannt worden war; aber gleichzeitig räumten die Väter von Chalcedon den Delegaten Leo's den Vorsitz auf der Synode ein, und die römische Hierarchie wußte diese Vortheile durch gewandtes, schlaues Benehmen, selbst durch Fälschung von Documenten, wie dieselbe für die Acten der ökumenischen Synode von Chalcedon nachgewiesen ist [26]), gehörig auszubeuten, ein Zustand, an welchem der Sturz des lateinischen Kaiserreiches im Jahre 476 Nichts änderte. Im Gegentheil, die römischen Bischöfe steigerten nur noch mehr ihre Ansprüche auf die Jurisdiction und Beherrschung der ganzen Kirche und stützten sich dabei immer ostensibler auf Matth. 16, 18. Eine Zeit lang zwar kamen sie unter den weltlichen Druck der ostgothischen Herrscher, welche sie willkürlich ein- und absetzten; auch wurden sie in der Periode, wo der Kaiser Justinian, 535—554, durch die Eroberungen seiner Generale Belisar und Narses in Italien und Rom wieder größeren Einfluß gewann, in eine wesentliche Abhängigkeit von der kaiserlichen Gewalt gebracht, und Justinian ernannte direct zwei römische Bischöfe; allein diese und andere äußere Einflüsse beugten keineswegs den anspruchsvollen Geist des abendländischen Kirchenhauptes, welches die ganze Christenheit regieren, aber nicht dem Cäsareopapismus von Constantinopel gehorchen wollte.

Als Justinian zur Schlichtung der monophysitischen und anderer Streitigkeiten 553 die fünfte Generalsynode nach Constantinopel berief, erschien der dazu mitgeladene römische Bischof Vigilius nicht nur nicht, sondern vertheidigte auch in einer besonderen Schrift die von dem Kaiser verworfenen τρία κεφάλαια [27]). Die Synode war wie fast immer dem Kaiser zu Willen, genehmigte dessen Vorlagen und früher erlassenen Glaubensdecrete und hob unter dessen Zustimmung die Kirchengemeinschaft mit Rom auf, ein durchgreifender Act der Spaltung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, wie er bis dahin in solcher Größe und Allgemeinheit noch nicht eingetreten war. Indessen bequemte sich doch Vigilius im Jahre 554 den Beschlüssen des Concils vermittels eines besonderen Briefes [28]) beizutreten, wozu wahrscheinlich die siegreichen Waffenthaten des kaiserlichen Heerführers Narses in Italien das Meiste beitrugen. Auch sein Nachfolger Pelagius anerkannte die 5. Synode, während mehre andere lateinische Bischöfe und Theologen die drei Artikel verwarfen. Nach dem Einfalle der Longobarden, welche seit 568 die Macht des Kaisers in Italien auf ein Minimum beschränkten, wurden die römischen Bischöfe von Constantinopel in kirchlichen Dingen wieder unabhängig und blieben dem Kaiser nur in bürgerlichen Angelegenheiten unterworfen. Als der Bischof Johannes von Constantinopel mit dem Beinamen des Fasters seit 587 anfing, sich den Titel eines Πατριάρχης οἰκουμενικός beizulegen, erhob sich dagegen im Eifer sein römischer Amtsgenosse Pelagius II., noch mehr aber Gregor der Große, welcher die Vorsehung pries, daß der Mörder des Kaisers Mauricius, der verworfene Phokas, 602 dessen Thron in Constantinopel bestieg [29]), wofür Phokas ihn zum Dank gegen den Bischof von Constantinopel begünstigte. Indessen kommen in den Briefen und anderen Aeußerungen des Gregorius auch Aussprüche vor, worin er die Parität zwischen den beiden Patriarchaten anerkennt. Schon Kaiser Heraklius gab dem Bischofe von Constantinopel den Titel eines Πατριάρχης οἰκουμενικός zurück; aber bereits war der Schwerpunkt des kirchlichen Ansehens von der östlichen Hauptstadt und dessen durch Hofeinflüsse und andere schlimme Einwirkungen, sowie durch sich selbst entwürdigten Patriarchen nach Rom verlegt, obgleich sämmtliche ökumenische Synoden von 312—622 im Morgenlande gehalten wurden.

25) Diese Vorrechte hob zwar Kaiser Basiliscus auf, aber ein Gesetz des Cod. Justin. (I, 2, 16) stellte sie wieder her. 26) Vergl. Gieseler's Lehrb. d. K.-G. an d. betr. Stelle.

27) In der Concilienacten-Sammlung bei Mansi IX. p. 61—106. 28) Epistola ad Eutychium archiepisc. Constant., zuerst herausgegeben von Peter de Marca in seiner Diss. de decreto papae Vigilii pro confirmatione V. synodi. Paris 1669. 29) Das Beglückwünschungsschreiben ist enthalten in seiner Briefsammlung, Lib. XIII. ep. 31 ad Phocam.

§. 75. Das Verhältniß der griechischen Kirche zur Staatsgewalt, im Besonderen zu den Kaisern.

Constantin I. war unzweifelhaft schon frühzeitig, als er noch einen Theil des Abendlandes beherrschte, den religiösen Ideen des Christenthums zugeneigt; denn als er der Diocletianischen Verfolgung Einhalt that, konnte ihn schwerlich schon die politische Berechnung bestimmen, daß er sich mit Hilfe der Christen, welche damals numerisch bedeutend in der Minorität und meist nur unter den Aermeren zu finden waren, dereinst zum Alleinherrscher machen wollte. Aber seine christlichen Neigungen waren Anfangs ebenso unzweifelhaft noch mit heidnischen Elementen des Bewußtseins verbunden, ein Synkretismus, dessen große Verbreitung in der damaligen Welt, besonders unter den höheren Classen, wir bereits öfter haben hervorheben müssen. Es wird aus dieser früheren Periode, über welche man in Betreff seiner religiösen Ueberzeugungen nur sehr ungenügend unterrichtet ist, zwar einerseits mitgetheilt, daß er sich bereits sehr bald für die Anerkennung eines einzigen Gottes entschieden habe; allein andererseits behauptet sein wichtigster Biograph [30]), dies sei erst beim Beginn seines Kriegszuges gegen Maxentius, 311 oder 312, geschehen, wo ihm am Himmel das fabelhafte Kreuz mit der Inschrift: *ἐν τούτῳ νικᾶς* erschienen sein soll [31]), und damals kann er noch nicht als eigentlicher Bekenner des Christenthums gelten, wie dies auch das mit Licinius 313 erlassene Toleranzedict für die Christen erweist, worin er noch einen synkretistischen Standpunkt einnimmt. Noch 310 verehrte er Apollo als ein göttliches Wesen [32]); auf seinen früheren Münzen erscheinen, wie wir dies bereits oben erwähnt haben, neben Christus die Bilder heidnischer Götter, und eine Zeit lang führte er den Namen eines Pontifex Maximus, als welcher er doch sicherlich heidnische Cerimonien verrichtet hat. Nachdem er seit 312 durch Besiegung des Maxentius Alleinherrscher des Occidents geworden war, erließ er noch in diesem Jahre gemeinschaftlich mit Licinius, dem Beherrscher des Orients, mehre den Christen günstige Verordnungen, welchen 313 von Mailand aus datirt ein ebenso vereinbartes besonderes Toleranzedict [33]) für die Christen folgte, welche hierdurch keineswegs gegen die Heiden bevorzugt, sondern nur erst in ihrem öffentlichen Cultus eben tolerirt wurden. Nach dem 313 erfolgten Tode des Maximinus, des christenfeindlichen Mitregenten im Morgenlande, erhielten diese Erlasse Gültigkeit für das ganze Reich.

Eine entschiedenere Wendung trat ein, als zwischen Constantinus und Licinius eine Spannung entstand, oder vielmehr die Entscheidung der Frage sich vollziehen wollte, wer von beiden den Primat oder den Dominat gewinnen sollte. Licinius stützte sich jetzt auf die Partei der Heiden, welche damals durch ihre Zahl und namentlich durch die Anhänglichkeit der höheren Classen noch die mächtigere war, und veranlaßte so hier und da Christenverfolgungen [34]), während Constantin jetzt entschieden auf die Seite der Christen trat, um mit ihrer Hilfe den Sieg zu erringen, welcher ihm 323 durch die Vernichtung des Licinius vollständig zu Theil ward. Obgleich seit diesem Jahre die Heiden massenweise zum Christenthum übertraten, so ließ sich doch Constantin, welcher jetzt alle heidnischen Reste von sich that und das christliche Bekenntniß öffentlich annahm, noch nicht taufen. Erst kurz vor seinem Tode, welcher 337 erfolgte, vollzog an ihm der Bischof Eusebius von Nicomedien [35]) die Taufe, deren Verzögerung bis zu diesem Zeitpunkte ohne Zweifel daraus zu erklären ist, daß der Kaiser glaubte, dadurch um so sicherer aller Sünden quitt zu werden, welche sein Gewissen beschwerten [36]). Früher herrschte die besonders von Rom aus verbreitete und gestützte Ansicht, er habe sich bereits 324, und zwar durch den Bischof Sylvester von Rom, taufen lassen, eine Erzählung, welche in jenes lügnerische System gehört, dem zufolge der Kaiser diesem Bischofe auch das Geschenk des Kirchenstaates gemacht haben soll. Des Kaisers Christenthum ist sicherlich nicht bloße politische Berechnung gewesen; ohne Zweifel hat an ihm auch die persönliche Ueberzeugung, welche Hand in Hand mit seinen politischen Erfolgen wuchs, ihren Antheil, wie diese Wechselwirkung sich zu allen Zeiten gezeigt hat, wo durch eine religiöse Richtung äußeres Glück und durch dieses jene gefördert worden ist. Auf keinen Fall war er ein fanatisch bornirter Mensch, wie dies seine vielen siegreichen Schlachten, seine glänzenden Erfolge, die Wahl der Hauptstadt an einer höchst geeigneten Localität beweisen, und die christliche Dankbarkeit hat das Recht, ihn einen Magnus zu nennen.

Verschwanden auf seinen Münzen seit 323 alle heidnischen Symbole [36a]), so hat Constantin, zum Theil bereits früher, ehe er Alleinherrscher ward, das Christenthum in anderer Weise negativ und positiv gefördert. Er untersagte die unsittlichen heidnischen Culte, z. B. der Venus in Phönizien, des Nils in Aegypten [37]); daß er aber kurz vor seinem Tode jeden heidnischen Gottesdienst verboten habe, ist mehr als zweifelhaft; zum wenigsten sind dann diese Verbote nicht gehalten

30) *Eusebius*, Vita Const. (griechisch geschrieben) I, 27.
31) Vergl. über diese verschieden erzählte Legende J. K. L. Gieseler, Lehrb. d. K.-G. 1. Bd. 3. Aufl. S. 223. 224, im Besonderen *Eusebius*, Vita Const. I, 27—31; *Lactantius*, De mortt. persecc. c. 44; *Socomenus*, Hist. Eccl. I, 3; *Rufinus*, Hist. Eccl. I, 9; *Heinichen*, Excursus I. ad Vitam Const. 32) Dies ersieht man aus einer von Eumenius zu Trier auf ihn gehaltenen Lobrede, Cap. 21. Nach Cod. Theodos. IX, 16, 1 u. 2 vom J. 319 und XVI, 10, 1 vom J. 321 wohnte er noch damals heidnischen Festen bei, und wenn *Zosimus* II, 29 sagt: *ἐχρῆτο δὲ ἔτι καὶ τοῖς πατρίοις ἱεροῖς*, so ist dies wol auch von der Zeit vor 323, nicht, wie Andere wollen, von der Zeit bis zu seiner Taufe zu verstehen, obgleich man seinen christlichen Biographen nicht ganz trauen darf. 33) *Lactantius*, De mortibus persecutorum c. 48. *Eusebius*, Hist. Eccl. X, 5.

34) *Eusebius*, Hist. Eccl. X, 8. Derselbe, Vita Constantini II, 3 seq. 35) Dessen Vita Constantini IV, 61. 62.
36) Abgesehen von anderen Grausamkeiten, ließ er 326 seine Gattin Fausta und seinen Sohn Crispus hinrichten. 36a) *J. Eckhel*, Doctrina numorum veterum. Vol. VIII. Wien 1798. p. 79.
37) *Eusebius*, Vita Const. III, 55. 58; IV, 37. 38; vergl. IV, 25.

worden [38]); eher ist es wahrscheinlich, daß, mit Ausnahme obiger Einzelheiten, unter ihm das Heidenthum die Freiheit der öffentlichen Religionsübung gesetzlich behalten hat. Zu Gunsten christlicher Tempel, deren Zahl er durch mehre Neubauten vermehrte, während namentlich auch seine Mutter Helena in dieser Richtung sehr thätig war, aber auch zu Gunsten der Anlage und Verschönerung seiner neuen Residenz Constantinopel ließ er mehre ganz oder halb verlassene Heiligthümer, besonders im Orient, abbrechen und deren Liegenschaften wie Einkünfte christlichen Kirchen oder Geistlichen zuwenden, wie er denn andererseits 321 den christlichen Kirchen die Erlaubniß ertheilte, Vermächtnisse anzunehmen [39]) und ihnen wie deren Geistlichen, z. B. den afrikanischen über 70,000 Thaler [40]), direct schenkte, wodurch, sowie durch die den Kirchen und Geistlichen eingeräumten Steuerexemptionen, freilich den communalen und Reichsfinanzen eine entsprechende Einbuße erwuchs [41]). Bereits 312 sprach er die christlichen Geistlichen von dem ihnen früher obliegenden Zwange frei, Municipalämter zu übernehmen, eine Exemption, welche 313 und 319 wiederholt und zugleich auf die jüdischen Geistlichen ausgedehnt wurde. Wenn der Kaiser auch noch mehre Heiden in seiner Umgebung und in höheren Aemtern beließ, da deren Partei immer noch sehr stark war, so bevorzugte er doch bei deren Besetzung womöglich seine christlichen Glaubensgenossen [42]).

Wenn man hinzunimmt, daß er noch vor 316 eine Anordnung traf, wornach die kirchlich freigelassenen Sklaven es auch staatsrechtlich sein sollten [43]), worüber er drei Bestimmungen erließ, die zweite 316, die dritte 321, daß er armen heidnischen Unterthanen Geld anbot, wenn sie Christen werden wollten [44]), daß er die Annahme des Christenthums, für welches er selbst öffentliche Reden hielt [45]), auch auf mannichfache andere Weise förderte, so läßt sich schon hieraus schließen, daß die Zahl der Christen unter seiner Regierung schnell und stark wuchs, aber auch, daß hierbei oft sehr unlautere Motive mitwirkten und die Verweltlichung des Christenthums mit seiner Demoralisation gleichen Schritt halten mußte. Die bis jetzt durch geistige Mittel regierte Kirche, welche für ihren Glauben neben der Hoffnung auf den Himmel als Lohn der Erde meist nur Druck und Verfolgung geerntet und sich schon aus Vorsicht guter sittlicher Zustände befleißigt hatte, wurde jetzt zur bevorzugten, privilegirten Religion, welcher anzugehören weltliche Vortheile einbrachte. Und dafür mußte sie das bisherige Selbstregiment an den Kaiser abgeben, welcher zwar oft die Bischöfe oder wenigstens eine Partei derselben befragte, im Grunde aber mit demselben Absolutismus entschied, welcher auf dem rein staatlichen Gebiete herrschte, ein staatskirchlicher Cäsareopapismus, welcher seit der Verlegung der Residenz nach Constantinopel die griechische Kirche härter und unmittelbarer als die lateinische berührte. So sagt Sokrates in seiner Kirchengeschichte [46]): *Ἀφ' οὗ χριστιανίζειν ἤρξαντο (οἱ βασιλεῖς), τὰ τῆς ἐκκλησίας πράγματα ἤρτητο ἐξ αὐτῶν, καὶ αἱ μέγισται σύνοδοι τῇ αὐτῶν γνώμῃ γεγόνασί τε καὶ γίγνονται.*

Literatur. Eusebius von Cäsarea, Vita Constantini (griechisch geschrieben; siehe unten). *Heinichen*, Excursus I. zur Ausgabe dieser Vita. Der Codex Theodosianus und der Codex Justinianeus mit dem darin enthaltenen, von Constantin gegebenen Gesetzen und Verordnungen. *F. Balduin*, Constantinus Magnus sive de Constantini imperatoris legibus ecclesiasticis et civilibus libri duo. Basel 1556, dann wieder Halle 1727. C. D. A. Martini, Ueber die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im römischen Reiche durch Kaiser Constantin. München 1813. J. C. F. Manso, Das Leben Constantin's des Großen. Breslau 1817. *N. C. Kist*, De commutatione, quam Constantino auctore societas christiana subiit. Utrecht 1818. L. Hug, Denkschrift zur Ehrenrettung Constantin's des Großen, in der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg, 1829. Heft 3. Arendt, Ueber Constantin und sein Verhältniß zum Christenthum, in der Tübinger Quartalschrift, 1834. Heft 3. J. Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen. Basel 1853.

Die Söhne und Nachfolger Constantin's I., Constantinus II., Constans und Constantius, namentlich der dritte, nachdem er Alleinherrscher im ganzen Reiche geworden war, gingen mit directen Strafgeboten gegen den ganzen heidnischen Cultus vor, um mit Gewalt an seine Stelle den christlichen zu setzen, sodaß unter ihnen die christliche Kirche an äußerer Größe und an weltlichen Rechten außerordentlich gewann; aber zum großen inneren Schaden machte immer mehr die wechselnde Hoftheologie sich geltend. So zwang Constantius, ein Eusebianer oder Halbarianer, auf den Synoden zu Arelate 353 und Mailand 355 im Abendlande die dort versammelten Bischöfe, die Verurtheilung des Athanasius zu unterschreiben, und die es nicht thaten, wurden abgesetzt und verbannt, obgleich einst sein Vater auf dem ersten Concil, zu Nicäa 325, den Athanasianismus sanctionirt hatte.

Dem Christenthume gehörte bereits die große Mehrzahl aller Unterthanen des römischen Reiches an, als Julianus, 361 unerwartet auf den Kaiserthron erhoben, den Versuch machte, dasselbe wieder zu beseitigen und das Heidenthum zu restauriren. Er war von seinem Vater zum christlichen Priesterthum bestimmt und für diesen Zweck in der christlichen Religion, deren Dogmen ihn als Fabeln und Sophismen, deren Cerimonien ihn als sklavisches Formelwesen anwiderten, unterrichtet

38) Gieseler, Lehrb. d. K.-G. 1. Bd. 3. Ausg. S. 343. 39) Cod. Theodos. XVI. T. II. Lex IV und Cod. Justin. I. T. II. Lex I. 40) Vergl. seinen Brief an den Bischof Cäcilianus von Karthago, bei *Eusebius*, Hist. Eccl. X, 6. 41) *Roth*, De re municipali Romanorum. Stuttgart 1801. Hegewisch, Historischer Versuch über die römischen Finanzen. Altona 1804. 42) *Eusebius*, Vita Const. II, 44. 43) *Sozomenus*, Hist. Eccl. I, 9. 44) *Eusebius*, Vita Const. III, 58; IV, 21. 28. 38. 39. 45) Ebenda IV, 29. 52. 55.

46) 4. Buch, Vorrede.

worden. Da der Vater diese Abneigung kannte, so sollte sie mit Zwangsmitteln gebrochen werden, wodurch sie nur noch mehr wachsen mußte, zumal er sich ein tiefes schmerzliches Gefühl für seine durch Christenhände ermordeten Verwandten im Herzen bewahrte. Mit Vorliebe studirte er heimlich die heidnischen Classiker und pflog Umgang mit heidnischen Philosophen oder Rhetoren, namentlich mit dem Neuplatoniker Maximus, welcher es verstand, das Heidenthum vermittels allegorischer Deutung ihm in einer schönen, philosophisch sinnigen und poetischen Form darzustellen. Sobald er den Thron bestiegen hatte, hielt er sich in seiner Begeisterung berufen, den heidnischen Classicismus und Cultus herzustellen, jedoch nicht in ihrer rohen ursprünglichen Gestalt, sondern in der vermeintlichen sittlichen Reinheit, in einer vergeistigenden oder umdeutenden Modification, wobei er manche christliche Elemente, z. B. die Armenunterstützungen und die Kenotaphien, mit aufnahm. Der Plan der Umgestaltung, wobei er in persönlichem Eifer, wenn auch nicht ohne rhetorische Selbstgefälligkeit, wodurch er seine Würde vergab, mitwirkte, wurde in umfassender Weise angelegt. Er erklärte sich nicht nur sofort für das Heidenthum, umgab sich ausschließlich mit heidnischen Dichtern, Rhetoren, Philosophen, Beamten und Officieren, erlaubte den heidnischen Cultus in seinem ganzen Umfange, wenn auch vielleicht unter Ausmärzung bedenklicher Elemente, stellte die zerstörten und verfallenen Tempel und anderen Heiligthümer her, worin besonders der talentvolle Libanius ihm zur Seite stand, sondern entließ auch die christlichen Beamten aus ihren Stellungen, nahm den christlichen Kirchen die von den früheren Kaisern zuertheilten Besitzthümer und Privilegien und zwang sie, die ihnen überwiesenen Tempel und Tempelgüter wieder herauszugeben [47]. Ueber diese Linie der gerechten Restitution des Heidenthums, der Sühne des ihm früher angethanen Unrechtes und Zwanges wollte er nicht hinausgehen, und wenn unter ihm die Christen hart betroffen wurden, so trugen sie daran wol meist selbst die Schuld, indem sie z. B. das Volk zur Widersetzlichkeit anregten [48]. Er gestattete den Christen die öffentliche Ausübung ihrer Religion, und zwar allen Parteien, und alle durch die frühere christliche Hofpartei vertriebenen Bischöfe durften zurückkehren, eine Erlaubniß, welche freilich zumeist die Absicht hatte, daß die verschiedenen christlichen Parteien sich durch ihre Streitigkeiten unter einander lächerlich machen und in der öffentlichen Meinung compromittiren sollten. Auch den Juden, aber ebenfalls aus Haß gegen die Christen, erlaubte er den Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem, welcher indessen bald wieder zerstört wurde. Sein gegen die Christen gegebenes Verbot der Beschäftigung mit den heidnischen Dichtern, Philosophen und anderen Classikern ist von Sozomenus [49] misverstanden worden; es hatte nicht den Zweck, daß überhaupt Christen sich damit nicht befassen sollten, sondern es bestimmte nur, daß sie sich der öffentlichen Lehrvorträge darüber, sowie wol überhaupt der öffentlichen Anwendung zu enthalten hätten [50], ein Verbot, welches wahrscheinlich christlichen Schriftstellern, wie den beiden Apollinaris, dem Gregorius von Nazianz und Anderen, Veranlassung gab, sich in christlichen Dichtungen zu versuchen und diese den heidnischen an die Seite zu stellen. Auch der Kaiser selbst fand trotz der großen anderweitigen Thätigkeit Zeit und Muße, in Reden und Schriften das Christenthum in seinem vermeintlich höheren philosophischen Bewußtsein zu bekämpfen. Er hielt den „Galiläern" besonders den Widerspruch vor, daß sie einen gekreuzigten Juden zum Gott erhoben, andere Todte zu Heiligen gemacht, die heiligen Bücher der Juden angenommen hätten und doch von deren Glauben und Religion abgefallen wären. Ein geistvoller Mann, ein unermüdlich thätiger Regent, welcher durch seine hervorragenden Eigenschaften, unter welchen indessen der halb verstandene oder angenommene heidnische Classicismus keineswegs einen glänzenden Punkt bildet, selbst den Gegnern, zu denen die entschiedene Majorität seiner Völker gehörte, Achtung abnöthigte, fand er bereits 20 Monate nach seinem Regierungsantritte in einer Schlacht gegen die Perser, wie Libanius, aber wol mit Unrecht, andeutet [51], durch die Hand eines Christen 363 seinen Tod. Der Ausruf, welchen er sterbend gethan haben soll: „Galiläer, du hast mich besiegt," ist eine Legende.

Literatur. Die Werke des Julianus, welche sämmtlich griechisch geschrieben sind, nämlich 8 Reden, die sogenannten Caesares, *Μισοπώγων*, 65 Briefe. Sie sind gedruckt von E. Spanheim als: Juliani opera, zusammen mit des Cyrillus von Alexandria Contra Julianum impium libri decem (griechisch geschrieben). Leipzig 1696. Die Briefe Julian's sind besonders gedruckt von Heyler, Mainz 1828. — Von den christlichen, gegen den gestorbenen Kaiser gerichteten Gegen- und Schmähschriften ist außerdem zu nennen die des Gregorius von Nazianz, lateinisch: In Julianum Apostatam invectivae duae, gedruckt in seinen Opera. Des Heiden Libanius in Note 51 erwähnter *Ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ*. Der Heide Ammianus Marcellinus: Res gestae, lib. XXI—XXV, wo er das Leben des Kaisers mit historischer Treue schildert. *Marquis d'Argens*, Défense du paganisme par Julien. Berlin 1764, 3. Ausg. 1769. *H. P. C. Henke*, De theologia Juliani. Helmstädt 1777, auch in seinen Opera 1802. A. Neander, Kaiser Julianus und sein Zeitalter. Leipzig 1812. K. Ullmann, Gregor von Nazianz. Darmstadt 1825. *C. H. van Herwerden*, De Juliano imperatore religionis christianae hoste eodemque vindice. Leyden 1827. G. F. Wiggers, Julian der Abtrünnige, in der Zeitschrift für hist. Theol. 1837. Bd. 7. Heft 1. *V. S. Teuffel*, De Juliano Christianismi contemptore et osore. Tübingen 1844.

47) Seine Gesetze über die Rückgabe der Stadtgüter u. s. w. im Cod. Theodos. Lib. X. Tit. III. Lex 1. Vergl. *Sozomenus*, Hist. Eccl. V, 5. 48) Wie er selbst sagt in seiner Ep. 52 (ad Bostrenos). 49) Hist. Eccl. V, 18.

50) Seine Epistola 42. *Ammianus Marcellinus* XXII, 10. *Orosius*, Historia VII, 30. 51) In seinem *Ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ, ed. Reiske*. Vol. I. p. 614.

D. F. Strauß, Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige. Manheim 1847. J. E. Auer, Julian der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner Zeit. Wien 1855.

Nach Julian's Tode gehören sämmtliche Kaiser dem christlichen Bekenntniß an, in dessen Interesse sie die Staatsgewalt handhaben, freilich nach ihrer persönlichen Ansicht oder im Schlepptau einer Hofkabale, bald zu Gunsten der einen, bald zu Gunsten der anderen dogmatischen Partei. Kaiser Jovinianus, welcher indessen schon 364 starb, stürzte sofort nach seiner Thronbesteigung 363 den Restaurationsbau seines Vorgängers um, setzte die Christen in den status ante wieder ein, gab ihnen ihre Vorrechte, namentlich die *σύνταξις σίτου* (Decem an Getreidezins), welche bereits Constantin I. eingeführt hatte, zurück, gewährte aber auch den Heiden Religionsfreiheit, welche unter Valentinianus I. (gest. 370) im Abendlande und unter Valens (gest. 375) im Morgenlande fortbestand, da diese Herrscher wegen der Barbareneinfälle sich gehindert sahen, inneren religiösen Angelegenheiten eingehende Aufmerksamkeit zu widmen, nur daß Valens die Arianer gegen die Nicäner begünstigte, jedoch ohne Anwendung schlimmer Gewaltmaßregeln. So blieb es auch Anfangs unter Gratianus und Valentinianus II. im Abendlande wie in der ersten Zeit unter Theodosius I. im Morgenlande. Sobald aber dieser die Reichsgrenzen gesichert sah, befaßte er sich eifrig mit den Angelegenheiten der Kirche. Aufgezogen im nicänischen Glauben, proclamirte er diesen bei seinem Einzuge in Constantinopel 380 als den allein wahren, seligmachenden und berechtigten, wer ihm widerstreite, sei ein wahnsinniger, ehrloser Ketzer, welcher durch göttliche und kaiserliche Strafen gezüchtigt werden müßte[52]). Unter Begleitung seiner Legionen führte er sofort den Bischof Gregor von Nazianz, welcher als das kirchliche Haupt der damaligen kleinen nicänischen Partei in der Residenz eine dortige Winkelgemeinde geleitet hatte, aus seiner Kirche in einer Vorstadt nach der Kathedrale, der Apostelkirche, und vertrieb alle Arianisch gesinnten Geistlichen aus den Kirchen des Morgenlandes. Um diese Gewaltschritte kirchlich sanctioniren zu lassen, berief er 381 eine sogenannte ökumenische Synode nach Constantinopel[53]), welche, nachdem die oppositionellen macedonianischen Bischöfe sich entfernt hatten, weil sie sahen, daß sie Nichts ausrichten würden, aus 150 dem Kaiser willfährigen Bischöfen zusammengesetzt war. Diese bestätigten nach dem kaiserlichen Willen das symbolum nicaenum in der Form, welche sich bis dahin in Rücksicht auf die nebenher gehenden Häresien ausgebildet hatte, und verdammten ausdrücklich die Eumonianer, Macedonianer und Apollinaristen[54]). Der Kaiser ging in seinem orthodoxen Eifer so weit, daß er dem Valentinianus, Herrscher des Abendlandes, wo die Arianer sehr zahlreich waren, das Anerbieten machte, ihm gegen Maximus Beistand zu leisten, wenn er diese Ketzer unterdrücken wollte, worauf Valentinianus 388 einging, sodaß die Staatsgewalt den Nicänern auch im Abendlande den Sieg verschaffte.

Literatur. Der Codex Theodos. *J. H. Stuffken*, De Theodosii Magni in rem christianam meritis. Leyden 1828.

Die folgenden Glaubensstreitigkeiten gaben der Staatsgewalt ebenfalls viele Veranlassungen, sich mit ihnen zu befassen, namentlich zunächst die Nestorianische, für deren Beilegung Kaiser Theodosius II. die ökumenische Synode von Ephesus 431 berief. Auf dieser wurde schließlich der fanatische Gegner des Nestorius, Cyrillus von Alexandria, verdammt, aber dieser wußte bald darauf den Kaiser zu gewinnen, sodaß Nestorius zum Besiegten ward. Dieselbe weltliche Gewalt entschied bei dem allgemeinen Concil von Chalcedon im Jahre 451, welches durch die Kaiserin Pulcheria und ihren Gemahl Marcianus berufen worden war, den Eutyches verdammte, den Dioscurus entsetzte, den Cyrillus für rechtgläubig erklärte und in der einen Person Christi zwei Naturen decretirte. Kaiser Leo I., 457—474, erhielt mit Mäßigung die chalcedonischen Beschlüsse aufrecht, aber Basiliscus, welcher 476 den Kaiser Zeno Isauricus stürzte, erklärte sich für die Monophysiten, um dadurch seine Partei zu verstärken, und gab 482 das erste Henotikon[55]), d. i. eine die Streitpunkte umgehende Einigungsformel. Während Kaiser Anastasius, 491—518, sich unparteiisch über beiden Parteien zu behaupten wußte, trat Justinus I., 518—527, gegen die Monophysiten ein und vertrieb deren Bischöfe. Justinianus I., 527—565, ein in engherzigem Glauben und mönchischer Sitte auferzogener Mann, stellte sich die Aufgabe, allen Ketzereien, wenn nöthig mit Gewalt, ein Ende zu machen und die Glaubenseinigkeit herzustellen, gab eine Menge dahin zielender Gesetze und stellte mehre Einigungsformeln auf, welche hauptsächlich gegen die Monophysiten gerichtet sein sollten, aber durch seine Maitresse, die schöne Theodora, meist zu deren Gunsten gewendet wurden. Um eine Einigung in den hierdurch hervorgerufenen Wirren herbeizuführen, berief Justinian 553 nach Constantinopel die 5. ökumenische Synode, welche, seinem Willen gehorsam, die von den drei antiochenischen Theologen aufgestellten Sätze (*τρία κεφάλαια*) verdammte und an dem römischen Theologen Pelagius, welcher zum Lohn dafür 555 vom Kaiser zum Bischof oder Patriarchen von Rom ernannt wurde, einen Vertheidiger, aber auch an dem größten Theile der abendländischen Bischöfe Gegner fand, deren Abwendung von der kaiserlich-morgenländischen Kirche dadurch um so größer ward. Jetzt decretirte Justinian die Unverweslichkeit des Körpers Christi, um die zahlreichen Monophysiten zur Einheit des staatskirchlichen Ortho-

52) Lex II. de fide catholica, im Cod. Theodos. XVI, 1. 53) Acten der Synode bei *Mansi* T. III. p. 521 seq. *Rufinus*, Hist. Eccl. II, 20. *Socrates*, Hist. Eccl. V, 6 seq. *Theodoretus*, Hist. Eccl. V, 7 seq. K. Ullmann, Gregor von Nazianz S. 154 fg. *J. H. Stuffken*, De Theodosii M. in rem christ. meritis p. 142 seq. 54) *J. K. Suicer*, Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum expositum. Utrecht 1718.

55) *Berger*, Henotica orientalia. Wittenberg 1723.

borismus zu bringen, und bereits fing er an, die widerhaarigen katholischen Bischöfe zu verjagen, als ihn mitten in diesen Zerwürfnissen, welche er mehrte, statt zu mindern, 565 der Tod ereilte. Sein Nachfolger Justinus I. erließ schon 565 ein Edict [56]), durch welches er alle Christen seines Reiches aufforderte, sich zum Preise Christi mit ihm zu vereinigen und nicht mehr um Buchstaben und Personen zu zanken; der gegenwärtige Status der apostolisch-katholischen Kirche sollte indessen verbürgt sein, und somit anerkannte der Kaiser eine berechtigte resp. privilegirte Staatskirche. Die meisten Christen empfanden diese Wendung als eine Wohlthat und als ein Glück nach langen traurigen Streitigkeiten und stimmten daher in der Mehrzahl bei. Jede Partei suchte sich nun, so gut es ging, in ihrem Besitzstande einzurichten, und in den nächsten Jahrzehnten fanden die Kaiser weniger Gelegenheit als früher, in der Eigenschaft theologisch-kirchlicher Schiedsrichter mit Gewaltmaßregeln aufzutreten. Indessen sahen mehre kirchliche Parteien ihren Frieden nicht in diesem Zustande der Dinge und trennten sich, besonders als Monophysiten, unter dem Einflusse politischer Verhältnisse, namentlich an der Ostgrenze des griechischen Reiches, im Laufe des 6. Jahrhunderts von der Einheit der Kirche, deren Lehre, Verfassung und Disciplin jetzt mehr als zuvor von der Staatsgewalt abhängig geworden war, wogegen im Abendlande die Kirche eine weit größere Selbständigkeit zu behaupten wußte.

Ueberblicken wir den historischen Verlauf dieser Verhältnisse, so fällt der Staatsmacht keineswegs eine einseitige Schuld zu, unbefugter Weise sich in kirchliche Dinge eingemischt zu haben. Abgesehen davon, daß in dem allgemeinen Zeitbewußtsein, dessen rechtliche Atmosphäre Gunst und Privilegien waren, die Kaiser als die absoluten Herren galten [57]), denen etwa eine constitutionelle, beschränkende Gewalt an die Seite setzen zu wollen, noch kaum Jemandem einfiel, nahmen dieselben als Christen an den religiösen Angelegenheiten nicht blos ein persönliches Interesse ihres Herzens, was ihnen Niemand wird streitig machen wollen, sie wurden auch meist durch die kämpfenden Parteien, Bischöfe und Theologen in den Zwist hineingezogen, ja oft geradezu aufgefordert, das Schiedsrichteramt zu übernehmen, und außer ihnen war keine Macht vorhanden, welche hätte eingreifen können, um Ordnung zu schaffen und schlimme Folgen zu verhüten, zumal sich diese fast stets auch mit auf das weltlich-politische Gebiet erstreckten. Es ist daher leichter zu sagen, der kaiserliche Papismus hätte sich nicht sollen einmischen, als zu sagen, was denn sonst zur Schlichtung der Zwistigkeiten hätte geschehen sollen, wenn nicht die Kaiser aus persönlicher Machtbefugniß die Entscheidung gegeben hätten [58]). Es war daher natürlich, daß die ökumenischen Synoden durch die Kaiser, deren politische Stellung durch sie meist in sehr nahe Mitleidenschaft kam, berufen wurden, wie denn die bisher innerhalb des Bereiches der griechischen Kirche genannten sämmtlich durch dieselben berufen und zu ihren Beschlüssen wesentlich bestimmt worden sind. Seitdem die Kaisermacht in dem Donatistischen Streite von den Parteien zuerst angerufen worden war, um zwischen ihnen Recht zu sprechen, wiederholten sich diese Appellationen in der Folge fast bei jedem neuen Glaubenszwiste. Oder wer anders hätte unter den obwaltenden Umständen die Entscheidung geben sollen? Ebenso fragt es sich, wer denn die allgemeinen Concile beaufsichtigen oder leiten sollte, wenn dies nicht durch kaiserliche Commissare geschehen wäre? War nun ein Beschluß zu Stande gekommen, so sollte er doch auch durchgeführt werden. Die unterliegende Partei freilich sprach dem Kaiser meist das Recht ab, wenn er auf der Gegenseite stand und deren Decrete zur Ausführung bringen wollte, aber die siegende wünschte oder bat ausdrücklich darum, wie bei dem allgemeinen Concil von 381, daß der Kaiser ihren Beschlüssen landesgesetzliche Kraft geben sollte. Zwar thaten dies die Kaiser in den meisten Fällen; aber oft besannen sie sich eines Anderen oder wurden durch Hofkabalen, nicht selten auch durch intriguante Bischöfe oder sonstige kirchliche Freunde dazu bestimmt, die Decrete einer Synode wieder umzustoßen, ehe eine neue gesprochen hatte. Es ergaben sich bei der Anwendung der Conciliensbeschlüsse im einzelnen Falle zahllose Anstöße und Bedenken; hier mußten die Kaiser wiederum die Entscheidung treffen, sodaß sie als letzte Instanz bestimmten, was reichskirchliche Orthodoxie sei, was nicht, zumal servile Bischöfe den Versuch machten, den Kaiser als eine Art von christlichem Oberpriester hinzustellen, wogegen denn doch das allgemeine christliche Bewußtsein reagirte. Weit unterwürfiger als im Abendlande, welches freilich von dem Sitze der kaiserlichen Macht entfernter und für ihren strafenden Arm entlegener war, zeigten sich die christlichen Geistlichen und Bischöfe im Morgenlande, und abendländische Christen haben diesem Byzantinismus, welcher oft mit Hilfe von Maitressen, Eunuchen oder durch ähnliche Mittel nach der kaiserlichen Unterstützung oder Gnade strebten, mehr als einmal seinen Servilismus vorgehalten [59]). Zwar räumten die Kaiser, meist aus wirklichem Interesse für die Kirche, den Bischöfen eine besondere Gerichtsbarkeit ein und fügten diesen Privilegien andere Wohlthaten für die Kirche hinzu; allein sie nahmen dafür auch mehr und mehr die Besetzung der Bischofsstühle in die Hand, namentlich der größeren und einflußreicheren, sodaß die Wahl des Patriarchen von Constantinopel fast ganz von ihnen abhing, und wenn sich Christen oder Priester der Entscheidung der bischöflichen Gerichte nicht fügen wollten, so nahmen sie trotz der Strafe, womit die kirchlichen Organe die Appellanten bedrohten [60]), deren Appellation zur letzt-

56) *Euagrius* V, 4; *Nicephor. Callisti* XVII, 35. 57) Zuweilen wurden weltliche Gesetze der Kaiser in den Kirchen vorgelesen. Staats- und Kirchengesetze waren in dem Zeitbewußtsein noch wenig von einander geschieden. 58) F. A. Biener, Geschichte der Novellen Justinian's. Berlin 1824.

59) So die Epistola Legatis Francorum (der Abendländer), qui Constantinopolim proficiscebantur, ab Italiae clericis directa vom Jahre 551, bei Mansi, Concilienacten IX. S. 153. 60) So

gültigen Entscheidung an, während der Klerus von den kaiserlichen Niedergerichten sich im Ganzen unabhängig machte.

Trotz dieser immer größer werdenden Abhängigkeit der Kirche vom Staate, wodurch die Demoralisation der ersteren mit starken Schritten wachsen mußte, fehlt es doch nicht an Erscheinungen des Muthes, welcher diesem verweltlichenden Cäsareopapismus und dem Unrecht der kaiserlichen Beamten entgegentrat. Die Kirche zog hier und da einen hochgestellten weltlichen Mann vor ihr Gericht [61]); der Bischof Synesius in der afrikanischen Pentapolis widerstand entschlossen dem Wüthen eines kaiserlichen Statthalters; Athanasius und Bischof Leontius von Tripolis wiesen wiederholt die kaiserlichen Machtsprüche zurück; Augustinus (De civitate Dei) censirte in starken Ausdrücken die Immoralität, Schwäche und andere Gebrechen der weltlichen Herrschaft; Ambrosius wehrte in Mailand selbst einem Theodosius I. den Eintritt in seine Kirche, bis er seinen Frevel gesühnt hätte; Hosius von Cordova schrieb an den Kaiser Constantius [62]): „Μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ ἐκκλησιαστικά, μηδὲ σὺ περὶ τούτων ἡμῖν παρακελεύου· ἀλλὰ μᾶλλον παρ' ἡμῶν σὺ μάνθανε ταῦτα." So war die Kirche vielfach ein Hort der Sittlichkeit und der Freiheit gegen hohe Willkür, und nicht selten traten Heilige als unerschrockene Volkstribunen auf. Auch wirkte der kirchliche Geist vielfach wohlthätig auf die Staatsgesetzgebung ein; die altrömische Härte, z. B. das Recht des Vaters, die Kinder zu tödten, wurde beseitigt oder gemildert; die allgemeinen Menschenrechte kamen besonders in Bezug auf die ärmeren Volksclassen mehr zur Geltung, die Sklaverei verlor Vieles von ihrer früheren Schroffheit, wenn auch selbst noch Synoden sich für das civile Recht der Herren über ihre Sklaven erklärten, und anderentheils den alttestamentlichen Rechtsbestimmungen vielfach ein zu großer Einfluß eingeräumt wurde [63]).

Literatur. Die Kaiser- und Staatsgeschichte. Die Kirchengeschichte aus der damaligen Zeit. Der Codex Theodosianus und der Codex Justinianeus. Dazu die weiteren Ergänzungen dieser Rechtsquellen. — Die Schriften über die Geschichte des kanonischen und civilen Rechts. Jus civile Antejustinianeum a societate jurisconsultorum curatum, praefatus est *G. Hugo*. Berlin 1815. Planck, Gesch. der kirchl. Gesellschaftsverfassung. C. Riffel, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Mainz, 1. Bd., 1836. *A. de Broglie*, L'église et l'empire romain au quatrième siècle. Paris 1856. 2 Bände. — (Einfluß des Christenthums auf den Staat und seine Gesetzgebung u. s. w.) *Eusebius*, Vita Constant. IV, 26. Lex II. im Codex Theodos. de poen. IX, 40. *C. G. de Rhoer*, De effectu religionis christianae in jurisprudentiam romanam. Gröningen 1776. *H. O. von Meysenburg*, De christianae religionis vi et effectu in jus civile. Göttingen 1828. *Troplong*, De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains. Paris 1843. *P. E. Lind*, Christendommes indflydelse paa den sociale fortfatning. Kopenhagen 1852.

das Concil von Antiochia in Canon 12; das allgemeine Concil von Constantinopel 381 in Canon 6.

61) Gregorius von Nazianz, Opera. T. I p. 271 in der Orat. 17. 62) Epistola ad Constantium, in des Athanasius Historia Arianorum ad monachos. — Constantin I. soll einmal zu mehren Bischöfen gesagt haben: „Ihr seid Aufseher über die, welche zur Kirche gehören, ich über die, welche nicht zur Kirche gehören." *Eusebius*, Vita Const. IV, 24. Theoretisch freilich war es ein altes Herkommen, daß in rein kirchlichen Dingen nur die Kirche durch die Bischöfe oder deren Gerichte resp. durch die Synoden zu entscheiden hätte, wie dies auch Lex I. Cod. Theodos. de relig. (XVI, 11) und in Justin's Novella 123. c. 21. §. 2 ausgesprochen ist. 63) *Eusebius*, Vita Constantini IV, 26.

§. 76. Das Kirchenrecht und die Kirchengesetze.

Hatte man in den früheren Perioden vorzugsweise die frei ausgelegten und angewandten Satzungen des alten und neuen Testamentes, welche in den apostolischen Constitutionen nach systematischer Ausbildung und Erweiterung strebten, als Rechtsquellen für die Kirchenleitung und im Besonderen für die Entscheidung von Streitigkeiten benutzt, so blieben jene Quellen sammt den Aussprüchen einzelner Väter und Synoden jetzt zwar im Hintergrunde bestehen, aber sie erhielten, nachdem die Kaiser christlich geworden waren, eine bestimmtere juristische Fassung, deren Auctorität nicht mehr blos eine kirchliche, sondern auch eine staatliche war, da die Kaisermacht als thatsächlich oberstes Kirchenregiment eintrat, ohne dessen Zustimmung auch die Kanones der seit 325 mehrfach berufenen allgemeinen Concile keine Geltung hatten, wenn diese nicht von der einen oder anderen Partei freiwillig zugestanden wurde, was im Besonderen auch für die Provinzialsynoden der Fall ist. Die von seinen Vorgängern gegebenen Gesetze und Verordnungen vermehrte namentlich Kaiser Theodosius I., und so entstand aus dem bisher angesammelten Material der 438 zuerst redigirte Codex Theodosianus, zu welchem später eine Anzahl von Novellae kamen. Eine neue starke Vermehrung erhielt dieses Gesetzbuch durch Justinianus I., und hieraus erwuchs der Codex Justinianeus mit seinen Novellae. Bald nach dem Generalconcil von Chalcedon fingen kirchliche Auctoritäten an die bis dahin gegebenen kaiserlichen und Synodalgesetze, zuerst nur in chronologischer, dann auch in sachlicher Ordnung, zusammenzustellen und zu commentiren. Eine vorwiegende Thätigkeit nach dieser Seite hin entwickelte Johannes Scholasticus, zuerst Advocat, dann Presbyter in Antiochia, zuletzt Patriarch von Constantinopel (gest. 578), indem er die in den verschiedenen Sammlungen enthaltenen Kanones der Concilien nach systematischer Uebersicht in 50 Titel sachgemäß vertheilte und den 2. und 3. kanonischen Brief des Bischofs Basilius hinzufügte [64]). Da das Buch praktisch und handlich war, auch von einer anerkannten kanonischen Auctorität ausging, so erhielt es in der griechischen Kirche bald ein sehr allge-

64) Abgedruckt in *G. Voelli* et *H. Justelli* Bibliotheca juris canonici veteris. T. II. p. 499—602. Paris 1661.

meines Ansehen und eine vielfache Anwendung. Später veranstaltete derselbe Schriftsteller unter dem Namen *Συναγωγὴ νεαρῶν διατάξεων* als Auszug aus 10 Novellen Justinian's in 87 Capiteln eine Sammlung kirchlicher Staatsgesetze [65]). Bei den einzelnen der 50 Titel seiner Kanonensammlung hatte er auch die entsprechenden kaiserlichen Gesetze eingetragen, nannte diese *νόμοι*, jene *κανόνες*, beide zusammen später den *νομοκάνων*. In der lateinischen Kirche waren damals solche Sammler Dionysius der Kleine (um 510) und Isidorus von Hispalis (gest. 636). — Im Besonderen bildete sich in der griechischen — wie in der lateinischen — Kirche die Gesetzgebung über das Bußwesen aus, welches von der Hierarchie zur Mehrung ihres Einflusses und ihrer Einkünfte mit großer Vorliebe gepflegt wurde. Eine Sammlung von hierhergehörigen, meist durch kirchliche Auctoritäten gegebenen Bestimmungen, welche er aber im Sinne seiner persönlichen Ansicht und seiner Zeit vielfach mildernd modificirte, machte Johannes der Faster (*ὁ νηστευτὴς*), von 585—595 Patriarch von Constantinopel, und gab ihr den Titel der *Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων* [66]).

Literatur. *G. Voellus*, *W.* und *H. Justelli*, Bibliotheca juris canonici veteris. Paris 1661 in 2 Bänden. *J. S. Assemani*, Bibliotheca juris orientalis, civilis et canonici. Paris 1762—1766. (Enthält blos den Codex canonum ecclesiae graecae und den Codex juris civilis ecclesiae graecae.) L. T. Spittler, Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidor. Halle 1778. Planck, Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Bd. 1. *F. A. Biener*, De collectionibus canonum ecclesiae graecae schediasma litterarium. Berlin 1827. *K. Hase*, De jure ecclesiastico. P. II.

§. 77. Das Synodalwesen.

Die früheren Partial- oder Metropolitansynoden bestanden auch in der 2. Periode fort, aber nicht mehr in der früheren territorialen Abgeschlossenheit, indem sie jetzt nicht selten blos von Parteien gehalten und vom kaiserlichen Willen beeinflußt wurden, wie dies oben beispielsweise an den Synoden von Arelate 353 und Mailand 355 nachgewiesen worden ist, und die ebenfalls erwähnte Synode von Sardica beweist, welche wol ursprünglich mehr als eine blos provinzielle sein sollte. Es wäre vielleicht nie zu ökumenischen Concilen gekommen, wenn sie nicht von den Kaisern berufen worden wären, da keine einzige derselben im Orient aus blos kirchlicher Auctorität oder aus dem freien Entschlusse aller Bischöfe entstanden ist. Die erste derselben, die von Nicäa 325, welche erst später so genannt worden ist, legte sich noch nicht diesen Namen [67]) bei, obgleich vielleicht keine von allen diesen Namen mehr verdient hat, da die daselbst versammelten Bischöfe sich auf die hohe Zahl von 318 beliefen, welche freilich nicht alle dem griechischen Ostreiche angehörten, während, so viel man weiß, kein lateinischer dabei war, obgleich das Concil mehr als jedes spätere „allgemeine" im Abendlande Anerkennung fand. Dennoch kamen die hauptsächlich gegen Arius und seine Partei gerichteten Majoritätsbeschlüsse desselben, welche nahezu Einheitsbeschlüsse waren, nur unter dem Zwange kaiserlicher Gewalt zu Stande; denn erst als Constantin diejenigen, welche sich weigerten, mit der Landesverweisung bedrohte, unterschrieben alle bis auf die beiden ägyptischen Bischöfe Thomas und Secundus, welche nebst Arius nach Illyrien verwiesen wurden. Sofort verkündigte der Kaiser die Beschlüsse des Concils als Reichsgesetze, und als die Bischöfe Eusebius von Nicomedien und Theognis davon abwichen, verwies er sie noch 325 nach Gallien. Bald indessen machte sich auch unter anderen orientalischen Bischöfen eine Opposition geltend, theils weil sie in dem ὁμοούσιος Sabellianismus sahen, theils weil sie es für unrecht und unchristlich hielten, auf diese Art dogmatische Orthodoxie zu machen; auch der Kaiser Constantin ging von den nicänischen Beschlüssen ab und rief Theognis 328 und Arius 329 aus der Verbannung zurück. Der letztere hatte ein in allgemeinen Ausdrücken abgefaßtes Glaubensbekenntniß aufgesetzt, welches Constantin als orthodox anerkannte. Da nun auch Eusebius von Nicomedien des Kaisers Freund ward und auf diesen großen Einfluß gewann, so kam es sogar dahin, daß Constantin solche Bischöfe vertrieb, welche an den nicänischen Satzungen festhielten und den Arius nicht in die Kirchengemeinschaft aufnehmen wollten, wie Bischof Eustathius von Antiochia. Athanasius, welcher auf der Synode der Hauptredner gewesen und inzwischen Bischof oder Patriarch von Alexandria geworden war, wurde 335 durch die Synode von Tyrus entsetzt und nach Gallien in das Abendland verwiesen, welches übrigens ziemlich einmüthig und consequent bei den angenommenen nicänischen Beschlüssen stehen blieb. Arius, welcher feierlich in die Gemeinde von Jerusalem aufgenommen worden war, starb gleich darauf, im Jahre 336, zu Constantinopel.

Man braucht nur, wie vorstehend geschehen, kurz die Vorgänge und Folgen des sogenannten ersten allgemeinen Concils zu schildern, um mutatis mutandis ein Bild von allen übrigen zu haben, welche ebenfalls sämmtlich zur Schlichtung von Glaubenszwistigkeiten, und zwar in ihrer Zusammensetzung meist ziemlich willkürlich, berufen worden sind. So bildeten die 150 Bischöfe, welche Theodosius I. zur Wiederaufrichtung und weiteren Definition der nicänischen Orthodoxie 381 zur 2. allgemeinen Synode in Constantinopel zusammenbrachte, und zwar, von Seiten einer Partei, sicherlich nur die Mino-

65) Abgedruckt ebenda p. 603—672. 66) Der jetzt vorhandene, aus späteren Umarbeitungen entstandene Text ist abgedruckt bei *J. Morinus*, Commentatio historica de disciplina in administrando sacramento poenitentiae. Paris 1651, dann Venedig 1702. 67) Den Namen der ökumenischen legte sich zuerst die von 381 bei, Canon 6. Sie bestimmte in demselben Kanon, daß die Diöcesansynoden die höhere Instanz über den Provinzialsynoden bilden sollten, wogegen Nicäa noch eine solche Ueberordnung abgelehnt hatte.

rität aller Bischöfe seines Reiches. Ein ebenso schlimmes Beispiel von Parteitreiben gab die 431 in dem Nestorianischen Streite über die Naturen in Christo durch Kaiser Theodosius II. nach Ephesus berufene „allgemeine" Synode, welche sich ebenda 449 fortsetzte und ihre für Eutyches und Cyrillus sprechenden Beschlüsse unter dem Einflusse des gewaltthätigen Dioscurus und des durch ihn aufgereizten Pöbels faßte, sodaß man sie später als *σύνοδος λῃστρική* (Räubersynode) bezeichnete. Im Widerspruche mit ihr wurde auf dem durch die Kaiserin Pulcheria und ihren Gemahl Marcianus versammelten allgemeinen Concil zu Chalcedon 451 Dioscurus sammt Eutyches verdammt und in der einen Person Christi eine Doppelnatur (eine menschliche und eine göttliche) statuirt. Die 5. ökumenische Synode, welche auf Veranlassung des Kaisers Justinianus I. 553 in Constantinopel zusammentrat, verurtheilte zwar, wie er wünschte, die Monophysiten, wurde aber von ihm bald darauf nahezu desavouirt. Das allgemeine Concil von Chalcedon behauptete zwar in seiner Mehrheit, daß es in der Continuität mit dem von Nicäa stünde, und daß schon damals der heilige Geist durch die dort versammelten Väter geredet hätte [68]); allein man sieht zur Genüge aus der vorstehenden Skizze, wie es mit dieser Einigkeit der Synoden unter einander stand, indem sie sich vielfach widersprachen, und schon Gregor von Nazianz verzweifelte an der Heilsamkeit derselben [69]), wie Augustin ihre Unfehlbarkeit leugnete, wogegen sie selbst ihrerseits auftraten und im 6. Jahrhundert vielfach die öffentliche Meinung für ihre Infallibilität gewannen, freilich immer nur bei derjenigen Partei, welche durch sie Recht bekam.

In Nicäa 325 und Constantinopel 381 hatte Rom noch keinen irgendwie entscheidenden Einfluß; aber auf den späteren allgemeinen Synoden spielte es eine sehr bedeutende Rolle, und ohne sein Urtheil konnte fernerhin keine wichtige Sache entschieden werden; in Chalcedon 451 präsidirten die Legaten Leo's I. Man verhandelte auf allen ökumenischen Concilen bis 553 in griechischer Sprache, wenigstens bei den Plenarversammlungen, und wenn auch viele abendländische Bischöfe deshalb fern geblieben sein mögen, so waren doch andere dieser Sprache mächtig, da damals noch ein sehr starker Wechselverkehr zwischen beiden Kirchen stattfand.

Literatur. Die gesammelten Concilienacten, namentlich *J. D. Mansi*, Conciliorum nova et amplissima collectio. Florenz und Venedig 1759 fg. in 31 Bänden. G. D. Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4. und 5. Jahrhunderts. Leipzig 1780—1784. Das zur vorigen Periode erwähnte Werk von Hefele. (Ueber Nicäa im Besonderen) Gelasius Cyzicenus (Bischof von Cäsarea in Palästina): *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων* in 3 Büchern, wovon das 3. verloren, erste Ausgabe von R. Balforeus Scotus, Paris 1600, auch bei Mansi. *Th. Ittig*, Historia concilii Nicaeni. Leipzig 1712. Für die Verhandlungen auf den Synoden sind hauptsächlich die unten folgenden dogmatischen und anderen Streitigkeiten zu vergleichen.

68) Actio I., bei *Mansi* T. VI. p. 672. 69) Ep. 55 (ad *Procopium*), Opp. T. I. p. 814.

§. 78. Die Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe.

Wenngleich die Kaiser eine sehr wesentliche Mitentscheidung in kirchlichen Dingen übten, so hob sich doch in dieser Periode das äußere Ansehen des Klerus überhaupt wie der Bischöfe im Besonderen, und zwar großentheils durch die Maßregeln der kaiserlichen Gewalt, während auch der Klerus nicht versäumte, immer anspruchsvoller aufzutreten und die Meinung für das Priesterthum beim Volke zu steigern, wozu der wachsende äußere Glanz der Hierarchie und deren zunehmendes eheloses Leben, welches die Vorstellung einer besonderen höheren Tugend oder Heiligkeit weckte, wesentlich beitrug. Die Priester zeichneten sich mehr und mehr durch hervorstechende, von der Laientracht unterschiedene Kleidung aus; den Bischöfen resp. Metropoliten und Patriarchen wurde das sogenannte *ὠμοφόριον* eigen, welches (pallium) im Occident bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts noch nicht vorkommt [70]). Zwar finden sich noch im 4. Jahrhundert, auch später, innerhalb des Orients verheirathete Bischöfe, und der tüchtige Bischof Synesius in Aegypten schrieb an seinen Bruder Euoptius [71]): Gott habe ihm ein Weib gegeben und mit ihm werde er in offener Ehe leben; allein bereits im Anfange des 4. Jahrhunderts wären die meisten unverheirathet, namentlich da, wo das Mönchsleben eine große Ausdehnung gewonnen hatte, während im Abendlande, wo Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und andere einflußreiche Kirchenlehrer dafür auftraten, diese mönchische Sitte noch allgemeiner war. Wie hoch von Klerikern der hierarchische Stand gestellt wurde, welchen bereits die Constitutiones apostolicae [72]) über das Königthum erhoben hatten, ersieht man besonders aus der Schrift des Chrysostomus: *Περὶ ἱερωσύνης* und aus mehren seiner Homilien; aber Hieronymus [73]) tadelte den Stolz der Bischöfe. Als einst Eusebia, Gemahlin des Kaisers Constantius, mehre Bischöfe empfing und die von ihnen geforderten Ehrenbezeugungen nicht beobachtete, ließ ihr der Bischof Leontius von Tripolis sagen [74]): Er würde nur dann zu ihr kommen, wenn sie sich bereit erklärte, sogleich von ihrem hohen Throne herabzusteigen, ihm ehrfurchtsvoll entgegen zu gehen, ihr Haupt in seine Hände legte und um seinen Segen bäte; dann würde er sich setzen, sie aber sollte noch devot stehen bleiben, bis er sie auffordern würde, sich zu setzen. Bischof Martinus ließ sich vom Kaiser bei Tische aufwarten.

Zwar wurden viele Bischofsstühle, namentlich die einflußreichen, der von Constantinopel wol stets, von den Kaisern oft gegen den Willen der Bischöfe besetzt, und

70) *J. G. Pertsch*, De origine, usu et auctoritate pallii archiepiscopalis. Helmstädt 1754. 71) Ep. 105. 72) II. c. 26 seq. 73) Z. B. Ad Titum c. 1. 74) *Philostorgius* bei *Suidas* sub voce *Λεόντιος*.

nicht selten gaben die Laien dabei den Ausschlag, namentlich im Occident[75]); allein in den meisten Fällen traten die Bischöfe als die Wähler zum Bischofsamte auf. Auch unterwarfen sie sich mit Hilfe der Synoden die *χωρεπίσκοποι*, deren es z. B. in dem Sprengel des Basilius noch 20 gab[76]), in dieser Periode vollständig, und mit Ausnahme der Kathedralkirche ernannten sie die Presbyter, sowie die anderen Geistlichen und die Kirchendiener ihrer Kirchen[77]), welche auch in Hinsicht des Einkommens meist von ihnen abhängig waren. Je zahlreicher dieses Personal wurde, desto höher stieg die Macht der Bischöfe, zumal diese auch das gesammte Kirchenvermögen verwalteten, auf den Synoden ausschließlich Sitz und Stimme hatten und für Verbrecher, Verurtheilte und andere Unglückliche die intercedirenden Mittelspersonen zwischen der Kirchengemeinde und dem Kaiser oder deren Behörden waren. Während in rein geistlichen Sachen die Synoden über sie richteten, war im Uebrigen der Kaiser ihr Gerichtsstand, welcher indessen dabei meist die Vorentscheidung einer Synode hörte. Dagegen erlangten sie selbst eine immer ausgedehntere Jurisdiction. Hatten sie früher ein wenn auch von der Staatsgewalt ignorirtes oder nicht anerkanntes Schiedsrichteramt über die Laien, besonders aber über die Geistlichen ihres Sprengels ausgeübt, welche sich zu diesem Zwecke gern und nicht blos in kirchlichen Dingen an sie wandten und ihren Ausspruch annahmen, so wurde diese Befugniß seit Constantin unter den christlichen Kaisern mehr und mehr staatsgesetzlich geordnet und ausgedehnt. Die Bischöfe bestimmten und leiteten nicht blos den Cultus und andere kirchliche Einrichtungen, sondern sprachen auch namentlich in allen Streitsachen ihrer Kleriker und Kirchendiener unter einander Recht, während die übrige, auf Laien bezügliche freiwillige Jurisdiction fast ganz aufhörte, aber immer noch in einzelnen Fällen geübt wurde[78]). Wo die Bischöfe unter staatlicher Anerkennung Recht sprachen, z. B. in Testaments- und Ehesachen, erhielt ihr Spruch durch kaiserliche Verordnungen Rechtskraft[79]). Nach Constantin I. und Theodosius I. war es besonders Justinian I., welcher die rechtlichen, näher richterlichen Befugnisse der Bischöfe erweiterte und gesetzlich regelte. Er gab, resp. bestätigte ihnen von Neuem die Gerichtsbarkeit über die Mönche, Nonnen und Weltgeistlichen[80]), die gesetzliche Befugniß, für Gefangene, Unmündige, Wahnsinnige, Findlinge, geraubte Kinder und Weiber zu sorgen[81]), das Aufsichtsrecht über die Sitten des Volkes und die unparteiische Justiz, das Recht des Einschreitens gegen Ungesetzlichkeiten der Provinzialstatthalter, die Mitaufsicht über das Communalvermögen; er befreite sie von der väterlichen Gewalt, verbot den weltlichen Richtern, sie als Zeugen zu citiren und ihnen Eide abzunehmen[82]). Heraklius machte 628 die Bischöfe zu ausschließlichen Richtern der Kleriker in Criminalsachen[83]).

Literatur. (Außer den in den Noten genannten Schriften, namentlich von B. Schilling) *S. Stryk*, De origine et usu jurisdictionis ecclesiasticae. Halle 1710, in seinen Opusc. T. XIV. *H. M. Hebenstreit*, Historia jurisdictionis ecclesiasticae, 1773. *C. F. Jungk*, De origine ac progressu episcopalis judicii in causis civilibus laicorum usque ad Justinianum. Berlin 1832. Die allgemeinen Schriften über Kirchenrecht, namentlich von Walter und Richter.

Wenn einige von den Bischöfen sich als Patriarchen oder Metropoliten beziehungsweise Erzbischöfe über die anderen erhoben und ihre Vorgesetzten wurden, so lag dies hauptsächlich in der Größe und sonstigen Wichtigkeit ihrer Sprengel, welche, wie die ihnen untergebenen Diöcesen, wesentlich mit der politischen Eintheilung des Reiches zusammenfielen, und zwar vorzugsweise im Orient. Constantin I. theilte seine ganze Monarchie in Präfecturen und diese in Diöcesen[84]), nämlich I. Praefectura orientalis mit folgenden Diöcesen: 1) D. orientalis mit der Hauptstadt Antiochia; 2) D. Aegypti mit der Hauptstadt Alexandria; 3) D. Asiae mit der Hauptstadt Ephesus; 4) D. Ponti mit der Hauptstadt Cäsarea in Kappadocien; 5) D. Thraciae mit der Hauptstadt Heraklea, später Constantinopel. II. Praefectura Illyrici orientalis (seit 379 vom Orient getrennt) mit der Hauptstadt Thessalonich und mit folgenden Diöcesen: 1) D. Macedoniae; 2) D. Daciae. III. Praefectura Italiae mit folgenden Diöcesen: 1) D. Romae mit der Hauptstadt Rom; 2) D. Italiae mit der Hauptstadt Mailand; 3) D. Illyrici occidentalis mit der Hauptstadt Syrmium; 4) D. Africae mit der Hauptstadt Karthago. IV. Praefectura Galliarum mit folgenden Diöcesen: 1) D. Galliae mit der Hauptstadt Trier; 2) D. Hispaniae; 3) D. Britanniae. Es war natürlich, daß die Bischöfe der Hauptstadt einer weltlichen Diöcese das Oberaufsichtsrecht über die anderen Bischöfe derselben erlangten, wenn auch nicht überall und nicht gleichmäßig, während andere Bischöfe, namentlich diejenigen in der Hauptstadt einer Präfectur, über die Bischöfe der Diöcesanhauptstädte emporstiegen, wie dies mit dem Alexandriner der Fall war, welcher bis zu den monophysitischen Streitigkeiten fast eine absolute Königsgewalt ausübte[85]), wogegen der Bischof von An-

75) Leo der Große von Rom sagt (Ep. 10, 3) vom Bischof: „Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur.“ 76) *Gregorius v. Nazianz*, Carmen de se ipso et adv. episcopos, V. 152; ferner seine Epist. 55 (ad Procopium) vom Jahre 382, wo er sagt: Er vermeide die Versammlungen der Synoden und der Bischöfe, bei denen er noch nie ein *τέλος χρηστὸν* gesehen habe. 77) *Thomassini*, Vetus et nova ecclesiae disciplina. P. I. Lib. 2. C. 21 seq. 78) *Eusebius*, Vita Const. IV, 27. Cod. Theod. XVI, 11, 1. 79) *Sozomenus*, Hist. Eccl. I, 9. Vergl. *K. Hase*, De jure ecclesiastico. P. I. p. 53 seq. 80) Dessen Novellae 79. 83 (vom Jahre 539). 123. Vergl. *B. Schilling*, De origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus. Leipzig 1825. 81) Cod. Justin. I, 4, 22. 24. 27. 28. 30. 33. Eine Vormundschaft der Bischöfe über personae miserabiles beanspruchen schon die Constitt. apostoll. 22. 24. 27. 28. 30. 31.

82) Cod. Justin. I, 4, 25. 21. 26. 31. 81. 123. 83) Voellus und die zwei Justelli, Bibl. jur. can. T. II. p. 1361. 84) *Zosimus* II, 33 und die wahrscheinlich unter Theodosius II. verfaßte Notitia dignitatum utriusque imperii. 85) *Epiphanius*, Haer. 68. §. 1 nennt ihn einen *ἀρχιεπίσκοπος*.

tiochia an Macht tiefer stand, und noch weniger die Bischöfe von Ephesus, von Cäsarea in Kappadocien und von Jerusalem zu bedeuten hatten, auch bevor kaiserliche und Synodaldecrete diesen Zustand als einen gesetzlichen ausgesprochen hatten.

Die vorstehend genannten Verhältnisse wurden im Ganzen durch die Generalsynode von Nicäa 325 bestätigt [86]); doch nennt sie die hervorragenden Bischöfe immer noch ἐπίσκοποι, nicht ἀρχιεπίσκοποι oder μητροπολῖται oder πατριάρχαι, und führt sie in folgender Reihenfolge auf: Alexandria, Rom, Antiochia, während sie Cäsarea, Jerusalem, Ephesus und Constantinopel noch nicht als oberbischöfliche Sitze bezeichnet und die Provinzialsynode als höchste kirchliche Instanz aufstellt. Das Generalconcil von 381 setzte die Diöcesansynoden als entscheidende Instanz über die Provinzialsynoden [87]), verbot jedem Bischofe in einen anderen Sprengel überzugreifen, stellte unter allen Oberbischöfen Rom oben an und ließ dann erst die orientalischen in nachstehender Ordnung folgen: Constantinopel, Alexandria, Antiochia, Ephesus und Cäsarea in Kappadocien [88]). Man nannte sie ἔξαρχοι oder ἀρχιεπίσκοποι, oft aber nur noch ἐπίσκοποι, auch πατριάρχαι und ihre Unterbischöfe ἐπίσκοποι oder auch μητροπολῖται. Dem Bischofe von Constantinopel wurde vielleicht schon damals [89]), sicher aber durch die ökumenische Synode von Chalcedon 451 Thracien unterstellt, sowie durch letztere Cäsarea in Kappadocien mit Pontus, Ephesus mit Kleinasien, welche schon vorher halb widerstrebend in diese Unterordnung gekommen waren, sowie das Privilegium ertheilt, auch aus anderen Diöcesen Klagen über die Metropoliten anzunehmen [90]). Da auch in Constantinopel stets viele Bischöfe und andere hohe Würdenträger der Kirche weilten, welche den Rath (σύνοδος ἐνδημοῦσα) des kaiserlichen Hofpatriarchen bildeten [91]), so entfaltete derselbe äußerlich einen hohen Glanz und übte einen großen Einfluß aus, sofern er mit dem Kaiser einig war. Um nun die drei Metropoliten oder Bischöfe von Herakleа, Cäsarea und Ephesus nicht zu sehr herabzusetzen und sie gleichsam für die Unterstellung unter die Gerichtsbarkeit des Patriarchen von Constantinopel zu entschädigen, entstand jetzt eine neue Kirchenwürde, nämlich der Name des Erzbischofs oder Exarchen, welchen man seit dem 5. Jahrhundert auch Patriarchen nannte, ein Wort, welches früher oft allen Bischöfen beigelegt worden war, jetzt aber vorzugsweise an den Oberbischöfen haften blieb und schon vor 451 speciell auf die Bischöfe von Constantinopel, Alexandria, Antiochia, Ephesus und Cäsarea übergegangen war. Als der Patriarch von Antiochia sich Cypern unterzuordnen suchte, ward er hieran durch den Patriarchen von Alexandria gehindert, und der Bischof jener Insel erhielt sich unabhängig. Dem Bischofe von Jerusalem hatte die ökumenische Synode von Nicäa den Ehrenrang neben den großen Bischöfen eingeräumt, aber ihn zugleich dem Bischofe von Cäsarea unterstellt; es gelang ihm später, sich der Jurisdiction desselben zu entziehen, und das Concil von Chalcedon gab ihm die drei Provinzen von Palästina als seinen zwar kleinen, aber unabhängigen Sprengel [92]). Kaiser Theodosius II. erhob ihn durch ein Edict zu der nominellen Würde eines Patriarchen. Durch die schweren monophysitischen Kämpfe, welche einen starken Abfall von der allgemeinen Kirche herbeiführten, sowie später durch die Ausbreitung der persischen Macht, verloren Alexandria, dessen Bischof hin und wieder auch πάπα hieß, und Antiochia ihr früheres Uebergewicht, sodaß im Orient als allein mächtiges Patriarchat nur Constantinopel bestehen blieb, freilich in einer oft schmählichen Abhängigkeit von dem kaiserlichen Hofe, während Rom im Abendlande seine selbstständige kirchliche Würde sich heben sah. Als Johannes der Faster, seit 587 Bischof von Constantinopel, sich einen ökumenischen Patriarchen nannte, erklärte Gregor von Rom diesen Namen für unchristlich und nannte sich einen servus servorum dei, welcher aber trotz dieser Demuth seine Herrschaft immer weiter auszubreiten trachtete [93]).

Literatur (vorzugsweise über die Patriarchen und Patriarchate). *D. Blondel*, Traité historique de la primauté en l'église. Genf 1641. *J. Morini*, Exercitationes ecclesiasticae et biblicae (diss. I. de patriarcharum et primatum origine). Paris 1669. *L. E. du Pin*, De antiqua ecclesiae disciplina. Paris 1686. *J. Bingham*, Origines ecclesiasticae, 1708—1722, lib. II. c. 17. *J. W. Janus*, De originibus patriarcharum christianorum. Wittenberg 1718. *L. Thomassin*, Veteris et novae ecclesiae disciplina circa beneficia. Lucca 1728. I, 7—20. *C. M. Pfaff*, De titulo patriarchae oecumenici, pomo eridis. Tübingen 1735. W. C. L. Ziegler, Pragmatische Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrhunderten. Leipzig 1798. J. G. Planck, Geschichte der christlichen kirchlichen Verfassungsformen. Hanover 1803—1809. Bd. 1. S. 598 fg. F. Maaßen, Der Primat der Bischöfe von Rom und die ältesten Patriarchalkirchen. Bonn 1853.

§. 79. Die niedere Weltgeistlichkeit.

Den nächsten Rang hinter den κατ' ἐξοχὴν so genannten Bischöfen nahmen nominell die χωρεπίσκοποι, Bischöfe der Landgemeinden, ein, deren Zahl noch am Ende des 4. Jahrhunderts in einigen Diöcesen bedeutend war, während sie neben den Stadtbischöfen vermöge der Kleinheit ihrer Diöcesen und der Armuth derselben wenig zu bedeuten hatten und von diesen bald sehr abhängig wurden, sodaß sie im Morgenlande am Anfange des 5. Jahrhunderts wol sämmtlich als πρεσβύτεροι (πάροχοι, plebani) mit mehr oder weniger Selbständigkeit unter den benachbarten Stadtbischöfen stan-

86) Canon 6. 87) Canon 6. 88) Canon 3. 89) *Socrates*, Hist. Eccl. V, 8. 90) Acten des allgem. Concils von Chalcedon, canones 28 u. 29. 91) Concil. Chalced. Actio IV, bei *Mansi* T. VII. p. 91 seq.

92) Concil. Nic. can. 7; Concil. Chalced. Actio VII. 93) Epist. V, 18 seq. VII. epist. 33 seq.

den, welche den bischöflichen Namen sich allein beigelegt wissen wollten. Ein Theil der Presbyter, nämlich vorzugsweise die an der Kathedralkirche angestellten, und die Diakonen, welche man sich wol sämmtlich als Geistliche dieser Hauptkirche zu denken hat, bildeten die geistliche Rathsversammlung (das spätere Domcapitel) des Bischofs. Einer von ihnen, der Archipresbyter, stand an der Spitze der Cultusangelegenheiten, während ein anderer, der Archidiakonus, nicht blos dem bischöflichen Gerichte präsidirte, sondern auch bei der Verwaltung des Kirchenvermögens betheiligt war, sich daher an Wichtigkeit seines Einflusses bald über jenen erhob und schon seit dem Ende des 4. Jahrhunderts factisch den nächsten Rang neben dem Bischofe einnahm [94]). Die in der vorigen Periode genannten Rangstufen der niederen Kleriker, wie der Subdiakonen, der Lectoren u. s. w., blieben nicht nur bestehen, sondern mehrten sich auch durch neue, wie sie ebenfalls an Zahl des Personals zunahmen, was auch von den Kirchendienern der verschiedenen Arten gilt. So erscheint jetzt das zahlreiche Personal der Parabolani oder Copiaten (fossarii, Todtengräber), deren es schon 418 in Constantinopel 1100 gab, und welche damals auf 950 reducirt wurden [95]). Nach einem Gesetz des Kaisers Theodosius II. vom Jahre 416 [96]) sollten in Alexandria nur 500 Parabolanen sein; im Jahre 418 erlaubte er deren 600 [97]). — Der Stand der Presbyterinnen hörte im 4. Jahrhundert auf [98]) und Diakonissen wurden damals wol nur noch bei den Montanisten consecrirt.

War die Ernennung fast aller Kleriker und Kirchendiener bereits während des 4. Jahrhunderts in die Hände des Bischofs übergegangen, so hatte er über sie auch das Recht der Beaufsichtigung, Anweisung und Absetzung, wie sie denn überhaupt seiner durch kaiserliche Gesetze bestätigten Gerichtsbarkeit unterworfen, also von ihm durchaus abhängig waren, auch im Punkte der Dotation. Die Kleriker standen früher in Civilsachen gesetzlich unter den weltlichen Gerichten und sollten hierin bei diesen Recht nehmen; aber sie suchten diese Tribunale meist zu umgehen und riefen freiwillig den schiedsrichterlichen Spruch ihrer Bischöfe an; durch Justinian erhielten sie auch gesetzlich in Civilsachen die Exemption von den weltlichen Gerichten und wurden zur Aburtheilung an die bischöflichen Gerichte gewiesen [99]). Kaiser Valentinian III. gab 452 dem Kläger die Wahl zwischen den weltlichen und bischöflichen Gerichten frei [1]); Justinian I. vertheilte die Klagesachen nach verschiedenen Rubriken unter beide Gerichte [2]); Heraklius wies 623 in allen Criminalsachen die Kleriker vor die bischöflichen Gerichte [3]). Indessen, wie bereits angedeutet, galt es schon längst eines Priesters unwürdig, in eigener Sache, namentlich in kirchlichen Angelegenheiten oder in solchen, welche sich mit diesen berührten, vor dem weltlichen Richter sein Recht zu suchen [4]).

Zu dieser günstigen Stellung in Proceß- und anderen Justizsachen kamen mehr und mehr materielle Vortheile, welche den Geistlichen eingeräumt wurden. Viele Kaiser und andere einflußreiche Personen wiesen den Kirchen und geistlichen Aemtern eine steigende Zahl von Grundstücken, Nutznießungen und andere Quellen der Einkünfte zu, wobei indessen während des 4. und 5. Jahrhunderts die geistlichen oder kirchlichen Aecker noch fast ohne Ausnahme die gewöhnlichen Staats- und Communalsteuern zahlen mußten. Obgleich noch im 5. Jahrhundert Kirchengesetze gegeben wurden, welche den Klerikern empfahlen, zu ihrer Sustentation Ackerbau oder ein Handwerk zu treiben, so reichten doch schon damals in den meisten Fällen die Einkünfte aus dem Kirchenvermögen und die freiwilligen Gaben von Laien hin, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, sodaß dieser Zustand in Verbindung mit den mannichfachen ihnen ertheilten Immunitäten von den gemeinen Pflichten, namentlich von den muneribus sordidis et extraordinariis [5]), dem Klerus eine immer mehr gesuchte Würde verlieh und der Zudrang zu derselben immer mehr wuchs. Schon im Anfange der Periode gab es so viele Candidaten für das geistliche Amt, daß Constantin I. 320 ein später oft wieder eingeschärftes Gesetz gegen diesen Zudrang erließ [6]). Es wurde unter Anderem vorgeschrieben, daß nur so viele neue Priester geweiht werden sollten, als alte verstorben wären; ferner, daß Staatsbeamte und solche, welchen Verpflichtungen gegen einen Herrn oblagen, die Genehmigung des Kaisers, resp. ihrer Herren einzuholen hätten. Ja, es wurde selbst ein Gesetz erlassen, daß nur Arme, welche dem Staate nicht verpflichtet wären, in den klericalen Stand sollten treten dürfen. Indessen halfen diese Verbote sehr wenig; fort und fort wählten den geistlichen Stand nicht blos Arme, sondern auch viele Reiche und hochstehende Leute, unter ihnen ausgezeichnete Philosophen, Juristen und Staatsbeamte. Doch mußten sie, falls sie ihn hatten, auf denjenigen Grundbesitz verzichten, welcher ihnen die Verpflichtung auferlegte, Gemeinde- und andere Aemter zu übernehmen. Es wurden, wie z. B. Gregor von Nazianz schwer klagt [7]), große Geldsummen, Bestechungen, die gemeinsten Ränke und Künste, die niedrigsten Schmeicheleien nicht gespart, um in den geistlichen Stand zu gelangen. Vor Allem wurde damals, bereits im 4. Jahrhundert, das Mönchsthum die Pflanzschule für den Klerus und somit der Durchgangspunkt zu demselben, wie denn, mehr jedoch im Abendlande, z. B. durch Augustinus, als im Morgen-

94) J. G. Pertsch, Abhandlung vom Ursprunge des Archidiakonats. Hildesheim 1743. 95) Cod. Justin. I, 2, 4. 96) Cod. Theodos. XVI, 2, 42. 97) Ebenda XVI, 2, 43. 98) Concil. Laodic. can. 11. 99) Novella 83, praefatio, und §. 1 der Novella 123. c. 21 im Codex Justin.

1) Lex 47 im Cod. Theodos. de episcopis (XVI, 2). Novella 1 de episcoporum judicio, in der Collectio des Anianus. 2) Novella 123. C. 21. §. 1 im Codex Justin.

3) Voellus und die beiden Justelli: Bibl. jur. can. vet. T. II. p. 1361. 1362. 4) Allgem. Synode von Chalcedon, can. 9. 5) Cod. Theodos. Lib. XI. Tit. V. 6) Ebenda XVI, 2, 3. 7) Oratio 43 in laudem Basilii c. 26.

lande, vielfache Versuche gemacht wurden, die Weltgeistlichen zu einer Art von Mönchsgemeinden zu sammeln und zu verbinden.

Der Trieb des Klerus, sich in jeder möglichen Weise, auch äußerlich, von den Laien zu unterscheiden, steigerte sich immerfort, und namentlich galt es in gewissen Kreisen, auch von Laien, für ein besonderes Zeichen priesterlicher Würde und Heiligkeit, wenn ein Kleriker unverheirathet wäre, wobei man den Cölibat mit der sexuellen Keuschheit identisch setzte, was sehr oft nicht zutraf, oder eben auch nur mit der bloßen Aeußerlichkeit sich begnügte, ein Bestreben, welches besonders in denjenigen Ländern wirksam war, welche sich durch ein zahlreiches Mönchswesen auszeichneten. Es häuften sich während des 4. Jahrhunderts die Beschlüsse solcher Diöcesansynoden, welche den Priesterstand zu einem entweder großentheils oder durchgängig ehelosen zu machen und namentlich die Verheirathung nach der Weihe zu verbieten suchten, wogegen die Fortsetzung der vorher geschlossenen Ehen (im Orient) selten angefochten wurde. Als auf der ersten allgemeinen Kirchenversammlung 325 zu Nicäa von gewisser Seite der Antrag auf das Verbot jeder, auch der vor den Weihen geschlossenen Priesterehe gestellt wurde, erhob sich dagegen der Bischof Paphnutios, ein alter Confessor und strenger Asket, welcher nie mit einem Weibe zu schaffen gehabt hatte, mit einer so eifrigen Warnung und einem so energischen Protest, daß die versammelten Synodalen den Antrag auf eine Zwangsbestimmung verwarfen [8]). Nachdem vorher die griechische Kirche wiederholt den Fluch über diejenigen ausgesprochen hatte, welche einen verheiratheten Priester verachten würden [9]), bestätigte noch 692 die trullanische Synode den Priestern das Recht, mit einer Frau zu leben, wenn sie dieselbe als eine reine Jungfrau vor der Weihe geheirathet hätten, während sie die Bischöfe verpflichtete, sich von ihren Frauen zu trennen [10]). Man sieht hieraus, daß damals die griechische Kirche als Ideal eines Priesters den im Cölibat lebenden hinstellte, indem sie nicht wollte, daß Bischöfe, deren große Majorität bereits zu jener Zeit unbeweibt war, verheirathet wären. In der lateinischen Kirche, deren Geschichtsfälschung bald bis zu der Behauptung fortschritt, daß die nicänischen Väter die Priesterehe kirchengesetzlich verboten hätten, verfuhr man strenger und war die Priesterehe seltener; Leo der Große dehnte den Cölibat sogar auf die Subdiakonen aus [11]). — Seit dem 4. Jahrhundert, allgemein seit dem 5., trugen die Geistlichen bei ihren Amtsverrichtungen nach dem Vorbilde der alttestamentlichen Priester eine besondere festliche Kleidung, indem hierbei allen das *στιχάριον* (vestis alba, tunica) eigen war, die Bischöfe, Presbyter und Diakonen darüber das *ὠράριον* (orarium, später stola genannt), hierüber wiederum die Bischöfe und Presbyter den *φελόνης* oder *φαινόνης* (planeta, casula) anlegten [12]). . Auch kam im 5. Jahrhundert die Tonsur auf, indem mehre christliche Geistliche gleich den heidnischen Isispriestern und den ehemaligen Sklaven anfingen geschorene Köpfe zu tragen.

Es konnte so nicht fehlen, daß im geistlichen Stande eine Menge von sittenlosen, demoralisirten Leuten lebten, welche sich mit der bloßen augenfälligen Cultuspraxis absanden und in äußerlicher Heiligkeit einhergingen, innerlich aber eine weltliche Gesinnung hegten, ihr Amt zu Zwecken der Ueppigkeit, der Ausschweifung, der Genußsucht, der Geldgierde, der Erbschleicherei [13]), der Herrschsucht, des Hochmuthes, des Glanzes misbrauchten, mit den Launen, Intriguen und Winken des kaiserlichen Hofes zu Constantinopel ihre Gesinnung, ihren Glauben, ihre Maßnahmen wechselten. Gegen diesen Pharisäismus, mit welchem oft die gemeinste Rohheit verschwistert war, was hauptsächlich bei den Synoden im grellsten Lichte zum Vorschein kam, traten indessen schon damals mit schweren Klagen und starken Warnungen einzelne Kirchenlehrer auf, unter ihnen namentlich Gregor von Nazianz, besonders in seinem Gedichte: *Εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων* [14]). Doch lebten auch viele Geistliche in strenger Einfalt und christlicher Sittenreinheit, erfüllten ihre Amtspflicht mit innerlich treuer Gesinnung, opferten Geld und Gut, Gesundheit und Leben, Bequemlichkeit und Freiheit im Widerstande gegen den demoralisirenden Einfluß des Hofes, im Kampfe gegen die einbrechenden Barbaren, in Zeiten der Verfolgung, der Pest, der Hungersnoth und anderer Bedrängnisse [15]). Ein Beispiel, wie es Ambrosius zu Mailand gegen den Mächtigsten der Welt gab, liegt im Morgenlande nicht vor, wie denn auch aus anderen Beweisen sich ergeben dürfte, daß die moralische Würde des Klerus im Abendlande von höherem Werthe war als im Morgenlande, wo der sprüchwörtliche sittliche Geist der Griechen sich immer verderbter von Generation zu Generation forterbte.

§. 80. Die Gemeinde der Laien, besonders in ihrem Verhältniß zur Geistlichkeit.

Der Einfluß der Gesammtgemeinde der Laien, beziehungsweise der Familienväter, wie er in der apostolischen Zeit sich namentlich zu Jerusalem, der großen Muttergemeinde der Christenheit, weitgreifend, aber nicht im Widerstreite gegen die von den Laien noch wenig geschiedenen Kleriker, in freier Lebensthätigkeit und nicht nach verfassungsmäßig aufgezeichneten Statuten, geltend gemacht hatte, war in so umfassender Weise wol auf

8) *Socrates*, Hist. Eccl. I, 11; *Sozomenus*, Hist. Eccl. I, 23. 9) *Socrates*, Hist. Eccl. II, 43; Synodus Gangr. vom Jahre 362. Can. 2 (bei *Mansi* T. II. p. 1096). 10) Canones 3, 6, 12, 13. 11) A. Theiner und J. A. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den Geistlichen und ihre Folgen. Altenburg 1828.

12) *J. du Tour*, De origine, antiquitate et sanctitate vestium sacerdotalium. Paris 1662. 13) Gegen diese erließ Kaiser Valentinianus ein Gesetz. 14) Vergl. im Besonderen V. V. 152 fg.; auch dessen Epist. 55 ad Procopium, wo er es ausspricht, daß er die bischöflichen Synoden als sehr ungeistliche Zusammenkünfte vermeide. Vergl. K. Ullmann, Gregor v. Nazianz S. 521 fg. 15) In ihren kirchengeschichtlichen Werken *Socrates* V, 6; *Sozomenus* VIII, 4; *Theodoretus* V, 33; *Nicephorus* XIII, 6.

keine andere Gemeinde übergegangen, und was noch in der 2. Periode als kirchliches Laienrecht factisch geübt wurde, ging in der 3. mehr und mehr verloren, oder, was dasselbe ist, an den Klerus über, welcher seine Befugnisse nicht blos in gewohnheitsmäßiger Tradition, sondern auch in gesetzlich bestimmten und schriftlich fixirten Normen durch Kaiser, Synoden, Bischöfe u. s. f. immer weiter ausdehnte, zumal er in demselben Grade, als seine materielle Existenz durch kaiserliche Dotationen, durch fromme Vermächtnisse u. s. w. sich sicher stellte, von den Laien, resp. von deren communalen Geldbewilligungen unabhängig ward. Wie die Bischöfe jetzt fast ohne Ausnahme die anderen Geistlichen und die Kirchendiener ernannten, instruirten, besoldeten, entließen, so leitete der Klerus überhaupt alle kirchlichen Angelegenheiten ohne Concurrenz der Laiengemeinde oder einer Vertretung derselben, welche im heutigen Sinne der Kirchengemeinderäthe jener Zeit fremd ist. Indessen behielten nach wie vor die Magnaten oder Notabeln der Gemeinden, wo deren waren, besonders bei den Bischofswahlen, einen gewissen Einfluß, welchen Kaiser Justinian durch ein Gesetz regulirte [16]), und immer noch kam es vor, daß die Volksmasse in tumultuarischem Eingreifen die Wahl oder die Beseitigung eines Klerikers, namentlich eines Bischofs, durchsetzte.

Literatur. J. G. Planck, Gesch. der Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung. 1803—1809. Bd. 1. S. 276 fg.

§. 81. Die Mönche und die Nonnen.

Der Name eines *μόναχος* kommt her von dem einsamen (*μόνος*) Leben, welches die ersten Mönche führten; aber man hat für diesen Stand auch viele andere Bezeichnungen, namentlich die eines Heiligen. Mit dem Beginn der 3. Periode treten neben den Mönchen, und zwar zuerst ebenfalls in Aegypten, dem Vaterlande der Mönche, auch schon viele Nonnen auf, deren Name am füglichsten von dem ägyptischen Ennuneh oder Nuneh (= quae non est hujus saeculi) abgeleitet wird, und im Griechischen *νοvίς* [17]), im Lateinischen nonna (auch castimonialis, sanctimonialis, sancta u. s. w.) lautet, während man nonnus für Mönch zuerst bei Arnobius dem Jüngeren [18]) findet. Wie die Anfangs einzeln lebenden Mönche, so gehörten die späteren Mönchsvereinigungen denjenigen Parochien und Diöcesen an, worin sie wohnten, und Mönche wie Nonnen galten noch als Laien. Wo sie sich zu gemeinsamen Ansiedelungen zusammengethan hatten, war ein *πρεσβύτερος*, welchen man auch damals schon *ἀββᾶς* oder *ἡγούμενος* oder *ἀρχιμανδρίτης* nannte, ihr Vorsteher, während die Vorsteherin der Nonnen unter anderen Namen den einer *ἀμμᾶς* führte [19]). Geweiht waren in der Regel nur die Aebte, und zwar wie die Weltgeistlichen durch den Bischof der Diöcese, welcher das Oberaufsichtsrecht über alle Mönche und Nonnen übte. Aber schon damals, wie bereits erwähnt, recrutirten sich sehr zahlreich, im 5. und 6. Jahrhundert noch weit stärker, die Weltkleriker, vornehmlich die Bischöfe, aus dem Stande der Mönche, obgleich sehr ernst gesinnte christliche Männer gegen diese Recrutirung gegründete Bedenken erhoben [20]).

Nachdem Antonius in Aegypten das erste und sofort höchst einflußreiche Beispiel eines Christen gegeben hatte, welcher aus Entsagung von den Freuden der Welt sich in die Einsamkeit zurückzieht, um sich hier in frommer Contemplation und Bußübung für den Himmel vorzubereiten, wurde Paulus von Theben [21]), ebenfalls in dem merkwürdigen Nillande, welcher seit der Decischen Verfolgung an 90 Jahre in der Wüste lebte und um 340, also vor Antonius, starb, ein zweites Vorbild des mönchischen Lebens, welches sehr bald das philosophische hieß, obgleich diese Philosophen meist die heftigsten Feinde der eigentlichen Philosophie waren. Hatten bereits diese beiden den Grund zur Gemeinsamkeit des mönchischen Lebens gelegt, indem Andere sich in ihrer Nähe ansiedelten und von ihrer Auctorität sich leiten ließen, so führte das gleich vom Anfange vorhandene natürliche Bedürfniß der Verbindung zu gemeinsamer Lebensaufgabe sehr bald in dieser Richtung weiter. Die meisten Einsiedler bauten jetzt ihre Hütte (*λαύρα*) neben den Hütten anderer, oder es thaten sich ihrer mehre in einem gemeinsamen Hause zusammen, welches man *μοναστήριον, κοινόβιον, μάνδρα* (claustrum) u. s. w. nannte, eine Fortbildung, welche durch die Bischöfe gefördert ward, weil sich bei ihr Zucht und Ordnung besser handhaben ließen. Das erste bedeutendste und namhafteste Kloster dieser Art für Mönche stiftete um 320, nach Anderen um 340, ein Schüler des Antonius, Pachomius, auf der Nilinsel Tabena (oder Tabenna), wo er auch bald darauf, wenn nicht gleichzeitig, das erste bekannte Frauenkloster errichtete [22]). Die von ihm den Klosterleuten gegebene Regel war sehr einfach und forderte noch nicht alle die vielfachen und oft kleinlichen Pflichten, die übertriebenen asketischen Uebungen der späteren Zeit oder der excentrischen „Philosophen," der besonderen Heiligen, welche es im Einzelnen auch schon damals gab. Zwar schreibt sie strengen Gehorsam gegen den Abt vor, aber sie sagt unter Anderem auch: „*Συγχωρήσεις ἑκάστῳ κατὰ τὴν δύναμιν φαγεῖν καὶ πιεῖν, καὶ πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν ἐσθιόντων ἀνάλογα καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν ἐγχείρησον, καὶ μήτε νηστεῦσαι κωλύσῃς μήτε φαγεῖν.*" Also weder ein Zwang zum Fasten, noch zum Essen; indessen thaten bereits damals viele Mönche aus freiem Entschlusse mehr als die Regel forderte; aber man darf sich das ganze Leben dieser männlichen wie der weiblichen Heiligen, welche gern in abgelegenen Gegenden ihren Aufenthalt

16) Justinian. Novella 123. c. 1; Novella 137. c. 2.
17) *Palladius*, Historia lausiaca c. 46. 18) In psalmum CV u. CXL. Nonna kommt bei Hieronymus Ep. 18, ad Eustochium, vor. 19) *Palladius*, Historia Lausiaca c. 42.

20) *Cassianus*, De institutis coenobiorum XI, 17. 21) *Hieronymus*, Vita Pauli Eremitae. 22) *Palladius*, Historia lausiaca c. 34 u. 38.

nahmen, noch nicht als ein unter allgemeine und strenge Schablonen gelegtes denken, und namentlich gab es noch keinen Verschluß in der Bedeutung der späteren Zeit; viele Mönche zogen oft zu großen Scharen vereinigt im Lande umher. Wie Tabenna durch Pachomius, so wurden, ebenfalls in Aegypten, durch Ammon noch im 4. Jahrhundert die nitrischen Berge mit der benachbarten sketischen oder skitischen Wüste, wo seit 331 Macarius (gest. 390) in dieser Richtung wirkte, ein Hauptsitz des gemeinsamen asketischen Lebens. Hilarion[23]) gründete eine solche Gemeinschaft in der palästinensischen Wüste von Gaza, Basilius der Große (gest. 379) in der Wüste bei Neocäsarea; der Eustathianer Eustathius, später Bischof von Sebaste, verpflanzte die Institution nach Kleinasien und Armenien, während sie sich gleichzeitig und massenhaft auch anderwärts ausbreitete. In der Regel gab der Stifter eines neuen Klosters oder einer neuen Gesellschaft eine neue, wenn auch von früheren oder benachbarten nicht sehr abweichende Regel, welche im Laufe des 4. Jahrhunderts bald zur strengsten Gehorsamsverpflichtung gegen die Vorsteher, als zu einem Hauptmoment ihres Wesens, fortschritt, außerdem gewöhnlich den individuellen Besitz zu Gunsten des gemeinsamen untersagte, die Ertödtung der Sinnlichkeit, das Leben in Gott, aber auch praktische Handarbeit und andere nützliche Beschäftigung vorschrieb, zumal ohne diese trotz der vielen freiwilligen Gaben, welche die Verehrung der bewundernden Menge den Heiligen darbrachte, zumal in Zeiten der Noth der Lebensunterhalt, wie einfach er auch war, nicht möglich gewesen wäre. Zwar legten die in eine solche Gemeinschaft Eintretenden meist ein öffentliches Gelübde ab; aber der Wiederaustritt, welcher vielfach stattfand, galt bei den maßgebenden Kirchenlehrern für erlaubt, unter Umständen auch für rathsam[24]).

Der mächtige Zug zum Eintritt in das Mönchs- oder Nonnenleben bildet im 4. und 5. Jahrhundert eine starke und lange Kette von Motiven. Sicherlich wählten, wie Synesius in seinem Dion hervorhebt, diesen Stand Viele aus rein weltlichen Gründen, etwa um ein arbeitsvolles Leben mit einem mehr arbeitslosen zu vertauschen und um Befreiung vom Militairdienste oder anderen Staatslasten zu erlangen; aber die meisten wurden zu dieser Askese durch die Vorstellung von ihrer ganz besonderen Heiligkeit und Verdienstlichkeit getrieben; es ging damals, nachdem die Verfolgungen aufgehört hatten, gleichsam als deren Ersatz, ein starker innerlicher Drang nach Weltentsagung, Bußübung, Gebet durch die christliche Welt; man wollte der bösen Welt entfliehen und sich von ihr unbefleckt erhalten. Von den Volksmassen wurden diese Heiligen hoch verehrt, bewundert, angestaunt, beschenkt, von sehr vielen und zwar den bedeutendsten Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts ihre asketische Uebung, ihr ganzes Leben als christliche oder göttliche φιλοσοφία, als ἀγγελικὴ διαγωγή, als ὁ τῶν ἀγγέλων βίος laut gepriesen. Man fand mehr und mehr in dem alten Testamente Aufforderungen und Typen zu diesem Gott ganz besonders wohlgefälligen Stande, namentlich an Elias; man stellte das Urchristenthum als Mönchswesen dar; man sah in den Therapeuten gute Christen. Besonders Gregorius von Nazianz, Basilius der Große, Athanasius, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus wirkten, oft mit superstitiöser Ueberschwänglichkeit, in dieser Richtung, am meisten wol Hieronymus. Dieser Begünstigung schlossen sich viele Kaiser an, einige unter ihnen in übertriebener, fast lächerlicher Devotion, wie Justinianus I., welcher mehre dahin zielende Gesetze gab[25]). Unter Anderem erlaubte er zum Zweck des Eintritts in das Mönchs- und Nonnenleben die Trennung der Ehe und den Sklaven, ihre Herren zu verlassen. Doch suchte er andererseits das Umherschweifen der Cönobiten zu hemmen[26]), wie schon Kaiser Valens (gest. 378), freilich ohne dauernden Erfolg, dem Zudrange zu diesem Stande Schranken zu setzen bestrebt gewesen war[27]). Die Menschen drängten sich zu der göttlichen Philosophie so scharenweise, daß „Städte einsam und Wüsten bevölkert" wurden und immer neue Gestaltungen oder Regeln auftauchten. Noch im 5. Jahrhundert lebten viele Mönche mitten unter ihren Nebenmenschen und mit ihnen im täglichen Verkehr, namentlich die Rhemoboth oder Sarabaitae, welche jedoch eben darum keine große Verehrung genossen. Von den Cönobiten zeichneten sich seit demselben Jahrhundert die ἀκοίμητοι (Schlaflose) aus, für welche 460 ein gewisser Studius zu Constantinopel ein bald sehr stark gesuchtes Kloster, Studium, gründete, woher dessen Insassen Studitae genannt wurden[28]). Auch an anderen Orten wuchs die Zahl der Mönche — höchst selten die der Nonnen — ins Ungeheure, besonders in Aegypten, wo bereits Pachomius in seinem oben erwähnten Kloster über 1300 commandirte, während im Ganzen 7000 unter seiner Oberaufsicht standen[29]). In einem Kloster von Thebais hausten deren an 5000[30]); in Nitrien (Aegypten) war bald nach der Entstehung der dortigen Klöster deren Zahl bis auf 50 herangewachsen[31]).

Das extensive und intensive Uebermaß führte indessen nothwendiger Weise auch verderbliche Folgen herbei. Viele Mönche streiften, meist in großen Scharen, oft in Nichtsthun und Zeitverschwendung auf Kosten anderer Leute umher, wie z. B. Sozomenus[32]) von Mesopotamien erzählt. Ebenda stiftete bereits um 340 ein gewisser Adius, angeblich wegen der großen Sittenverderbniß der verweltlichten Kirche, eine von dieser getrennte Gemeinschaft, in welcher ein grobsinnlicher An-

23) *Hieronymus*, Vita Hilarionis. 24) *Epiphanius*, Haeres. 61. *Hieronymus*, Ep. 97 ad Demetriadem. *Augustinus*, De bono viduitatis c. 10. Concilium Chalcedon. can. 16.

25) Besonders Cod. Justin. I, 3, 53 vom Jahre 532. 26) Novella 5 de monachis vom Jahre 535. 27) Cod. Theodos. XII, 1, 63. 28) *Nicephorus*, Hist. Eccl. XV, 23. *J. J. Müller*, Studium coenobitarum Constantinopolitanum ex monumentis Byzantinis illustratum. Leipzig 1721. 29) *Sozomenus*, Hist. Eccl. III, 14. 30) *Cassianus*, De institutis coenobiorum IV, 1. 31) *Sozomenus*, Hist. Eccl. VI, 31. 32) Ebenda VI, 33.

thropomorphismus gelehrt wurde [33]), wie denn die meisten Mönche gegenüber der wissenschaftlichen und idealen Auffassung des Christenthums eine vulgaire, niedrige, sinnliche repräsentirten. Verbunden mit selbstgefälliger, bornirter Werkheiligkeit, erzeugte diese unwissende, rohe, dogmatische Stimmung vielfach einen schlimmen fanatischen, verdammungssüchtigen, anmaßenden Hochmuth gegen Andersdenkende, sodaß hiergegen selbst Hieronymus eiferte [34]). Unter dem frömmelnden Kaiser Theodosius I. und seiner Connivenz, freilich auch mit Excessen, welche er nicht billigen konnte, wurden in Verbindung mit anderen christlichen Pöbelmassen ganze Mönchsscharen mit Schwertern, Spießen, Knüppeln und anderen Waffen gegen das Heidenthum losgelassen, dessen Bekenner sie mishandelten oder todtschlugen, dessen herrliche Tempelbauten sie in wildem Vandalismus zur Ehre Gottes vernichteten. Wie sie in dieser Mission, mit schwarzen Kleidern angethan, im Lande umherziehen, schildert sie z. B. Eunapius in der Vita Aedesii. In ähnlicher Weise richteten sie ihre brutale Gewalt nicht selten gegen diejenigen Christen, welche von ihren unwissenden Theologie für Ketzer gehalten wurden, wobei sie wiederholt mehren Bischöfen und anderen kirchlichen Parteiführern als Werkzeuge dienten. So wurden sie z. B. durch Basilius, den sogenannten Großen, welcher im Uebrigen sich durch zweckmäßige Einrichtungen und gut gemeinte Vorschriften um das Mönchswesen verdient gemacht hat, dazu benutzt, von den Ansiedelungen aus, welche er ihnen bei Neocäsarea gab, den Arianismus mit sehr handgreiflichen, im Uebrigen mit oft sehr verschrobenen theologischen Gründen zu bekämpfen [35]) und so das Christenthum dogmatisch in Widersprüche, Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten hineinzutreiben, an welchen es, Dank den „großen" Kirchenlehrern, zu seinem großen Schaden noch jetzt laborirt. Denselben Misbrauch mit rohen Mönchshaufen zur Bekämpfung ihrer Gegner trieben die herrschsüchtigen Bischöfe Theophilus, Cyrillus und Dioscurus von Alexandria, während wir in der Parteiverbindung von Mönchen mit Chrysostomus andererseits ein Beispiel haben, in welchem einmal die Wissenschaftlichkeit (Origenes) gegen ihre Feinde vertheidigt ward. Oft mischten sich die Mönche mit ihrer rohen Gewaltthätigkeit in den gesetzlichen Gang der Staats-, Provinzial- und Gemeindeverwaltung unter Misachtung der bestehenden Gesetze; in Antiochia traten sie für die strafwürdigen und zum Tode verurtheilten Aufrührer ein, um sie von der Strafe zu befreien [36]); dieses Auftreten [37]) war um so widerlicher, als sich unter den Mönchen nebst den rohen und aller Gelehrsamkeit baaren Gesellen auch viele Verbrecher fanden, welche durch den Eintritt in die Gesellschaft der φιλόσοφοι dem Galgen entlaufen waren.

Eben solche Schattenbilder zeigt die nach Innen gekehrte Seite des Mönchslebens, dessen psychologischer Zustand immer mehr ins Extrem umschlug. Indem man die Contemplation, die Selbstpeinigung, die phantastischen Vorstellungen steigerte, sah man trügerische Gestalten; indem man gegen die Sinnen- und die Weltlust kämpfte, glaubte man mit leibhaften Dämonen, mit wirklichen Teufeln, mit nackten Weibern zu kämpfen; indem man Unnatürliches zu verrichten suchte, glaubte man allerhand närrische und andere Wunder zu verrichten, welche sich unter der Brille der stupiden Bewunderung ungebildeter Volksmassen ins Ungeheuerliche vergrößerten und vermehrten [38]). Oder die übertriebene Selbstqual wirkte, wie Hieronymus gesteht [39]), das Gegentheil dessen, was erreicht werden sollte: Hochmuth, Verzweiflung, innere Zerrissenheit, Wahnsinn und Selbstmord [40]). Wenn nicht selten einerseits an die Stelle der ehelichen Gemeinschaft das unnatürliche Laster der Onanie, der Päderastie, der Sodomiterei trat, so wurde andererseits die geheiligte Ehe durch den fanatisch überspannten Mönchsgeist immer tiefer herabgesetzt. Zwar gab es vielleicht noch im 5. Jahrhundert einzelne verheirathete Mönche, aber ihre Ehe ward als ein niederer Grad der christlichen Tugend angesehen, und hatte eine im κοινόβιον lebende Jungfrau eine Ehe geschlossen, so galt dieselbe seit Basilius und nach dem Urtheile dieses mönchischen Theologen für ehebrecherisch und mithin nichtig, eine Ansicht, welcher indessen von einzelnen anderen Kirchenlehrern widersprochen ward [41]). Kurz, die Entwickelung des „heiligen Lebens" führte sehr bald theoretisch wie praktisch zu den Consequenzen der ängstlichen Verkehrtheiten, unter denen die sittlichen die schlimmsten und keineswegs geeignet waren, den längst depravirten Geist des Morgenlandes, im Besonderen des Griechenthums, zu regeneriren, sodaß viele ehrliche Christen ihre Klagen über den Verfall des Mönchthums laut aussprachen, wie Johannes Moschus in seinem Λειμών. man erwartete jetzt τὰς ἀκολουθίας καὶ τὸ βαλάντιον statt der früheren ἐγκράτεια und der ἀκτημοσύνη.

Es trat daher, nachdem das Mönchswesen sich schnell von der Einsiedelei zum gemeinsamen Klosterwesen entwickelt hatte, sehr bald wieder der umgekehrte Proceß ein. Viele zogen sich aus dem κοινόβιον in die Einsamkeit zurück, um hier in der ausgesuchtesten, singulärsten, raffinirtesten, Aufsehen — mit oder ohne Absicht — erregenden Weise durch übernommene Selbstpeinigung und andere Askese die höchste Stufe zu erreichen; sie wurden wieder ἀναχωρηταί, Eremiten, Sonderlinge von Mönchsheiligen, wobei sie entweder, zum Theil fast in thierischen Verwilderung, ganz für sich lebten oder auch in gewisser Verbindung mit

33) *Epiphanius*, Haer. 70. Derselbe Gewährsmann erwähnt ebenda 80 eine um 360 entstandene Sekte, die der Messalianer (מְצַלִּין) oder *Εὐχῖται*, eine fanatische Mönchsgesellschaft, welche im Umherschweifen bettelte, das ununterbrochene Gebet allein für sündentilgend hielt, den kirchlichen Gottesdienst verachtete und ganz abgeschmackte theologische Vorstellungen hegte — wahrscheinlich die Audianer in c. 70. 34) Ep. 15 ad Marcum; Ep. 95 ad Rusticum. 35) *Gregorius von Nazianz*, Orat. XX, in laudem Basilii p. 358. 36) *Chrysostomus*, Orat. 17 u. 18, ad populum Antiochenum. 37) Eunapius nennt es einen βίος συώδης (ein Schweineleben).

38) *Hieronymus*, Epist. 59 ad Rusticum. 39) Ep. 18 ad Eustochium. 40) Nilus (ein Mönch um 440), Lib. II. Ep. 140; Lib. III. Ep. 224. Vergl. *Hieronymus*, Epist. 95 u. 97, beide ad Rusticum. 41) *Epiphanius*, Haeres. 61, 7.

einem benachbarten Kloster standen. Aber immer noch hatte die Volksmasse für diese närrischen Käuze, welche immer neue Selbstquälereien erfanden, eine große, zuweilen stupide Bewunderung [42]). Unter derjenigen Gattung von Mönchen, welche in ihrer Askese zum Theil bis zur Selbstverstümmelung fortschritten und den Namen der *Βόσκοι* führten, ragt besonders Paulus der Einfältige hervor, welchen Hase sehr treffend einen Til Eulenspiegel nennt [43]). Das Erstaunlichste und Außerordentlichste in dieser Art von Heiligkeit leistete, sei es in bewußter oder unbewußter Nachahmung der ehemaligen heidnischen *Φαλλοβατεῖς* bei einem Tempel zu Hierapolis in Syrien [44]), Symeon der Stylite. Er verließ als Knabe seine Heerde, ging in ein Kloster und war hier einige Male nahe daran, sich aus Buß- und Heiligungsgedanken selbst das Leben zu nehmen, als er sich 422 bei Antiochia als Mittler zwischen Himmel und Erde auf eine Säule stellte, von welcher herab er länger als ein Menschenalter hindurch der zu ihm strömenden Menge Buße predigte und von welcher er zuletzt zur Erfüllung der nothwendigsten Naturbedürfnisse ganz steif, selbst zur Säule oder zur Statue auf ihr geworden, herabgehoben wurde. Indessen übte er durch sein Ansehen auch einen wohlthätigen Einfluß, indem er den rohen Wüstenstämmen das Evangelium verkündigte und für sie schiedsrichterliche Aussprüche that; ein Kaiser nahm von ihm Rathschläge an und ließ sich von ihm Gesetze abnöthigen. Sein Beispiel fand im Orient Nachahmer bis ins 12. Jahrhundert, aber nicht mit demselben großartigen Einflusse auf ihre Zeit. Das meiste Aufsehen nach Symeon machte unter den Kaisern Basiliscus und Zeno der Säulenheilige Daniel bei Constantinopel.

Im Abendlande fand das morgenländische Mönchswesen, als man davon hörte und Einführungsversuche machte, sehr viel Widerstand und wurde stark verspottet; aber bald gewann es auch hier, wenngleich Anfangs nur im Einzelnen und unter großen Schwierigkeiten, seinen Eingang, namentlich durch den aus dem Morgenlande vertriebenen Athanasius. Mit Eifer nahmen sich der neuen Institution in Italien auch Ambrosius und Hieronymus an und am Ende des 4. Jahrhunderts gab es in Rom mehre Mönchsgemeinden. In Gallien waren hauptsächlich der Bischof Martinus von Turonum (Tours), welcher 400 starb, und Cassianus aus Aegypten, welcher in Massilia nach 410 Klöster stiftete, Förderer des neuen Lebens, welches von hier bald nach Irland, England und Teutschland verpflanzt ward. Auf dem westafrikanischen Boden wurde es hauptsächlich durch die einflußreiche Autorität des Augustinus gegen den anfänglich sehr starken Widerstand der öffentlichen Meinung, welche darin eine verwerfliche Schwärmerei erblickte, in Schutz genommen und verbreitet. Indessen erfuhr das Mönchsthum im Occident eine bedeutende Umwandlung; während die orientalischen Heiligen sich bald von den nützlichen praktischen und literarischen Beschäftigungen, welche letztere ihnen freilich nie sehr am Herzen gelegen hatten, fast ausschließlich zu contemplativ-asketischen Gewohnheiten wendeten, waren die abendländischen, vielfach schon des Klima's wegen, auf eine andere, mehr praktische Richtung angewiesen, und als ein Sonderling bei Trier dem Symeon von Antiochia nachahmen wollte, schritten die dortigen Bischöfe mit Verboten ein. Man pflegte im Occident nicht eine so strenge und überspannte Askese; man gab sich mehr gemeinnützigen Arbeiten hin, sei es für die Kirche in der Theilnahme an Seelsorge, Predigt u. s. w., sei es für das sociale Leben überhaupt in der Förderung der Volksbildung, der Gewerbe, des Ackerbaues u. s. w. Namentlich wurde im Abendlande die Weise der geschlossenen Mönchsgemeinden, der reclausi (*κατειργμένοι*), nach- und weiter ausgebildet. Während das Morgenland seine Heiligen schnell in Nichtsthun, leere Contemplation, unpraktische und excentrische Askese verfallen sah, brachte es das Abendland zu der heilsamen Reform des Benedictus von Nursia, welcher 529 das berühmte Benedictinerkloster von Monte Cassino gründete, wo die Mönche sich mit zweckmäßigen praktischen und später wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigten. Erst dadurch entstand das eigentliche geordnete gemeinsame Mönchs- und Nonnenleben, indem mehre Gemeinden einer und derselben bestimmten Regel folgten, eine Reform, welche von dem Morgenlande nicht angenommen wurde.

Literatur. 1) Im Allgemeinen. *Socrates*, Hist. Eccles. IV, 23 u. 24. *Sozomenus*, Hist. Eccl. I, 12—14; III, 14; VI, 28—34. *Palladius* (ebenfalls ein Grieche, welcher, Bischof von Hellenopolis, dann von Aspona, um 420 starb und griechisch schrieb), Historia Lausiaca. *Theodoretus*, *Φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία* (Historia religiosa), c. 26 über die Einsiedler. *Johannes Moschus* (ebenfalls ein Grieche, welcher um 630 griechisch schrieb), *Λειμών* (lateinisch: Pratum spirituale), im griechischen Original lückenhaft edirt von Fronto Ducäus in: Auctarium bibliothecae patrum. T. II. p. 1057 seq. Die Lücken sind ergänzt in des Cotelerius Monumenta ecclesiae graecae. T. II. p. 341 seq. (Lateiner) *Rufinus*, Vitae patrum, herausgegeben von Rosweide. Antwerpen 1615, dann 1628. Hieronymus (selbst Mönch) an mehren Stellen, besonders in der Epistola 18, ad Eustochium. *J. Cassianus* (Mönch), Collationes patrum und De institutis coenobiorum. Seine Opera edirte Alandus Gazäus. Douai 1616. — *G. Major*, Vitae patrum repurgatae, mit einer Vorrede von Luther. Wittenberg 1544. *Hospinian*, De monachis, h. e. de origine et progressu monachatus, libri VI. Zürich 1588, dann 1609, dann Genf 1669. Die Acta Sanctorum 1643 seq., herausgegeben von Bolland und seinen Fortsetzern. *A. D. Alteserra*, Asceticōv sive origines rei monasticae libri X. Paris 1674, neue Ausgabe von C. F. Glück. Halle 1782. *Edm. Martene*, De antiquis monachorum ritibus. Leyden 1690.

42) Beispiele solcher wunderlichen Heiligen nennt *Sozomenus*, Hist. Eccl. VI, 28—34. 43) Die Nachrichten über ihn hat gesammelt *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. T. VII. p. 144 seq. 44) *Lucianus*, De Dea Syria c. 28 u. 29.

J. Bingham, Origines ecclesiasticae, libri VII, 1708—1722. *H. Helyot*, Histoire des ordres monastiques. Paris 1714—1719. (Musson) Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden aus ihren eigenen Geschichtsschreibern. Paris 1751 fg., in teutschem Auszuge von L. G. Crome, mit einer Vorrede von Chr. W. Fr. Walch. Leipzig 1774—1784. J. A. Möhler, Geschichte des Mönchsthums in der Zeit seiner Entstehung, in dessen Gesammelten Schriften. Bd. 2. S. 165 fg. *G. Mangold*, De monachatus origine et causis. Marburg 1852. — 2) Ueber den Styliten Symeon und andere Säulensteher. Das Leben des Symeon von seinem Schüler Antonius in den Acta Sanctorum, 5. Januar. T. I. p. 261 seq., desgleichen von seinem Zeitgenossen Cosmas, bei Assemani in den Acta martyrum. P. II. p. 268 seq.; dazu *Euagrius*, Hist. Eccl. I, 13. *U. G. Siber*, De sanctis columnaribus. Leipzig 1714. *J. Krebs*, De stylitis. Leipzig 1753. F. Uhlemann, Symeon der erste Säulenheilige und sein Einfluß auf die Verbreitung des Christenthums im Orient, in der Zeitschrift für histor. Theol. 1845. Heft 3 u. 4.

§. 82. Das Kirchenvermögen.

Seit Constantin I. mehrte sich das kirchliche Vermögen an Kirchengebäuden und deren Zubehör, an Wohnungen für die Geistlichen, an Acker- und anderem Grundbesitz, an Nutznießungen, baarem Geld u. s. f. in einer früher unerhörten Weise; der genannte Kaiser und seine Nachfolger schenkten wiederholt den christlichen Kirchen, Anstalten, Geistlichen Geldsummen und Grundbesitz, namentlich von ehemaligen heidnischen Tempelländereien mit den darauf haftenden Einkünften. Die von den Bischöfen und anderen Klerikern an das Volk gerichteten Aufforderungen und Mahnungen, nach dem Vorbilde des alten Testamentes der Kirche Zehnten und Erstlinge zu geben, hatten auch in dieser Periode noch wenig Erfolg [45]; desto reichlicher flossen aus dem Glauben an ihre Verdienstlichkeit zur Erwerbung des Himmels oder zur Büßung einer Schuld die Vermächtnisse lebender und sterbender Laien, besonders nachdem Constantin I. 321 durch ein Gesetz die Erlaubniß für solche letztwillige und andere Verfügungen zu Gunsten der Kirche gegeben hatte [46], und bald war es eine Art von Zwang von Seiten der öffentlichen religiösen Volksmeinung, daß Sterbende der Kirche wenigstens einen Theil ihrer Verlassenschaft schenkten. Als dies aber mehr und mehr zu Erbschleichereien von Seiten der Geistlichen führte, sah sich Kaiser Valentinian 370 genöthigt, durch ein besonderes Gesetz dagegen aufzutreten [47], eine Maßregel, welche von Hieronymus zwar beklagt, aber auch gebilligt ward, weil er jene unlauteren Machinationen als Thatsachen zugab [48]. Jede Kirche war Intestaterbin ihrer Kleriker, wovon wol nur dann eine Ausnahme gemacht wurde, wenn diese eine Familie hinterließen. Hatte dieser wachsende Reichthum der Kirche, namentlich für die späteren Zeiten, seine vielen demoralisirenden Folgen, indem er bei dem Klerus Ueppigkeit, Stolz und andere Untugenden erzeugte, so war es doch auch nach vielen Seiten von wohlthätigem Einflusse; denn er setzte die Kirche in den Stand, für Arme, Verfolgte, Gefangene materiell zu sorgen, die Anstalten der helfenden Liebe reichlicher auszustatten und überhaupt bei der damaligen gewaltigen Krisis der socialen Verhältnisse helfend und heilend einzugreifen [49]. Auch darf nicht vergessen werden, daß die Kirche sich durch ihre materiellen Mittel vielfach vom Staate und vom Volke unabhängig stellte. — Die Verwaltung und Verwendung des Kirchengutes stand in jedem Sprengel unter der Oberleitung und Verfügung des Bischofs, welcher seine Dispositionen nach bestimmten Regeln durch einen Hausmeister (οἰκόνομος) ausführen ließ. Wurde baares Geld eingenommen oder blieb solches übrig, so legte man es mit Vorliebe im Kaufe von Grundbesitz an, welcher nach seinem Uebergange an die Kirche je nach der wechselnden Gunst der Kaiser oder deren Geldbedürftigkeit für Staats- oder Communalzwecke mehr oder weniger besteuert, wol auch von Steuern gänzlich eximirt wurde; von außerordentlichen Lasten, resp. ungewöhnlich lästigen Servituten blieb derselbe frei [50].

Literatur. *Jeromea Costa* (Richard Simon), Histoire de l'origine et du progrès des revenues ecclésiastiques. Frankfurt a. M. 1687. *Thomassini*, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia. Lucca 1728 in 3 Bänden.

§. 83. Die Kirchengebäude und deren Ausschmückung. Die plastische christliche Kunst.

Wenn man vor Constantin I. fast nur die Kirche von Nicomedien als ein nennenswerth schönes christliches gottesdienstliches Gebäude kennt, so entstanden deren mehre seit dem Regierungsantritte des genannten Kaisers, meist durch seine persönliche Veranlassung und auf seine Kosten erbaut, und wurden durch ihn vorzugsweise aus dem Grundeigenthum der betreffenden Communen, resp. aus ehemaligem heidnischen Tempeleigenthum dotirt. So entstanden zu seiner Zeit 326—335 die Kirchen über dem heiligen Grabe zu Jerusalem [50a], auf dem Oelberge, in Bethlehem — diese beiden unter der besonderen Fürsorge seiner Mutter Helena —, in Nicomedien, wo die in der Diocletianischen Verfolgung niedergebrannte hergestellt wurde, in Antiochia, in Heliopolis, in Mamre, mehre in seiner neuen Residenz Constantinopel, wo sich besonders die Apostelkirche als Kathedrale auszeichnete [51]. Es läßt sich mit Recht annehmen, daß eine neue Kirch-

45) *Bingham*, Origines ecclesiasticae V, 5. 46) Lex IV. im Codex Theodos., de episcopis (XVI, 2). 47) Cod. Theod. XVI, 2, 20. 48) Epist. 34 (nach anderer Zählung Epist. 2) ad Nepotianum.

49) Lex VI. im Cod. Theod., de episcopis (XVI, 2). 50) Lex I. im Cod. Theod., de annona (XI, 1); Lex XV, XVIII, XXI seq. ebenda, de extraordinariis (XI, 16); Lex VI seq. XV., XVI. ebenda, de episcopis. 50a) *Eusebius*, Vita Constantini III, 25—40. 51) Vergl. seine Lebensbeschreibung von Eusebius. *J. Ciampinus*, De sacris aedificiis a Constantino M. exstructis. Rom 1693.

Bauperiode unter Theodosius I. eintrat; vom Kaiser Justinianus I. weiß man positiv, daß er mehre prächtige Kirchen schuf [52]). Als Localität dieser Bauten wählte man am liebsten das Grab eines Märtyrers.

Als Grundform und Vorbild diente im Abendlande, zum Theil auch im Morgenlande, die — hier und da in eine Kirche verwandelte — römische Gerichtshalle, die basilica, d. h. ein im Grundriß längliches Viereck mit 2 oder 4 Säulenreihen, die Mittelhalle über die 2 Seitenhallen erhaben, im Abschlusse oder am hinteren Ende, dem Haupteingange gegenüber mit einer halbkreisrunden Apsis (ἀψίς, sanctuarium). Auf den unteren Säulen, welche die Mittelhalle nach den 2 Langseiten einschlossen, ruhte entweder unmittelbar das Gebälk, oder sie waren durch eine horizontale Schicht (Gesims) verbunden, und auf dieser stand eine neue Reihe von Säulen. Je nachdem die Mittel dazu vorhanden waren, trugen Säulen, Gebälk u. s. w. mehr oder weniger Vergoldungen oder andere Farben. Indem das Dach der Mittelhalle meist sehr flach auflag, befand sich in der Regel vor dem Hauptportal ein viereckiger Vorhof (παράδεισος, αἴθριον, αὐλή, atrium), ein mit Säulen umgebener Platz, welcher Gräber mit ihren Monumenten, in der Mitte einen Wasserbehälter (κρήνη, cantharus) in sich schloß [53]), den letzteren zum Zweck der Händewaschung vor dem Eintritt in das Gotteshaus. In diesem war zu der Zeit, wo es noch viele Katechumenen und Büßende gab, durch eine hohe Querwand von dem ναος oder der navis der πρόναος oder νάρθηξ oder die ferula abgeschieden und diente jenen zum Aufenthalt während des Gottesdienstes. Aus dieser Vorhalle führten die πύλαι ὡραῖοι [54]) in den ναός, wo der ἄμβων oder das pulpitum, der Predigtstuhl, sich befand. Nach Anderen hieß die Vorhalle der Katechumenen und Büßenden ναὸς und die Halle (das eigentliche Schiff) der dem vollen Gottesdienste beiwohnenden Gemeinde der νάρθηξ. Zwischen dem ναὸς oder νάρθηξ und der hinteren, meist etwas erhöhten Halle der Apsis (dem βῆμα [55]) oder sacrarium oder sanctuarium), wo der Hauptaltar stand und hinter diesem die Geistlichen, in deren Mitte der Bischof, ihre Sitze hatten, während vor dem Altar auf einer Erhöhung (Chor) die Sänger Platz nahmen, befanden sich die Schranken (κιγκλίδες, cancelli) und über diesen ein Vorhang, welcher später vielfach verschwand. Nach anderen Darstellungen hat man hier, zur Seite des Altars, oder über den Schranken, auch die Kanzel (ἄμβων, pulpitum, Predigtstuhl) zu suchen. Statt einer Kanzel gab es zuweilen auch zwei. Neben den großen Kirchen standen oft, zu verschiedenem Gebrauche, kleinere Gebäude, welche meist die Rotundenform der kleinen heidnischen Tempel, oft mit einem Säulenkranze im Innern und einer Säulenreihe an der äußeren Giebelseite, hatten, wie Kapellen und namentlich die Taufkapelle (βαπτιστήριον) mit dem Taufbrunnen (κολυμβήθρα, piscina, fons), und zwar innerhalb der oben genannten Vorhalle, wo sich auch die Gräber, das Waschbecken u. s. w. befanden. — Je mehr das Kreuz als christliches Hauptsymbol in Aufnahme kam, desto mehr fing man, bereits im 3. Jahrhundert, an die Basiliken der Art in die Grundform des Kreuzes umzubauen, daß im Hauptende die Apsis oder das sanctuarium lag, wie bei der um 386 in Rom errichteten Paulskirche. Man wählte dazu entweder das lateinische, einfache oder das griechische, doppelte Kreuz, wobei das Fußende nicht länger als das Hauptende war, und über den Kreuzungspunkt (oder die Kreuzungspunkte) schon damals zuweilen eine Kuppel, Anfangs in Halbkreisform, gestellt wurde, wie bei der 538 nach dem Brande der älteren durch Justinian errichteten neueren Sophienkirche in Constantinopel. Die Werkstücke, Säulen und anderen Bedarf entnahm man oft heidnischen Heiligthümern. Wie viele heidnische Tempel, so hatten auch mehre christliche Kirchen, Anfangs nur conventionell, später durch eine vom Kaiser Theodosius II. näher präcisirende und bestätigende Verordnung vom Jahre 431 auch in gesetzlicher Weise, ein Asylrecht für Verbrecher, welche dahin flohen, freilich vielfach zum großen Schaden einer geordneten und wirksamen Rechtspflege. Zur Zeit des Chrysostomus ereignete es sich, daß ein mächtiger kaiserlicher Minister, welcher dieses Recht hätte aufheben wollen, selbst in einer christlichen Kirche Schutz suchte und fand [56]).

Zwar herrschte im Anfange des 4. Jahrhunderts noch immer fast allgemein eine Abneigung gegen jede bildliche Darstellung in oder an Kirchen und anderen heiligen Localitäten oder Geräthen, weil der Abscheu vor dem heidnischen götzendienerischen Misbrauche noch sehr stark war [57]); indessen begann man doch schon damals die Mosaiken, besonders in der Apsis der Kirchen, zum Theil in Bilder umzuwandeln, oder solche auf dem Goldgrunde, welchen man gewöhnlich wählte, anzubringen. Die ersten Gemälde entnahm man der biblischen und der Märtyrergeschichte, und die ersten Beispiele derselben in der griechischen Kirche finden sich bei Gregor von Nyssa [58]), in der lateinischen bei dem Bischofe Paulinus von Nola (409—431) erwähnt, welcher letztere zugleich andeutet, daß damals auch schon noch Lebende in den Kirchen abgebildet wurden [59]). Während man sich damals wol noch allgemein scheute, Gott Vater im Bilde darzustellen, da derselbe nur im Sohne sichtbar sei [60]), erging man sich schon frühzeitig in den Versuchen, den letzteren in verschiedener Weise und mit verschiedenen Symbolen,

52) Procopius von Cäsarea, De aedificiis Justiniani, in 6 Büchern. 53) *Eusebius*, Hist. Eccl. X, 4. 54) Nach Apostelgesch. 3, 2. 10. 55) Das βῆμα ist eigentlich der erhöhte Fußboden.

56) Cod. Theod. IX, 45, 4 (de his, qui ad ecclesiam confugiunt). Vergl. *Socrates*, Hist. Eccl. VI, 5; *Sozomenus*, Hist. Eccl. VIII, 7. 57) In diesem Sinne spricht sich z. B. Eusebius von Cäsarea in seiner Epist. ad Constantiam aus; desgleichen Epiphanius in seiner Epist. ad Joannem Hierosolymitanum, in der Uebersetzung bei Hieronymus, in den Opera des Epiph. T. II. p. 317. 58) Oratio de laudibus Theodori martyris c. 2, in d. Opp. T. II. p. 1011; auch Oratio de deitate filii et spir. s., in d. Opp. 908. 59) Natalis Felicis carmina 9 u. 10, auch Epist. 32. 60) Grüneisen, Ueber bildliche Darstellungen der Gottheit. Stuttgart 1828.

namentlich mit der Glorie, theils als Lamm, theils als Hirt u. s. w., abzubilden, gewöhnlich als eine ernste, düstre, und schöne Gestalt in der Mitte seiner Apostel, wie denn damals und noch viele Jahrhunderte hindurch nicht blos die byzantinische, sondern die ganze christliche zeichnende, malende wie plastische Kunst im Gegensatze zu der sein vollendeten altgriechischen sich in sehr unbeholfenen, steifen Figuren, in sehr mageren, unästhetischen Motiven bewegte. Maria mit dem Christuskinde findet sich zahlreich nach dem Nestorianischen Streite; aber auch heidnische Symbole stehen neben christlichen, namentlich auf den Sarkophagen jener Zeit [61]). Noch wehrte man sich entschieden gegen den Verdacht, als sollten die Bilder selbst — Statuen und andere erhabene Arbeit wurden aus den Kirchen noch fern gehalten — verehrt oder gar angebetet werden; sie seien, sagte man, ein Mittel der lebendigen Anschauung und Belehrung, gleichsam das Bilderbuch des Volkes, welches nicht lesen könne; indessen begann bereits im 5. Jahrhundert das Volk die Bilder selbst anzubeten und mit ihnen abergläubischen Misbrauch zu treiben, worüber namentlich Augustinus klagt. Selbst noch Gregorius der Große verwarf die Bilderverehrung und Bilderanbetung; aber diese hatte bereits im 5. Jahrhundert stark um sich gegriffen und nahm während des 6. und 7., besonders im Abendlande, außerordentlich zu. Beweis dafür ist unter Anderem ein Fragment der Schrift: **Apologia pro Christianis adv. Judaeos** (griechisch) in den Acten des nicänischen Concils vom Jahre 787 (bei Mansi XIII, 43 fg.) von dem Bischofe Leontius von Neapolis auf Cypern (gest. um 620), worin dieser Schriftsteller die *προσκύνησις* vertheidigt und bereits von *αἱμάτων ῥύσεως ἐξ εἰκόνων* spricht.

Als bedeutsamstes und allgemeinstes christliches Symbol tritt in dieser Zeit das Kreuz auf, besonders seitdem sein Zeichen dem Constantinus bei seinem Zuge gegen Maxentius erschienen [62]) und das wirkliche Marterwerkzeug Christi 326 durch seine Mutter Helena wieder aufgefunden worden sein sollte. Eusebius erzählt [63]) die Aufräumung des Grabes sehr umständlich, erwähnt aber von dem Kreuze kein Wort. Die Auffindung desselben findet sich, soviel man weiß, zuerst bei Cyrillus von Jerusalem [64]), aber in einem Briefe, welcher höchst wahrscheinlich unecht ist. Wie es auch mit dieser Wiederfindung, welche vorzugsweise von lateinischen Schriftstellern erzählt und gepriesen wird, bestellt sein mag: kurz, schon im 4. Jahrhundert hat das Kreuz als Sinnbild eine sehr allgemeine Bedeutung; bald fing das wirkliche von Golgatha an Wunder zu wirken, die sich in der Folge auch an solchen zeigten, welche man fälschlich nachmachte, oder an den Splittern, welche man so massenhaft von dem angeblich echten ablöste, daß man aus ihnen viele Kreuze machen konnte. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn wir bereits in dieser Periode Kreuze, wol auch schon Kruzifixe, auf den Altären finden. — Noch Lactantius [65]) hatte die Heiden verspottet, daß sie in ihren Tempeln bei hellem Tage Lichter anzündeten, aber schon fingen Christen an diese Sitte in ihren Gottesdiensten nachzuahmen, und der Weihrauch, welchen man einst den Göttern und Kaisern in den heidnischen Tempeln angezündet hatte, ließ jetzt in christlichen Kirchen seine Wolken steigen.

Literatur. Die allgemeinen Kunstsammelwerke, namentlich von d'Agincourt, Sammlung von Denkmälern der Architektur, Skulptur und Malerei vom 4. bis zum 16. Jahrhundert, in 3335 Abbildungen auf 328 Tafeln. 1. Aufl. 1819—1820, teutsche Ausgabe, revidirt durch Quast. Berlin 1840; dann Frankfurt a. M. 1845—1846. — Die Werke über die Kunstgeschichte im Allgemeinen, z. B. von Fiorillo 1812; Kugler 1842, 2. Aufl. 1848, 3. Aufl. 1853; Schnaase 1844; Guhl und Caspar 1845; Kinkel 1845; Förster 1851. 1853; im Besonderen K. O. Müller, Handbuch der Archäologie der Kunst. Breslau 1830. — Die allgemeinen Werke über die christliche Kunst, z. B. J. Ch. W. Augusti, Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik. 1. Bd. Leipzig 1844; das in Note 61 erwähnte Werk von Piper und dessen Evangelischer Kalender seit 1850; *Anna Jameson*, **Sacred and legendary art**, 2 Bde. London 1848. — Die Werke über den christlichen Kirchenbau im Besonderen und über die Architektur im Allgemeinen, wie die vielen Beschreibungen der alten Kirchen von Rom, Ravenna, Constantinopel u. s. w.; A. Z. Zestermann, Die antiken und christlichen Basiliken. Leipzig 1847; J. Kreuser, Der christliche Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik, Bildnerei. Bonn 1851; E. Schiller, Entwicklungsgang der Kirchenarchitektur. Braunschweig 1856; W. Lübke, Geschichte der Architektur von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Leipzig 1855, dann 1858; desgleichen die Werke v. Lützow's und Anderer. Dazu die Schriften über die Ausschmückung der christlichen Kirchen, z. B. *Muratori*, **De templorum apud veteres christianos ornatu**, in seinen **Anecdota T. I. p. 178 seq.**; J. G. Müller, Bildliche Darstellungen im Sanctuarium vom 4. bis 14. Jahrhundert. Linz 1835. — Die Werke über die Geschichte der Malerei im Allgemeinen und der christlichen im Besonderen, z. B. F. Kugler, Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin, 2. Ausg. Berlin 1847; *J. Dallaeus*, **De imaginibus**. Leyden; Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825; *Didron*, **Iconographie chrétienne**. Paris 1843; Derselbe, **Manuel d'iconographie chrétienne**. Paris 1845; *L. J. Guénébault*, **Dictionnaire iconographique**. Paris 1845; *J. Crosnier*, **Iconographie chrétienne**. Paris 1848; F. Piper, Ueber den christlichen Bilderkreis 1852; *Louisa Twining*, **Sym-**

61) F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst. Weimar 1847—1851. Bd. 1. S. 38 fg. 62) *Eusebius*, Vita Const. I, 40; II, 6—9; IV, 21; *Sozomenus*, Hist. Eccl. I, 8. 63) Vita Const. III, 25 seq. 64) Epist. ad Constantium vom Jahre 351 bei *Sozomenus*, Hist. Eccl. II, 1. Ueber die vom Ende des 4. Jahrhunderts entstandene Legende von der Kreuzesauffindung vergl. auch *Ambrosius*, Orat. de obitu Theodosii, und Paulinus von Nola, Epist. 31.

65) VI, 2.

bols and emblems of early and mediaeval christian art. London 1852. — Zur Literatur über die Symbole in den altchristlichen Katakomben und über die einzelnen christlichen Bilder vergl. unsern Artikel Glorie in dieser Encyklopädie.

§. 84. Die heiligen Handlungen und Zeiten.

Die früheren Hauptbestandtheile des Gottesdienstes wurden in ihrem Wesen während dieser Periode beibehalten, jedoch in einer nach mehren Seiten hin erweiterten Form. Bei den Lateinern wurde jede Cultusversammlung, welche nicht eine außerordentliche war, mit dem Namen der missa bezeichnet; an dem ersten Abschnitte, welcher aus Psalmodie, Vorlesung und Predigt bestand, durften auch Ungläubige Theil nehmen; hierauf folgte die speciell sogenannte missa der Katechumenen, Pönitenten und Energumenen, welche dann entlassen (missi) wurden, und hieran schloß sich die missa fidelium, welche als der wichtigste Abschnitt das heilige Abendmahl in sich begriff und vorzugsweise die Bezeichnung der missa führte. Die griechische Kirche beobachtete im Ganzen dieselbe Ordnung, aber in ihr nahm die Predigt eine bedeutungsvollere Stellung ein; es wurde mehr und länger als in dem lateinischen Gottesdienste gepredigt; die Predigten waren feiner ausgearbeitet und kunstreicher vorgetragen; aber sie suchten ihre Tugend oft nur zu sehr in den schönen Worten der Rhetorik; man hörte sie vielfach nur der Unterhaltung, des Ohrenkitzels wegen; sie wurden nicht selten wie Theatervorstellungen beklatscht, was indessen, wie man von Augustinus weiß, auch in Afrika der Fall war [66]). Die Reihe der tüchtigen Kirchenredner ist in der griechischen Kirche größer als in der lateinischen, aber sie drängen sich wie die Gregore, Basilius, Chrysostomus fast sämmtlich in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zusammen, während der Glanz der lateinischen Prediger, welche mit Ambrosius und Augustinus anheben, später aufgeht.

Auch das Kirchenlied und der Kirchengesang erfuhren in der orientalischen Kirche früher als in der occidentalischen eine Ausbildung zu höherer Kunstform, wie wir dies in der zweiten Periode namentlich an dem Syrer Bardesanes und an der Einführung der Antiphonie oder des Wechselgesanges in der antiochenischen Kirche gesehen haben, womit der erste wesentliche Schritt über die frühere Einfachheit hinaus gethan ward. Wie Theodoretus berichtet [67]), waren dort dessen erste Urheber die beiden Mönche Flavianus und Diodorus, während Theodorus von Mopsuestia erzählt, daß sie die ersten gewesen seien, welche Antiphonien aus dem Syrischen (des Bardesanes oder Ephrem?) in das Griechische übersetzten, wie denn vorzugsweise Mönche das Verdienst haben, Förderer des Wechselgesanges zu sein. In der lateinischen Kirche hat zuerst besonders Ambrosius durch Uebertragung der antiochenischen Weisen das Lied und den Gesang auf eine höhere Stufe erhoben, und nach ihm gebührt hier besonders dem römischen Bischofe oder Papste Gregor dem Großen das Verdienst der weiter geführten Entwicklung.

Literatur. *Socrates*, Hist. Eccl. VI, 8. *Theodoretus*, Hist. Eccl. II, 19. 24. *M. Gerbert*, De cantu et musica sacra. 2 Bde. Bamberg und Freiburg 1744. *Augusti*, De hymnis Syrorum. Breslau 1814. A. Hahn, Ueber den Gesang in der syrischen Kirche, im Kirchenhistorischen Archiv, 1823. Heft 3. K. Buhl, Der Kirchengesang in der griechischen Kirche, in der Zeitschrift für histor. Theologie 1848. Heft 2. — Die Werke von Winterfeld, Kiesewetter und anderer Historiker der Hymnologie. *H. A. Daniel*, Thesaurus hymnologicus. Halle und Leipzig 1841—1855, in 4 Bdn.

Als die feierlichste und wichtigste aller Cultushandlungen galt selbstverständlich nach wie vor das heilige Abendmahl oder, wie es in der greichischen Kirche meist genannt wurde, die Eucharistie, welche fast bei jedem Gemeindegottesdienste als der wesentlichste Act begangen und in dieser Periode immer mehr als ein mysterium tremendum, als ein nur von Gläubigen zu empfangendes Geheimniß, schon nahezu als das wiederholte Opfer des Leibes Christi, angesehen und behandelt wurde, eine Steigerung in das Supranaturale und Mystische, welche in Verbindung mit entsprechenden liturgischen Formeln mehr in der abendländischen als in der morgenländischen Kirche hervortrat. Ueberhaupt bildete sich jetzt, auch in der griechischen Kirche, wo z. B. Basilius [68]) und Cyrillus von Jerusalem [69]) in dieser Richtung wirkten, analog den heidnischen Mysterien, die disciplina arcana mit starken Schritten aus und unterschied, ihr entsprechend, mehr und mehr zwischen Uneingeweihten und Eingeweihten, obgleich eben wegen der vorausgesetzten magischen Natur diese letzteren im Grunde nicht mehr davon verstanden als die ersteren. Indessen stand das spätere Abendmahlsdogma noch durchaus nicht fest; man sprach zwar von dem Empfange und Genusse des Leibes, des Fleisches und Blutes Christi und wandte darauf bereits die Ausdrücke der *μεταβολή*, des *μεταμορφοῦσθαι* u. s. w. an, allein unverkennbar in einer nur gelegentlichen, poetischen, bildlichen Redeweise, und mit obigen unbestimmten Begriffen, mit ihnen als fast gleichbedeutend gingen nebenher die Ausdrücke und Vorstellungen von *τύπος*, *ἀντίτυπον*, signum, Zeichen. Eine deutliche Lehre von wirklicher, d. h. mystisch-magischer Verwandlung tritt zuerst mit Augustinus auf; ob sie sich schon bei Chrysostomus finde, kann mit guten Gründen bestritten werden [70]). Aber in ziemlicher Allgemeinheit knüpfte sich schon während des 4. Jahrhunderts, noch mehr während des 5., an diese Feier die Vorstellung eines Opfers, jedoch nicht sowol von Seiten Christi, als vielmehr von Seiten der Christen für die Gnade Gottes und Christi, denen der Dank darzubringen sei, und solchen Opfern wurde schon damals nicht undeutlich der Zweck wie der

66) *B. Ferrarius*, De ritu sacrarum ecclesiae veteris concionum. Mailand 1621. 67) Hist. Eccl. II, 19.

68) De spiritu sancto (griechisch) c. 27. 69) In seinen Katechesen. 70) Vergl. die Dogmengeschichten, über Chrysostomus im Besonderen J. C. L. Gieseler, Lehrb. d. K.-G. 1. Bd. 3. Ausg. S. 581 u. 582.

Erfolg zugeschrieben, eine sühnende Kraft für die Sünden zu besitzen, sodaß jetzt die Eucharistie aus einer Gedächtnißhandlung pietätvoller Liebe ein Act des Mirakels zu werden anfing. Hieraus ergeben sich manche andere überspannte und abergläubische Folgen, indem man z. B. von dem Brode etwas mit nach Hause nahm in der Meinung, daß es auch hier übernatürliche Wirkungen thue. Dabei gestaltete sich die Cultusfeier des Abendmahles, welches übrigens principaliter nicht mehr des Abends oder bei Nacht, sondern am Tage gehalten wurde, immer glänzender und reicher; man setzte sie aus mehren Acten zusammen und entwarf für sie erweiterte liturgische Formulare, wie dieselben in dieser Weise auch für andere gottesdienstliche Acte aufgestellt und angewendet wurden. Der Orient nahm besonders die *λειτουργίαι* des Basilius Magnus und des Chrysostomus auf, während für das Abendland in dieser Richtung hauptsächlich Ambrosius, Leo Magnus, Gregorius Magnus und Andere schöpferisch thätig waren. Ueberhaupt wurde der Gottesdienst weit mehr als in der vorhergehenden Periode mit feierlichen Formen, mit mehr Glanz und Pracht, mit ewigen Lampen, Kerzenlicht und Weihrauchgeruch, mit kostbareren Geräthen, mit pompöserer Priesterkleidung, aber auch mit mehr abergläubischen und phantastischen Cerimonien ausgestattet, und zwar bei den Lateinern, wo vor Allen Gregor der Große dafür eine erfinderische Thätigkeit entwickelte, in höherem Grade als bei den Griechen. — Die früher an die Eucharistie angeschlossenen Liebesmahle verschwanden als ursprüngliche Institution oder Sitte in demselben Maße, als jetzt die Christen aus der Minorität zur Majorität wurden, die herzliche Familiarität einer ecclesia pressa und militans dahin schwand, und die Kirchenräume nicht mehr ausgereicht haben würden [71]), um die Menge zu fassen. Chrysostomus [72]) spricht von den Agapen wie von einer abgeschafften Sitte; am Ende des 4. Jahrhunderts hörten sie gänzlich auf [73]); doch erhielten sie sich noch eine Zeit lang als Speisungen der Armen durch die Reichen, wobei es freilich nicht immer erbaulich zuging.

Auch um die Taufe legten sich jetzt mehre Nebenacte, sowie dieselbe andererseits eine geänderte Stellung im socialen Leben einnahm. Während die schon früher eingeführte Salbung nach der Taufe, welche *μύρῳ* oder *χρίσματι* geschah, beibehalten ward, trat nun auch eine *ἐλαίῳ ἁγίῳ* vollzogene Salbung nach der Taufe hinzu [74]). Viele verschoben die Taufe so lange als möglich, um dann auf einmal die Sündenvergebung u. s. w. zu erlangen oder um so lange als möglich von der Verpflichtung zur Kreuzigung des Fleisches frei zu bleiben, eine Sitte, gegen welche mehre Kirchenlehrer eiferten [75]). Doch war es nicht üblich, ganz kleine Kinder zu taufen; Gregor von Nyssa will mit der Kindertaufe bis zum 3. Lebensjahre gewartet wissen; doch ward der Usus, die neugeborenen Kinder zu taufen, bald nach Augustin allgemein eingeführt [76]). Schon Kaiser Justinianus schrieb gesetzlich vor, daß zwischen Täuflingen und Pathen keine Ehe geschlossen werden durfte [77]).

Literatur zu den Liturgien. *Leo Allatius*, De libris ecclesiasticis Graecorum. Paris 1645. *J. Goar*, *Εὐλόγιον* sive rituale Graecorum. Paris 1647, dann Venedig 1730. *E. Renaudot*, Liturgiarum orientalium collectio. 2 Bde. Paris 1716.

Unter den regelmäßig gefeierten heiligen Tagen verdient der Sonntag die erste Erwähnung. War derselbe bereits in den ältesten Zeiten als allgemeine Sitte aufgenommen worden, so verordnete Kaiser Constantin durch Edicte vom Jahre 321 seine Feier als eine gesetzliche Verpflichtung [78]), und zwar mit der näheren Maßgabe, daß an diesem dies solis, dessen heidnische Seite nun mit der christlichen — absichtlich zur Vermittelung zwischen Heiden und Christen oder unabsichtlich? — zusammenfiel, mit Ausnahme der dringenden Feldarbeiten und der Freilassung der Sklaven alle weltlichen Geschäfte ruhen sollten, widrigenfalls polizeiliche Strafen angedroht wurden [79]).

Die übrigen Feiertage wurden, jedoch in beiden Kirchen nicht übereinstimmend, zahlreicher und mit mehr Regelmäßigkeit als früher gehalten. Noch bevor sich eine jährliche Adventsfeier ausbildete, was im 6. Jahrhundert geschah, beging man im Orient am 6. Januar die Epiphanie, und zwar zugleich als Geburtstag und als Tauftag Christi, wie dies bereits in der voraufgehenden Periode geschehen war; aber in Rom kam seit der Mitte des 4. Jahrhunderts als Geburtstag des Herrn der 25. December auf, wie es scheint, in Verbindung mit dem heidnischen Feste des Wintersolstitiums, ein Gebrauch, welcher bereits seit Chrysostomus in die griechische Kirche seiner Umgebung überging. Man findet diese Geburtsfeier Christi um 380 in Antiochia [80]) und um 431 in Aegypten, bald darauf ganz allgemein in der griechischen Kirche. Dagegen verbreitete sich die Epiphanie als ausschließliches Tauffest Christi aus dem Orient nach dem Occident, wo sich indessen bald auch das Gedächtniß des Besuches der Magier daran knüpfte [81]).

Der in der 2. Periode auftauchende Streit über die Feier des Passa- oder Osterfestes wurde durch die Synode von Nicäa 325 dahin entschieden, daß man die kleinasiatische Sitte, wonach das Fest mit dem jüdischen zusammenfiel, für verwerflich erklärte [82]) und fast alle Kirchen die römische Observanz annahmen. Diejenigen,

71) Concil. Laod. can. 28. 72) Homil. 27 in epist. ad Corinth. (11, 17). 73) *Drescher*, De agapis communibus. Gießen 1824. 74) Constitt. apostt. VII, 41. Cyrillus von Jerusalem, Catechesis myst. II, 3. 4. 75) Z. B. Gregor von Nyssa, Orat. 40.

76) Die zur vorigen Periode angeführte Literatur, namentlich Höfling; dazu *W. Wall*, History of Infant-Baptism. London 1707. 77) Cod. Justin. Lib. V. Tit. IV. Lex 26. 78) Cod. Justin. I. Tit. II. Libb. I. u. II. Tit. VIII. Lib. I. 79) Vergl. hierzu wie zu anderen derartigen staatskirchlichen Einrichtungen *C. W. von Rhoer*, De effectu religionis christ. in jurisprudentiam Romanam. Göttingen 1776. 80) *Chrysostomus*, Homil. 31 de natali Christi festo. 81) *Planck*, Variarum de origine festi nativitatis Christi sententiarum epicrisis. Göttingen 1796. Vergl. *Jablonski*, De origine festi nativitatis Christi. 82) Epistola synodalis Nicaena ad ecclesiam Alexandrinam, bei *Socrates*, Hist. Eccl. I, 9.

miraculöse Dinge bewirkte. Der Misbrauch dieser Art war bereits im 4. Jahrhundert vielfach so schlimm, daß sich Kirchenlehrer wie Gregor von Nyssa.[12]) und selbst der für dergleichen Dinge sonst sehr eingenommene Hieronymus[13]) veranlaßt fanden, dagegen aufzutreten.

§. 85. Der christologische Streit des Arianismus, des Semiarianismus und anderer damit verbundener Parteiungen.

Der äußere Sieg des Christenthums über das Heidenthum durch die Bekehrung des Constantin schaffte immer mehr Raum zu theologischen Streitigkeiten, nachdem der Streit um die äußere Existenz beendigt war, und zwar mußten sich die Streitfragen natürlicher Weise besonders an das specifische Element der Kirche anlegen, sie bezogen sich zumeist auf den Stifter derselben; aber die Lehre Christi von Gott, der Erlösung, Heiligung, Beseligung, Liebe u. s. w. trat dabei immer mehr in den Hintergrund gegen die Menschenlehre über Christus, gegen die Speculationen über das Verhältniß des Erlösers zur Gottheit und zu der Menschheit in ihm selber. Christologische Glaubenszänkereien sind es, welche ohne Gewinn für Moral und Geistesbildung, zum großen inneren und äußeren Schaden, von jetzt ab auf Jahrhunderte hinaus die Hauptmotoren des kirchlichen Fortschrittes und Rückschrittes bilden. Hatte man das Wesen Christi schon in den ersten Zeiten nahe zu dem Wesen Gottes potenzirt, aber Anfangs nicht aus dogmatisch-doctrinellen und polemischen Tendenzgründen, sondern in der dankbaren, doxologischen Stimmung des frommen Gemüthes, so trat jetzt das doctrinaire und dogmatische Moment entschieden in den Vordergrund; man entwickelte die embryonalen Anfänge einer poetisch-mystischen Christologie, wobei es auf logische Gedankenkategorien noch wenig ankam, zu einer Reihe dogmatischer Bestimmungen, welche, von einem logischen oder philosophischen πρῶτον ψεῦδος ausgehend, immer mehr in die logischen Unmöglichkeiten und Widersprüche mit feststehenden Begriffen führen mußte. Es sollte zwar der Gewinn der verständigen Gedankenbestimmungen über die Begriffe dessen, was Mensch, was Gott u. s. w. sei, festgehalten, aber zugleich auch die neue Mythologie bewahrheitet werden, woraus unnatürliche Veränderungen resp. halbe Vermittelungen und andere ungeheuerliche harmonistische Gebilde entstanden und der Nachwelt als ein schlimmes dogmatisches Erbe überliefert wurden; oder man wies auch ohne Weiteres die verständigen, klaren, logischen Thesen als menschliche zurück und decretirte an ihrer Stelle sogenannte Offenbarungen als ewige, seligmachende Wahrheiten. Kurz, die Superstition der Orthodoxie wollte zugleich einen Gott und mehre Götter aufstellen, nämlich Gott den Vater und Gott den Sohn, wobei man bornirter oder heuchlerischer Weise der heidnischen Vielgötterei durch einige billige Worte zu entgehen glaubte, indem man eben einfach leugnete, was man dem Sinne nach setzte. Es mußte natürlich bedenklich erscheinen, diesem allgemeinen Strome, diesem Triebe der dogmatischen Verherrlichung des Erlösers, im Dienste der nüchternen, einfachen, haltbaren Wahrheit entgegenzutreten und zu versuchen, die Theologie von ihren Irrwegen abzubringen; indessen fanden sich doch einige muthige Männer, welche, wenn auch nicht überall mit den richtigen Antithesen, in die Radspeichen des immer bodenloser dahin rollenden Wagens eingriffen, unter ihnen namentlich Arius.

Gebildet durch Lucianus in der verständigen antiochenischen Schule, ein Mann von hoher Bildung und Gelehrsamkeit, mit Beredsamkeit und Dichtergeist begabt, ein strenger Asket, welcher durchaus nichts Widerchristliches vertreten wollte, begriff er die Nothwendigkeit, den Widerspruch zu entfernen, welcher darin lag, daß man Christus neben dem „allein wahren Gott" aus dessen „Gesandten" zu einem Gott gemacht, und zwar zu einem solchen, welcher noch dazu zugleich ein Mensch, ein Gott, welcher von Ewigkeit her aus Gott-Vater gezeugt sein sollte, und wie die nebelhaften widerspruchsvollen Dogmen weiter hießen. Er berief sich, um nicht ohne eine große Auctorität zu sein, auf Origenes, auf diejenigen Aussprüche des berühmten Theologen, wornach Christus als Sohn ein vom Vater geschaffenes Wesen und demselben, wie er Joh. 14, 28 ausdrücklich selbst sagt, untergeordnet ist. Der Sohn, sagt er, sei „οὐκ ἄτρεπτος καὶ οὐκ ἀναλλοίωτος" oder, wie es in seinem Buche Θαλεία heißt: „οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα," also in der Zeit einst vom Vater aus Nichts erschaffen durch seinen Willen, das erste Geschöpf Gottes und dennoch — um der heiligen Schrift und dem Origenes nicht zu widersprechen — selbst Weltschöpfer —, sodaß demnach zwei allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde existiren —, mit den höchsten Gaben ausgerüstet und vermöge derselben zur höchsten Geistesentwicklung erhoben. Man dürfe ihn zwar Gott nennen, aber nicht als wahrhaften Gott anbeten. Arius suchte also einestheils dem Sabellianismus aus dem Wege zu gehen, anderentheils den Monotheismus aufrecht zu erhalten, was er offenbar nicht streng genug, sondern in seinem Vermittelungsbestreben auf Grund der von innern Widersprüchen nicht freien Theologie des Origenes nur halb that. Sein Bischof Alexander in Alexandria, wo er damals Presbyter war, hielt ihm seit 318 andere Thesen des Origenes entgegen, namentlich daß der Logos von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters gezeugt und daher diesem gleichwesentlich sei. Da Arius seine Behauptungen nicht widerrief, so wurde er durch Alexander 321 auf einer Synode zu Alexandria seines Amtes entsetzt und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Fast alle Laien nahmen Partei für Arius, und viele morgenländische Bischöfe traten zu seiner Vertheidigung auf, weil sie eine Bestrafung solcher unschuldigen Lehrmeinungen für ungerechtfertigt und unchristlich hielten, wie Bischof Eusebius von Nicomedien, oder weil sie

12) Epistola περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα. 13) Epist. 18, ad Paulinum. Dazu das Itinerarium Hierosolymitanum vom Jahre 333; *J. H. Heidegger*, De peregrinationibus religiosis. Zürich 1670; Robinson, Palästina II, 208 fg.

urtheilten, solche transcendente Thesen könnten weder aus der Macht des menschlichen Verstandes, noch aus den Urkunden der Offenbarung in der heiligen Schrift entschieden werden, wie dies die Meinung des Bischofs Eusebius von Cäsarea war. Schon vorher, um 320, hatte der christliche Sophist Asterius aus Kappadocien, welcher um 330 starb, mit tüchtigen Waffen des Geistes für Arius gestritten.

Dem Kaiser Constantin war das theologische Gezänk zuwider, und er erblickte von seinem Standpunkte darin nicht blos eine theologisch-kirchliche, sondern auch eine politische Gefahr für die Einheit und Stärke seines Reiches. Daher suchte er zwischen den Streitenden zu vermitteln und schrieb an Alexander wie an Arius einen sehr verständigen Brief [14]), worin er unter Anderem sagte, daß die Controverse etwas ganz Unnützes, höchstens *φυσική τις γυμνασία* sei. Dies half Nichts, und so berief der Kaiser, auch zur Ordnung anderer kirchlicher Angelegenheiten, im Jahre 325 die erste allgemeine Synode nach Nicäa. Es erschienen, meist aus dem Morgenlande über 250 — nach Anderen 318 — Bischöfe, von denen viele gelehrte theologische Beistände mitbrachten, welche aber kein Recht zur Abstimmung hatten. Den Arianisch gesinnten Vätern gegenüber waren die Gegner in einer sehr großen Mehrheit, für welche besonders der junge, geistvolle und beredte Diakon Athanasius aus Alexandria und Bischof Marcellus von Ancyra das Wort führten. Die Majorität entschied sich für Alexander, wenn auch nicht in allen Stücken, und gegen Arius; sie wollte die Gefahr des Sabellianismus und der Zweigötterei vermeiden, welche in den Lehrsätzen des Alexander gefunden wurde, aber noch mehr den Subordinationismus des Arius, und bewegte sich in der allgemeinen Richtung des Triebes, Christo die möglichst größte dogmatische Ehre anzuthun. Der Streit wogte hin und her, bis es den Alexandrinern gelang, den Kaiser und dessen einflußreichen Hofbischof Hosius von Cordova auf ihre Seite zu bringen. Es kam eine Glaubensformel zu Stande, auf welche indessen einzugehen Anfangs auch die Arianer sich bereit erklärten, als sie Anstand nahmen, den Satz, welcher von jetzt ab auf lange Zeit das Schiboleth der theologischen Parteien wurde, der Sohn sei mit dem Vater gleiches Wesens — *ὁμοούσιος τῷ πατρί* — zu unterschreiben. Da der Kaiser Friede und Einheit haben wollte, so stimmten doch noch fast alle bei, welche bisher widerstrebt hatten, indem sie es wol auch für möglich hielten, daß ihre dogmatische Ansicht sich mit der Formel vereinigen ließe. Arius blieb standhaft und darum von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen; er wurde als widerspenstig nach Illyrien in die Verbannung geschickt, wohin ihm bald auch zwei Bischöfe als Gesinnungsgenossen folgen mußten. Drei Monate nach dem Schlusse der Synode traf die Strafe der Exulirung dahin auch den Bischof Eusebius von Nicomedien, weil er das Anathema des Arius nicht unterzeichnen wollte, obgleich er die von der Mehrheit und dem Kaiser sanctionirten Glaubenssätze billigte. Der Kaiser befahl in seiner staatskirchlichen Oberhoheit, deren Machtspruch von jetzt ab in der griechischen Kirche mit wechselnden Ansichten bestimmte, was der rechte, seligmachende Glaube sei, daß alle Schriften des Arius verbrannt und diejenigen des Todes sterben sollten, welche sie nicht ausliefern würden. Die Anhänger des Arius sollten fortan als Feinde der Kirche betrachtet und mit dem Namen der Porphyrianer gebrandmarkt werden. Und solche Strafe ging von einer Theologie aus, welche mit der heiligen Schrift wie mit sich selbst im handgreiflichen Widerspruche war; denn die nicänische Formel beginnt mit einem Gott, indem ihre Anfangsworte lauten: *„πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν,"* und setzt dann zwei Götter, indem sie Christus als einen *„θεὸς ἀληθινός"* bekennt, ein Prädicat, welches Christus selbst ausdrücklich von sich ablehnt und ausschließlich seinem himmlischen Vater vindicirt [15]).

Einige Jahre hindurch blieb es an der Oberfläche ruhig, da der nicänische Glaube der entschiedene Wille des Kaisers war; aber bald besann sich dieser eines Anderen, sei es, daß er die Nutzlosigkeit und Ungerechtigkeit eines durch das weltliche Schwert dictirten Bekenntnisses einsah, sei es, daß er selbst zu einer anderen persönlichen Ueberzeugung gelangte; er setzte sich wieder mit Arius in Verbindung, und dieser setzte eine Glaubensformel auf, mit welcher sich 328 der Kaiser einverstanden erklärte, sodaß viele Bischöfe und andere Theologen, welche bisher aus äußeren Rücksichten geschwiegen hatten, namentlich in der griechischen Kirche, jetzt ebenfalls sich für die Rehabilitation des Arius aussprachen. Athanasius, der Hauptrepräsentant der nicänischen Formel, welcher inzwischen zum Bischof oder Patriarchen von Alexandria erhoben worden war, wurde unter kaiserlicher Bestätigung 335 auf einer Synode zu Tyrus entsetzt und nach Trier verbannt; aber auch Arius erfreute sich seines Sieges nicht lange; denn er starb schon 336, an demselben Tage, wo er in feierlichem Aufzuge aus dem kaiserlichen Palaste in die Apostelkirche zu Constantinopel übergeführt werden sollte, nach der Behauptung vieler seiner Gegner in Folge eines göttlichen Strafgerichtes, nach der Meinung vieler seiner Anhänger an heimlichem Gifte, welches ihm von Feindeshand beigebracht worden wäre [16]). Ein schönes Denkmal christlicher Gesinnung setzte sich Athanasius, indem er den Tod seines Gegners in der würdigen Weise einer wahren Feindesliebe beurtheilte [17]). Eusebius von Nikomedien durfte nicht blos aus der Verbannung zurückkehren, sondern wurde auch 336 zum Bischof oder Patriarchen von Constantinopel ernannt, und war von jetzt ab der am kaiserlichen Hofe und sonst einflußreiche Führer derjenigen Partei, welche bei dem allgemeinen Concil in Nicäa die thatsächliche Mehrheit gebildet hatte, aber mit ihrer inneren Herzens-

14) Bei *Eusebius*, Vita Constantini II, 64—72.

15) Ev. Joh. 17, 3: *„Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας, Ἰησοῦν Χριστόν."* 16) *Socrates*, Hist. Eccl. I, 38. *Sozomenus*, Hist. Eccl. I, 29. 30. 17) Ep. ad Serap., Opp. T. I. p. 670 seq. Ep. ad episcopos Aegypti et Libyae §. 19.

in den Körper Jesu eingetreten, oder ob man sagen wollte: der Logos, also ein geistiges Wesen, resp. eine Idee, habe sich totaliter — oder nur partialiter? — in Fleisch verwandelt, etwa wie sich Eisen in Holz verwandelt, resp. die Seele in Jesu Körper vertreten —; aber das Fleisch, die Menschheit trat immer mehr als quasi irrelevantes Moment, als Accessit in den Hintergrund. Da sprach es, um der Menschheit des Erlösers als einer Realität wieder mehr zu ihrem Rechte zu verhelfen, Apollinaris, Bischof von Laodicea, ein classisch gebildeter Philosoph und bis dahin ein persönlicher Freund von Athanasius, seit 362, nach Anderen erst später, aus: Der Logos sei nicht Fleisch geworden, sondern habe sich nur einstweilen, auf eine vorübergehende Zeit, mit dem Leibe Jesu verbunden, um so lange den νοῦς oder die vernünftige Seele zu vertreten, jedoch so, daß der Erlöser als drittes Element auch eine thierische Seele besessen habe, eine Lehrmeinung, welche namentlich von den Athanasianern als Arianisch verworfen ward [31]. Von den Schriften des Apollinaris sind nur noch Fragmente vorhanden [32].

Als nach des Julianus Tode Valens (364—378) Herrscher des Occidentes geworden war, nahm dieser sehr bald eifrig für die eigentlichen Arianer und gegen die Athanasianer wie gegen die Semiarianer Partei, sodaß die beiden letzteren sich hier einander näherten. Es ist ein widerwärtiges Schauspiel zu sehen, wie die einen und anderen sich in Zänkereien, durch Anklagen, Schmähungen und Anatheme, durch Synoden u. s. f. bekämpfen und der Kaiser durch Gewaltmaßregeln die Arianer zur Herrschaft bringen will. Dies letztere gelang nicht; die Arianische Partei hatte zwar schon nach der Absetzung des semiarianischen Bischofs Macedonius von Constantinopel 360 manchen äußerlichen Sieg gewonnen; aber trotzdem nahmen hier die Arianer ab und die orthodoxen Nicäner oder Athanasianer zu, wozu außer den verwerflichen Maßregeln des Hofes, am meisten die Arianer selbst mit ihren schwächlichen Halbheiten beitrugen. Auch hatten sich, wie erwähnt, die oft hin und her schwankenden Semiarianer, welche Athanasius in einer seiner Schriften [33] für orthodox erklärte, mit den Athanasianern, welche ihre Ansichten daher etwas milderten, verbunden und besonders in der beiderseitigen platonisirenden Lieblingsidee der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters einen Vereinigungspunkt gefunden. Während außerdem das von Aegypten aus schnell um sich greifende, mit Athanasius im engen Bunde stehende Wachsthum erfolgreich für die nicänischen Formeln wirkte, was ihnen mehre Verfolgungen von Seiten der Arianer eintrug [34], hatte die Homousia, in Kleinasien an den bedeutenden Kirchenlehrern Basilius, Gregorius von Nyssa und Gregorius von Nazianz, deren Sympathien ebenfalls den Mönchen gehörten, ihre einflußreichen Vertreter. — Im Occident fanden die Arianer bei den dortigen Herrschern Jovianus (gest. 364), Valentinianus (gest. 375), Gratianus und — im Anfange seiner Regierung — Valentinianus II., welche sich in die Glaubensstreitigkeiten nicht einmischten, Zulassung und Duldung, aber mit Ausnahme eines halbbarbarischen Volkes, eines Theiles der Gothen, auf eine Zeit lang, im dortigen Geiste wenig Eingang. Sobald als Theodosius I., ein Spanier, 379 auf den Thron gelangt war und die Gothen besiegt hatte, erklärte er den homousiastischen Glauben sofort für den katholischen und bestrafte einen Jeden, der ihn nicht annahm [35]. 381 berief er als Kaiser des Orientes das 2. ökumenische Concil nach Constantinopel, wo das nicänische Bekenntniß bestätigt und als Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, welches ursprünglich wol griechisch verfaßt ist, gegen alle Ketzereien mit neuen Zusätzen verwahrt wurde. Hatte im Occident bisher Valentinianus II., besonders auf Antrieb seiner Mutter, den Arianern Freiheit gewährt, so ließ er sich jetzt, als er bei Theodosius politische Hilfe suchte, durch diesen bewegen, sie zu verfolgen und namentlich im Jahre 388 ein Gesetz gegen sie wie gegen alle Ketzer zu erlassen. Ueberall und mit schnellem Erfolg, weil mit starken staatlichen und anderen Mitteln, wurden jetzt die Arianer unterdrückt, deren letzte Spuren innerhalb des römischen Reiches man in einem Gesetze von 428 findet. Freilich im Stillen und der Sache nach hielten sich im Orient noch länger Eusebianer oder Semiarianer, wie denn im 5. Jahrhundert der griechischen Kirche überhaupt noch keine festgefrorne Orthodoxie eigen war.

Literatur. Die Schriften des Arius, sämmtlich in griechischer Sprache, sind bis auf wenige Ueberreste verloren gegangen. Vorhanden ist noch eine Epistola ad Eusebium Nicomedensem, bei *Epiphanius*, Haeres. 69 und bei *Theodoretus*, Hist. Eccl. I, 5; desgleichen eine Epistola ad Alexandrum (seinen Bischof von Alexandria), bei *Athanasius*, De synodis Arimin. et Seleuc. c. 16 und bei *Epiphanius*, Haeres. 69. Dazu kommen einige Fragmente aus seiner Schrift *Θαλεία* bei *Athanasius*, De synodis Arimin. et Seleuc., in dessen Opp. T. I. p. 885 u. 886. Diese Ueberbleibsel gesammelt nebst Nachrichten über Arius gibt Fabricius in seiner Biblioth. graeca. T. VIII. p. 309. 310. Sogenannte Fragmenta Arianorum aus der Zeit von 388 stellt Angelus Majus zusammen in der Nova collectio. Rom 1820. T. III. Acten der Synode von Nycäa bei Mansi, im Besonderen das von derselben festgestellte Symbolum, worüber zu vergleichen *Theodoretus*, Hist. Eccl. I, 12. *Socrates*, Hist. Eccl. I, 8; über dessen Abfassung *Eusebius*, Epist. ad Caesarienses, *Athanasius*, Epistola de decretis synodi

31) Die wichtigste erhaltene Gegenschrift gegen Apollinaris ist Gregor's von Nyssa *Λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου*, abgedruckt z. B. in des Gallandius Bibliotheca. T. IV. p. 517. seq. 32) In der genannten Schrift des Gregor von Nyssa, bei Theodoretus in dessen Haereticorum fabb. IV, 8, bei Leontius von Byzanz in seiner Schrift (griech.): Adv. fraudes Apollinaristarum lib. I. (*Gallandius*, Biblioth. T. XII. p. 706 seq.). Dazu Gieseler, Lehrb. d. K.-G. 1. Bd. 3. Ed. S. 392. 33) De synodis (griech.) §. 41.

34) *Athanasius*, Encyclica (griechisch) c. 3. 35) Sein Gesetz vom Jahre 380 im Cod. Theodos. XVI, 1, 2.

Nicaenae und seine Epistola ad Afros; ferner Gelasius von Cyzikum (um 476), *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων*, in Mansi's Conciliensammlung. T. II. p. 759 seq. *Eusebius*, Vita Constantini III, 6 seq. *Ittig*, Historia concilii Nicaeni. Leipzig 1712. *Gaetano Maria Travasa*, Storia critica della vita di Ario. Venedig 1746. Stark, Geschichte des Arianismus. Berlin 1783. *Wetzer*, Restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianis inde ab anno 325 usque ad annum 350 exortarum. Frankfurt a. M. 1827. Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827, dann wieder 1844. 2 Bde. L. Lange in der Zeitschrift für histor. Theologie 1834 und 1835. Bd. 4. St. 2. Bd. 5. St. 1. *F. G. Hassencamp*, Historia Arianae controversiae usque ad synodum Nicaenam. Marburg 1845. Hefele, Die Acten der Synode zu Nicäa, in der Tübinger Quartalschrift 1851. Heft 1. Derselbe, Entstehung und Charakteristik der Arianer, ebenda. Heft 2. Die dogmengeschichtlichen Monographien und allgemeineren dogmengeschichtlichen Werke, wie Walch, Historie der Ketzereien 1762—1785. Bd. 2 u. 3; J. C. F. Wundemann, Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor den Großen. Leipzig 1798. Thl. 1. S. 264 fg.; F. C. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung in geschichtlicher Entwicklung. Tübingen 1841. Thl. 1; J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Thl. 1 in den ersten vier Jahrhunderten. Stuttgart 1839, dann 1845.

§. 86. Die Nestorianischen Streitigkeiten über die Christologie.

Die Kirchenlehre der Majorität hatte während der Arianischen Controversen fortgehend die Gottheit in Christo stärker betont und die Menschheit in ihm oder den Menschen Jesus immer mehr zur Seite gesetzt, was besonders in der damaligen alexandrinischen Theologie der Fall war. Man hatte zwar, um die menschliche Seite zu wahren, durch Athanasius die Formel aufgestellt, der Logos sei in Christo Fleisch geworden [36]; aber hierdurch und durch andere Versuche ließen sich doch die beiden Seiten in Wahrheit nicht verbinden, daß eine Person zugleich Gott und Mensch gewesen sein sollte. Während die Orientalen, besonders Diodorus und Theodorus von Mopsuestia, beide Naturen schärfer aus einander hielten, betonten die Lateiner mehr deren Einheit, obgleich die bloße Behauptung der Einheit diese Nichts weniger als factisch zu Stande bringen konnte. Thatsächlich dachte und verehrte man Christum als einen bloßen Gott; nur die Antiochener suchten die wahren Rechte der Menschheit in Christo zu retten, wobei sie jedoch auch bestrebt waren, die göttliche Seite nicht zu vernachlässigen. Bei diesem Stande der Dinge geschah es, daß Nestorius, früher Mönch, dann Presbyter in Antiochia, seit 428 Bischof oder Patriarch (Metropolit) von Constantinopel, wodurch ihm mancher Neid erwuchs, z. B. von Seiten des Cyrillus, in seinem aufrichtigen Eifer für den rechten Glauben und bona fide, den öffentlichen Ausspruch that: Man dürfe, wie dies einmal Athanasius gethan hatte [37], die Maria nicht *θεοτόκος* nennen, weil dies ein neues Heidenthum wäre; man müsse oder könne sie nur als *χριστοτόκος* bezeichnen. Dem Apollinaris gegenüber trennte er beide Naturen streng von einander, behauptete eine *συνάφεια* beider und lehrte eine *ἐνοίκησις* der göttlichen in der menschlichen; nur für das Amt der Erlösung wirkten die *ἰδιώματα* beider zusammen. Dagegen erhob sich vor Allen Cyrillus, von 412—444 Bischof oder Patriarch von Alexandria, wie sein Oheim und Vorgänger auf diesem Stuhle, Theophilus, ein kluger, aber auch intriguanter und zu Gewaltthätigkeiten geneigter Kirchenfürst. Es müsse, lehrte er, eine vollkommene Vereinigung, *φυσικὴ ἕνωσις*, beider Naturen statuirt werden, sodaß die *ἰδιώματα* beider in einander übergingen. Dieser theologische Streit ward bald zu einem umfassenden Kampfe der beiden größten theologischen Schulen und der beiden mächtigsten Patriarchate der griechischen Kirche, wobei man sich freilich gegenseitig vielfach misverstand, einerseits als ob Nestorius zwei ganz getrennte Personen lehrte, andererseits als ob Cyrillus die menschliche Natur in Christo negirte. Dem Cyrillus zur Seite stellte sich die lateinische Kirche, welche dem Nestorius wegen seiner den Pelagianern geleisteten Unterstützung abgeneigt war, und so geschah es, daß dieser, nachdem Cyrillus in einem Briefe an den römischen Bischof oder Patriarchen Cölestinus seinen Gegner selbst als einen Pelagianer, was er durchaus nicht war, dargestellt hatte [38], auf den beiden Synoden zu Alexandria und Rom im Jahre 430 verdammt wurde. Cyrillus schleuderte gegen Nestorius 12 Anathemata, welche dieser mit ebenso vielen Antithesen beantwortete [39]. Um so mehr, als Cyrillus nahe daran war, den Unterschied beider Naturen ganz aufzuheben, traten fast alle orientalischen Bischöfe, besonders die syrischen, gegen ihn, die ägyptischen und occidentalischen Bischöfe für ihn auf.

Um den Streit beizulegen, berief Kaiser Theodosius II. 431 eine allgemeine Kirchenversammlung nach Ephesus, wo sich Cyrillus mit einem großen Geleit einfand. Er wurde durch Isidorus, Abt von Pelusium [40], freimüthig vor übereilten Schritten gewarnt; aber er wartete die Ankunft der orientalischen Bischöfe nicht ab und ließ den Nestorius verdammen. Als die Orientalen angekommen waren und sich unter dem Vorsitze des Bischofs Johannes von Antiochia constituirt hatten, sprachen sie ihrerseits über Cyrillus und seinen Hauptanhänger, den Bischof Memnon von Ephesus, die Absetzung aus. Da verstand es Cyrillus, den schwachen, ihm bisher abgeneigten Kaiser Theodosius auf seine Seite

36) De incarnatione verbi.

37) Oratio tertia contra Arianum c. 14. 38) Concilienacten von Mansi, T. IV. p. 1018 seq. 39) Ebenda IV, 1067—1082; Marius Mercator, ed. *Balusius*, p. 142 seq. 40) Starb um 440. Gesammtausgabe seiner Schriften (nämlich Briefe): Venedig 1745. Vergl. *H. A. Niemeyer*, De Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina. Halle 1825.

zu bringen und die zahlreichen Mönche in Constantinopel zu gewinnen, was nicht ohne Bestechungen, welche am Hofe des Kaisers angewendet wurden, und ähnliche Mittel geschah. Theodosius, welcher Anfangs alle drei Absetzungen bestätigt hatte, hob jetzt die des Cyrillus und Memnon auf und ließ die des Nestorius bestehen, welcher gezwungen wurde sich in ein Kloster von Antiochia zu begeben. War so durch die Entscheidung des Hofes die Spaltung zwischen Abendland und Morgenland in ein neues Stadium getreten, so wußten die morgenländischen Bischöfe unter einander die Einheit nicht zu wahren; Bischof Rabulas von Edessa stellte sich auf die Seite des Cyrillus und begann gegen Theodorus von Mopsuestia als gegen den Urheber der Nestorianischen Irrlehren zu eifern; selbst Bischof Johannes söhnte sich mit Cyrillus um 433 aus, und dieser unterzeichnete in Antiochia ein Bekenntniß [41]), worin er zwei scharf geschiedene, aber ebenso als einheitlich gesetzte Naturen in Christo bekannte, was ja ebenfalls Nestorius gelehrt hatte. Da nun dieser auch von seinem langjährigen Freunde Johannes verlassen und in seiner mönchischen Einfalt den Cyrillischen Intriguen nicht gewachsen war, so wurde er nach der Oasis verwiesen, dann nach Thebais, wo man ihn von einem Orte zum anderen schleppte, bis er um 440 im Elende starb, ein unglücklicher Mann, dessen guter sittlicher Charakter verkannt, dessen Lehre entstellt wurde, z. B. von Cassianus und Leo dem Großen [42]). Nachdem sich der Cyrillischen Orthodoxie auch die syrischen Bischöfe hatten fügen müssen, widerstand fast allein noch die Schule von Edessa, welche, eine Tochter der antiochenischen, das große Verdienst hatte, die meisten christlichen Lehrer für Persien gebildet zu haben. Aber auch von hier wurden nun mehre Theologen vertrieben, welche sich ebenfalls nach Persien wandten, dessen christliche Kirche von jetzt ab im Gegensatze zu der Synode von Ephesus stand. Einer von diesen edessenischen Theologen, Barsumas (Barsauma), war von 435—489 Bischof von Nisibis, wo er die persischen Christen in der Theologie des Theodorus von Mopsuestia befestigte. Im Jahre 489 unterlag die Schule von Edessa der gänzlichen Zerstörung durch die Cyrillianer, und die letzten Reste derselben retteten sich nach Persien hinüber, dessen Kirche sich von der staatlich-griechischen bereits vorher, namentlich unter König Pherozes 461—488, abgelöst hatte, und von jetzt ab durch ihren Bischof (Jacelich oder Katholikus) von Seleucia und Ktesiphon verwaltet wurde. Seitdem bis tief nach Asien hinein verzweigt, wohin sie griechische Sprache, Wissenschaft und Cultur getragen, wo sie Schulen und Krankenhäuser gestiftet haben und die zweiten Lehrer der Araber geworden sind, nennen sich diese Nestorianer selbst chaldäische Christen, in Indien Thomaschristen.

41) Abgedruckt bei *Mansi* T. V. p. 315. 42) In dessen Epistola ad Leonem Augustum, ed. *Quesnel*, p. 135. Erst seit der Reformation ist Nestorius gerechtfertigt worden. Vergl. die seitdem erschienene Literatur über ihn bei Gieseler in dessen Lehrbuch der K.-G. 1. Bd. 3. Ausg. S. 457.

Literatur. Mehre Urkunden bei Mansi in dessen Sammlung der Concilienacten. T. IV. p. 567 seq.; T. V.; T. VII. p. 241 seq. *Socrates*, Hist. Eccl. VII, 29 seq. *Euagrius*, Hist. Eccl. I, 7 seq. *Marius Mercator*, De haeresi Nestorii, in seinen Opera. T. II. Der karthagische Archidiakonus Liberatus (um 553), Breviarium causae Nestorianae et Eutychianae, herausgegeben von Garnerius. Paris 1675, und von Mansi, Concilienacten. T. IX. p. 659 seq. *Leontius Byzantinus*, De sectis, actio 5—10. (Anonym) Contra Eutychianos et Nestorianos, bei *Gallandi*. T. XII. p. 621. 658. *Jablonski*, De Nestorianismo. Berlin 1724. *Assemani*, De Syris Nestorianis, in d. Biblioth. orientalis. Rom 1728. T. III. P. II. Walch, Historie der Ketzereien. Thl. 5. Wundemann, Geschichte der Glaubenslehre. Thl. 2. *Ebedjesu*, Liber margaritae de veritate fidei, in des *Angelus Majus* Nova collectio. T. X. P. II. Gengler, Ueber die Verdammung des Nestorius, in der Tübinger Quartalschrift 1835. Heft 2. F. C. Baur, Dreieinigkeit. Bd. 1. S. 693 fg. Dorner, Entwicklungsgeschichte. 2. Ausg. 1853. Thl. 2. *E. Rénan*, De philosophia peripatetica apud Syros. Paris 1852.

§. 87. Die Eutychianischen Streitigkeiten über die Christologie.

Der Ausgang der Nestorianischen Controversen, wobei ziemlich gewaltthätig verfahren worden war, hatte die Gegensätze nicht allseitig ausgeglichen; der ägyptischen Dogmatik, welcher sich damals die Kirche von Palästina anschloß, standen auch später noch die in Constantinopel und Kleinasien wie Syrien herrschenden Ansichten theilweise entgegen. Die Aegypter glaubten in der Lehre von zwei Naturen Nestorianismus zu erblicken, obgleich Cyrillus [42a]) trotz der Unterschrift des mit Johannes vereinbarten antiochenischen Bekenntnisses die μία φύσις der Athanasianischen Formel festhielt. Die Gegner der Aegypter wiederum ziehen die Lehre von der einen Natur des Apollinarismus vor. Da der kaiserliche Hof auf Seiten der ägyptischen Partei stand, so benutzte der Nachfolger des Cyrillus, der ebenso gewaltthätige Dioscorus (Dioscurus), welcher den alexandrinischen Patriarchenstuhl von 444—451 inne hatte, diese Combination, um seine Gegner unter den morgenländischen Bischöfen als Nestorianer zu unterdrücken und die ägyptische Christologie zur alleinherrschenden zu machen. Den Bischof Irenäus von Tyrus traf die Absetzung, die Bischöfe Ibas und Theodoretus mußten Verfolgungen erleiden. In Constantinopel focht für Cyrillus und Dioscorus der dortige Archimandrit Eutyches, ein alter zäher und bibelkundiger Mann; aber er ging in seiner Bestreitung des Nestorianismus so weit, daß er die scharfe Antithese aufstellte: Alles Menschliche an Christo gehe in seinem göttlichen Wesen auf, sodaß man nur eine Natur anzunehmen habe. Sein Bischof Flavianus sah hierin eine Ketzerei und verhängte

42a) Seine Epistolae duae ad Successum, in seinen Opera. T. V. P. II. p. 137 u. 143.

aber ihn durch eine Provinzialsynode von 448[43]) die Absetzung, welche Leo von Rom in einem an Flavianus gerichteten Briefe für gerechtfertigt erklärte[44]); es half Nichts, daß Eutyches sich auf das nicänische Bekenntniß berief, in welchem ja von Naturen in Christo, also auch von zwei Naturen, nicht die Rede sei, sodaß eben nur eine vorausgesetzt werden könne.

Dioscorus meinte, daß in Eutyches sein Vorgänger Cyrillus verdammt worden wäre und berief eine sogenannte oder nach seiner Absicht allgemeine Synode 449 nach Ephesus, wo er als Vorsitzender die widerstrebenden Bischöfe dazu brachte, den Eutyches für rechtgläubig zu erklären. Flavianus wurde durch das zur Empörung aufgereizte Volk vertrieben, und Kaiser Theodosius II. that den Ausspruch, daß die ephesinische Synode von 449 mit der von Nicäa 325 und mit der von Ephesus 431 in Einklang stehe; aber Leo von Rom nannte sie das Latrocinium Ephesinum[45]). Da starb zum Unglück für Dioscorus 450 der Kaiser Theodosius, und die Kaiserin Pulcheria, welche dem römischen Bischof hold war, berief in Uebereinstimmung mit ihrem Gemahl Marcianus auf das folgende Jahr, 451, eine neue allgemeine Synode nach Chalcedon, welche schon im Voraus so zusammengesetzt und eingerichtet war, daß Dioscorus verurtheilt werden mußte. Dieser wurde denn auch, und zwar wegen seiner vielen Schlechtigkeiten verdientermaßen, verdammt und abgesetzt, Eutyches als häretisch verworfen, Ibas, Theodoretus, desgleichen Cyrillus für rechtgläubig, Leo's Brief an Flavianus für die maßgebende Confessionsschrift in dem Streitpunkte erklärt und zugleich zu derselben eine nähere Erläuterung gegeben. Die dogmatische Hauptentscheidung ist in der Bestimmung enthalten, daß Christus eine Person darstelle, nach seiner Gottheit ewig vom Vater gezeugt, nach seiner Menschheit von der jungfräulichen Gottesgebärerin geboren; daß in ihm zwei Naturen seien, aber ebenso unvermischt wie unzertrennlich — Behauptungen, welche eben Nichts als Behauptungen sind, nebenbei zum Theil von nur bildlichem Gehalte, wie wenn auf Gott der Act der Zeugung übertragen ist, Behauptungen, welche den Widerspruch durch das Decret versöhnen, daß eben kein Widerspruch, daß, was unzertrennlich, zugleich unvermischt sei, eine schon längst übliche Weise, an die Stelle der allgemeinen, sonst überall gültigen Logik das Gegentheil, eine ganz aparte, ausnahmsweise Logik zu setzen. Leo selbst war auf der Synode persönlich nicht zugegen, instruirte sie aber wesentlich durch seine Legaten, welche sich in sonderbaren Widersprüchen ergingen, wovon das Protokoll die Beweise liefert[46]), und die lateinische Kirche wirkte so in einer noch nie dagewesenen Weise auf die griechische bestimmend ein. Zwar fanden die Beschlüsse dieser Synode die Bestätigung des Kaisers, welcher alle Glaubenscontravenienten mit Strafen bedrohte, und die Synode zu Ephesus vom Jahre 431 ward von der siegenden Partei nach Leo's Vorgange als σύνοδος λῃστρική[47]) (Räubersynode) gebrandmarkt; aber dennoch widerstrebte, besonders in Aegypten und Palästina, eine Partei, welche der chalcedonensischen Versammlung den Vorwurf machte, Nestorianisch zu sein, eine sonderbare Laune des wechselnden Geschickes in diesen traurigen Erscheinungen, wobei der christliche Geist der Kirchenfürsten eben nichts Besseres zu thun wußte, als theologisches Gezänk zu treiben und das gedroschene Stroh noch einmal zu dreschen. Mit dem Rechte der Wahrheit war so wenig etwas entschieden, daß später die noch traurigeren monophysitischen Streitigkeiten sich daraus entwickelten.

Literatur. Die Acten der genannten Synoden bei Mansi T. VI u. VII. *Euagrius*, Hist. Eccl. I, 9 seq.; II, 2. Liberatus (Archidiakonus zu Karthago um 553), Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, ed. *Garnerius*. Paris 1675, bei Mansi T. IX. p. 659 seq. (Von einem unbekannten Verfasser, vielleicht von Gelasius I. in Rom; geht bis 486) Breviarium historiae Eutychianistarum sive gesta de nomine Acacii, abgedruckt bei Mansi T. VII. p. 1060 seq. *Leontius von Byzanz*, De sectis, actio 5—10. (Anonym) Contra Eutychianos et Nestorianos, bei *Gallandi* T. XII. p. 621. 658. *Salig*, De Eutychianismo ante Eutychen. Wolfenbüttel 1723. Walch, Ketzerhistorie. Mundemann, Geschichte der Glaubenslehre. Baur, Dreieinigkeit. Bd. 1. S. 693 fg. Bd. 2. Dorner, Entwicklungsgeschichte. 2. Ausg. 1853. Thl. 2. Die Dogmengeschichten.

§. 88. Die monophysitischen Streitigkeiten über die Christologie.

Durch die Entscheidung der Synode von Chalcedon sahen sich die Antiochener und ihre Anhänger einigermaßen, die Aegypter, obgleich sie keine Eutychianer sein wollten, so wenig befriedigt, daß sogar gegen den Bischof Juvenalis von Jerusalem ein Mönchsaufruhr entstand, welcher durch die verwitwete Kaiserin Eudokia begünstigt, aber endlich von 451—453 blutig unterdrückt wurde. Auch in Aegypten trennte sich von dem neu ernannten alexandrinischen Patriarchen Proterius eine starke Partei, welche in ihrem Streben, die menschliche Natur fast ganz in die göttliche aufgehen zu lassen, an ihre Spitze den Presbyter Timotheus mit dem Zunamen des αἴλουρος und den Diakon Petrus mit dem Zunamen des μογγύς stellte. Sie hielt des Cyrillus Lehre von der einen Natur in Christo für die rechte und deshalb ihn selbst für unrechtmäßig verworfen, den Dioscorus für ungesetzlich abgesetzt, die chalcedonischen Sätze für Nestorianismus, obgleich sie mit der Verdammung des Eutyches einverstanden war. Merkwürdig ist dabei, daß sie sich für ihre Ansichten auf die seit dem Anfange des 5. Jahrhunderts auftauchenden Christen des falschen Dionysius Areopagita, als De

43) Siehe deren Verhandlungen in der Actio I. des allgem. Concils von Chalcedon, bei *Mansi* T. VI. p. 649 seq. 44) Epistola 24. 45) Epist. 75, ad Pulcheriam. 46) Bei Mansi, Concilien-Acten, Actio V. T. VII. p. 97 seq.

47) Lewald, Die sogenannte Räubersynode, in der Zeitschrift für histor. Theol. Bd. 8. Heft 1.

hierarchia coelesti, De hierarchia ecclesiastica, De nominibus divinis, De theologia mystica, die Epistolae, berief[48]). Von den Gegnern ἀκεφάλαιοι (weil sie kein Haupt hätten) oder Severiani (nach dem Patriarchen Severus von Antiochia) oder Jacobiten oder Aegypter oder meist μονοφυσῖται genannt, geben ihnen die Anhänger dieser Partei den Namen der διοφυσῖται zurück. Nach dem 457 erfolgten Tode des Marcianus gewannen die Monophysiten von Neuem Hoffnung und Raum; in einem Aufruhr ihrer Anhänger wurde der alexandrinische Patriarch Proterius ermordet und Timotheus ὁ αἴλουρος an seine Stelle gesetzt. Als jetzt Kaiser Leo I., welcher von 457—474 mit Mäßigung regierte, über die Gültigkeit der chalcedonischen Beschlüsse von den Reichsbischöfen Gutachten einforderte[49]), fielen die meisten derselben günstig für sie aus, sodaß der Kaiser 460 den αἴλουρος in Alexandria absetzte und an seiner Statt Timotheus mit dem Beinamen des σαλοφακίαλος auf den Patriarchenstuhl erhob. Ward durch diesen in Alexandria die Ruhe erhalten, so kam es dafür zu neuen Bewegungen und Aufständen in Antiochia, wo Petrus mit dem Beinamen des γναφεὺς (fullo, Walker), ein Mönch aus Constantinopel und Gegner der Beschlüsse von Chalcedon, nicht nur das τρισάγιον[50]), sondern auch die Formel θεὸς ἐσταυρώθη, weshalb seine Partei auch θεοπασχῖται genannt wurde, kirchlich einzuführen und dadurch den Monophysitismus zu stützen suchte. Er gewann zwar die Mönche und bestieg den Sitz des vertriebenen Patriarchen; allein in Folge eines Befehles vom Kaiser, an dessen Hofe sich ebenfalls die beiden Parteien bekämpften, jedoch zu politischen Zwecken, mußte er um 470 Antiochia verlassen, und die Ruhe schien hier wie anderwärts hergestellt.

Als aber der neue Kaiser Zeno Isauricus bereits 476 durch Basiliscus vom Throne gestoßen wurde, brach der Streit von Neuem aus; Basiliscus erklärte sich für die Monophysiten, um sich durch deren Partei zu verstärken, und setzte in Alexandria den Timotheus αἴλουρος, in Antiochia den Petrus fullo wieder ein; durch ein ἐγκύκλικον, welches noch 476 erschien[51]), forderte er alle Bischöfe auf, das Concil von Chalcedon zu verwerfen. Da stiftete der Patriarch Acacius von Constantinopel daselbst einen Aufruhr an, durch welchen 477 Zeno Isauricus wieder auf den Thron gelangte, um denselben bis 491 zu behaupten. Allein die Monophysiten waren, namentlich in Aegypten, noch so stark und zahlreich, daß Acacius selbst dem Kaiser rieth, zu versöhnlichen Maßregeln zu greifen. Dieser erließ daher 482 ein sogenanntes Henotikon (ἑνώτικον, Einigungsformel)[52]), das erste von mehren nachfolgenden. Dasselbe war so abgefaßt, daß die dogmatischen Spitzen abgebrochen waren, um die Parteien zu versöhnen; es vermeidet absichtlich den Ausdruck φύσις (Natur) und enthält unter Anderem folgende Worte: „ὁμολογοῦμεν δὲ τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν καὶ θεὸν τὸν κατὰ ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσαντα .... ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ..... ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ θεοτόκου, ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναί φαμεν τά τε θαύματα καὶ πάθη“ κ. τ. λ. Als Miturheber dieses Einigungsversuches verlor Acacius die Freundschaft des Occidentes und namentlich Roms, dessen Bischof Felix II. an der Spitze der Gegner 484 über ihn den Bann aussprach. Auch die strengen Monophysiten in Aegypten, welche den Petrus μογγὺς als ihren Bischof einsetzten, reagirten gegen Acacius und sagten sich von ihm los, woher sie den Namen der ἀκεφάλαιοι (Hauptlose) erhielten. Selbst in Constantinopel gab es eine Partei, die Akoimeten genannt, welche es mit Rom gegen Acacius hielt, welcher auch in Syrien, wo Petrus fullo seit 485 wieder an die Spitze der Gegenpartei trat, nicht allseitige Zustimmung fand. So war, wenn es auch jetzt nicht zu äußeren Aufständen kam, innerhalb der griechischen Kirche keine dogmatische Einheit und Befriedigung durch das erste Henotikon erzielt worden; vielmehr erzeugte dieses immer von Neuem Zwiespalt und zog sich vielerlei Verspottung zu. Unter diesen Umständen faßte der neue Kaiser Anastasius von 491—518 den Vorsatz, sich über die theologischen Parteien zu stellen, sich in deren Streit nicht einzumischen und nur die äußere kirchliche Ruhe und Gesetzlichkeit aufrecht zu erhalten[53]). Dennoch kam es, und zwar in Constantinopel selbst, unter der Führung des Vitalianus 514 zu einem Aufruhr, welcher den Zweck verfolgte, die Beschlüsse von Chalcedon herzustellen; der Kaiser ward zu dem Versprechen gezwungen, die Kirchengemeinschaft mit Rom wieder anzuknüpfen. Er that deshalb auch Schritte; aber Rom stellte zu anmaßende und demüthigende Bedingungen, und bald darauf starb der Kaiser unter dem Hasse der Vertheidiger von Chalcedon, später sogar als ein Manichäer verschrieen[54]).

Kaum hatte 518 Justinus I., welcher bis 527 regierte, den Kaiserthron bestiegen, so brach in seiner Hauptstadt wieder ein Aufruhr aus, unter dessen Drucke er sich entschließen mußte, die Formeln von Chalcedon anzunehmen, worauf 519 die Herstellung des Kirchenfriedens mit Rom resp. dem Abendlande und bald auch, wenigstens äußerlich und nicht ohne Gewaltmaßregeln, im Orient erfolgte. Die monophysitischen Bischöfe wurden hier unter der Mithilfe der Staatsgewalt abgesetzt, namentlich der Patriarch Severus in Antiochia, Xenajas oder Philoxenus, Bischof von Mabug, Julianus, Bischof von Halikarnassus. Nur in Aegypten wagte der Kaiser nicht einzuschreiten, weil hier die Monophysiten in der großen Majorität waren, und die anderwärts abgesetzten sich hierher flüchteten. Aber je mehr in Aegypten monophysitische Bischöfe vereinigt waren, desto mehr Uneinigkeit entstand unter ihnen selbst[55]). Namentlich stritten

48) Gedruckt in Paris 1644. Griechisch geschrieben. 49) Die gesammelten Gutachten in dem Codex encyclicus bei Mansi, Concilien-Acten, T. VII. p. 521 seq. 50) Heilig, heilig, heilig u. s. w. nach Jes. 6, 3. 51) Abgedruckt bei Evagrius, K.-G. III, 4. 52) Abgedruckt bei demselben III, 14. Vgl. *Berger*, Henotica orientalia. Wittenberg 1723.

53) *Evagrius*, Hist. Eccl. III, 30. 54) *P. E. Jablonski*, De morte tragica Anastasii Dicori. Frankfurt a. d. O. 1744. 55) Presbyter Timotheus, De variis haereticis ac diversis co-

mit einander Severus und Julianus über die Verweslichkeit resp. Unverweslichkeit des Leibes Christi; die Severianer oder Theodosianer behaupteten die Verweslichkeit und wurden deshalb von den Gegnern *φθαρτολάτραι* genannt, die Julianisten oder Gaganiten erklärten sich für die Unverweslichkeit und empfingen dafür von der Gegenpartei den Namen der *ἀφθαρτοδοκῆται* oder Phantasiasten. Aus jenen gingen bald darauf die *ἀγνοηταί* oder Themistianer hervor, während die Julianisten sich in *ἀκτιστηταί* und *κτιστολάτραι* (Spottname der Gegner) spalteten. Später entstand unter der Führung des gelehrten Aristotelikers Joh. Philoponus, welcher nach 610 starb, und zu beweisen suchte, daß, wenn man zwei *φύσεις* lehre, man auch zwei *ὑποστάσεις*, folglich drei Götter annehmen müsse, eine neue Abart der Monophysiten, die Philoponiaci oder (Spottnamen) Tritheitae, gegen welche wiederum die Condobautitae und Cononitae aufstanden. Einer der späteren monophysitischen Patriarchen von Alexandria, Damianus, gab Veranlassung zu der Schattirung der Damianitae, welche, wie ihre Gegner ihnen vorwarfen, in den Irrthum des Sabellius verfielen. Um dieselbe Zeit lehrte Stephanus Niobes, ein anderer Monophysit in Aegypten: Nach der Vereinigung der Naturen in Christo sei jede Verschiedenheit derselben aufgehoben; aber die übrigen Monophysiten fanden in dieser Doctrin eine Uebertreibung und verwarfen sie als Irrthum [56].

Inzwischen war Justinianus I., 527—565, Kaiser geworden. Er hob die Macht seines Reiches durch Eroberungen, namentlich in Afrika und Italien, wodurch er Einfluß auch auf die dortigen kirchlichen Angelegenheiten gewann, und erwarb sich manches Verdienst um die äußere Gestaltung der Kirche des Morgenlandes. In der Orthodoxie von Chalcedon auferzogen und gebildet, ein Mann von asketischen Ansichten und mönchischen Sitten, von großem Thätigkeitstriebe, vermöge dessen er manches Zweckmäßige schuf, z. B. die nach ihm genannten Reichsgesetze, aber auch vielfach an Kleinigkeiten und Aeußerlichkeiten haftend, wollte er sich als Kirchenfürst durch Reformen, Einrichtungen, Gesetze, orthodoxen Glauben Verdienste erwerben und suchte daher überall in die Kirche, auch in deren Inneres, einzugreifen. Wie die vielen Güter und Privilegien, welche er Kirchen und Geistlichen seines Herzens zuwandte, so waren auch seine Bestrebungen, vor Allem die kirchlichen und theologischen Spaltungen zur Einheit zurückzuführen, gut gemeint, aber nicht mit dem erwünschten Erfolg gekrönt, da sie Geistliches sehr oft nicht geistlich, sondern mit dem Schwerte richteten, und vielfach nichts Anderes waren als der Ausdruck einer Hofkabale oder Hofpartei, der Günstlinge und Verschnittenen, welche auf ihn zu influiren wußten. Obgleich seine persönliche Haupttendenz darauf gerichtet war, die chalcedonische Rechtgläubigkeit überall durchzuführen, so schlug sie doch oft gerade in das Gegentheil, in eine Begünstigung der Gegner von Chalcedon, der Monophysiten um, und zwar unter der Leitung seiner klugen Gattin Theodora, welche, eine Gönnerin der Monophysiten, früher die schöne und schamlose Aspasia für Jedermann gewesen war, als Kaiserin jedoch ein sittlich gutes Leben führte und eine edle Gesinnung zeigte, obgleich sie in diesem Stadium mit ihrem politischen und kirchlichen Einflusse oft absolutistisch und gewaltsam auftrat.

Sehr bald ließ der Kaiser zwischen der chalcedonensischen oder katholischen und der monophysitischen Partei zum Zweck der Vereinigung, beziehungsweise der Ueberführung und Besiegung der letzteren Religionsgespräche anstellen, z. B. 531 zwischen den Katholiken und Severianern [57]; als dieser Weg zu Nichts führte, wollte er die Monophysiten dadurch gewinnen, daß er die bei ihnen und selbst bei vielen orientalischen Katholiken beliebte Formel, einer aus der Dreieinigkeit sei gekreuzigt worden, 533 für rechtgläubig erklärte [58]. Aber wie die Monophysiten sich hiermit nicht befriedigt sahen, so fühlten sich andererseits die Katholiken dadurch beeinträchtigt. Diesen ward von jenen der Vorwurf gemacht, daß sie leugneten: Christus habe im Fleisch gelitten, er sei einer aus der Trinität, seine Wunden und Leiden hafteten an derselben Person; aber als 535 unter dem Einflusse Theodora's und einer Mönchspartei der Monophysit Anthimus zum Patriarchen von Constantinopel erhoben worden war, wußten die Katholiken bereits im folgenden Jahre durch eine in Constantinopel gehaltene Synode [59] seine Entfernung aus dieser Stellung durchzusetzen. Andererseits hatte Justinian in der Person des Paulus für Alexandria einen orthodoxen Patriarchen ernannt; aber dieser fand dort nur einen sehr beschränkten Wirkungskreis, da die Monophysiten die entschiedene Mehrheit der Bevölkerung für sich hatten. Zwar hatte Theodora 538 den Vigilius unter der geheimen, von ihm auch acceptirten Bedingung, daß er dort den Monophysitismus zur Herrschaft brächte, auf den römischen Stuhl befördert; aber Vigilius brach sein Wort, that gerade das Gegentheil und sagte in einem von ihm aufgestellten Glaubensbekenntniß [60]: „Non duas Christum confitemur naturas, sed ex duabus naturis compositum unum filium“ [61].

Zwar trat jetzt bei Gelegenheit der Vertheidigung des Origenes und der Betonung seiner dem Monophysitismus günstigen Aussprüche eine kleinasiatische Mönchspartei, an ihrer Spitze der Metropolit Theodorus Ascidas von Cäsarea in Kappadocien, für die Monophysiten auf und gewann am kaiserlichen Hofe großen Einfluß, aber

rum in ecclesiam recipiendi formulis, in des Cotelerius Monumenta ecclesiae Graecae. T. III. p. 377 seq.

56) Dionysius, Patriarch von Antiochia, bei *Assemani*, Bibl. Orient. T. II. p. 72. Timotheus bei *Cotelerius*, Monum. eccl. Graecae. T. III. p. 397. 407 seq. 417 seq. *J. C. L. Gieseler*, Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustratae. Göttingen, 2 Thle., 1835—1838.

57) Die Acten darüber bei Mansi T. VIII. p. 817 seq. 58) Cod. Just. I, 1, 6. 59) Deren Acta bei Mansi T. VIII. p. 873 seq. 60) In dem Breviarium bei *Liberatus* c. 22. 61) Vergl. außerdem *Vigilius*, Epist. ad Justinianum bei Mansi T. IX. p. 35. Derselbe, Epist. ad Mennam bei Mansi T. IX. p. 38.

es überwog hier die katholische Partei, welche durch den Patriarchen Mennas von Constantinopel den Kaiser dafür zu gewinnen wußte, daß er 543 eine Verdammung des Origenes proclamiren ließ [62]). Auch redete jetzt Theodorus Ascidas dem Kaiser vor, daß ein Anathem gegen den Hauptvertreter der antiochenischen Schule, den Theodorus von Mopsuestia, Lehrer des Nestorius, sowie gegen den Bischof Theodoretus von Cyrus und den Bischof Ibas von Edessa, im Besonderen gegen die Schriften des Theodoretus von Mopsuestia wider Cyrillus und gegen den Brief des Ibas an Maris, welche durch das Concil von Chalcedon ausdrücklich für orthodox erklärt worden waren [63]), die Monophysiten mit der Staatskirche versöhnen würde. Justinianus ging darauf ein und sprach um 544 in einem Decret über die in drei Capiteln (*τρία κεφάλαια*, tria capitula) zusammengestellten Irrlehren jener drei Antiochener das Verdammungsurtheil. Die meisten Bischöfe und Kleriker des Orientes stimmten aus Rücksicht auf den Kaiser bei; aber die Mehrzahl der occidentalischen verweigerte ihre Zustimmung. Vigilius von Rom, deshalb 544 nach Constantinopel berufen, wurde von dem Kaiser bearbeitet, auch seinerseits die tria capitula oder die drei Antiochener zu verwerfen, wozu er sich auch 548 herbeiließ. Als er aber dadurch sich die starke Misbilligung der großen Mehrzahl der abendländischen Bischöfe zuzog, widerrief er und verweigerte seine Unterschrift auf dem gegen die *τρία κεφάλαια* gerichteten zweiten kaiserlichen Decret vom Jahre 551. Die Monophysiten billigten zwar die Verurtheilung der drei Capitel, blieben aber in ihrer allgemeinen Opposition gegen das Concil von Chalcedon, während die Katholiken dieses durch den Kaiser zum Theil für verworfen ansahen. Um diese Wirrnisse beizulegen, berief Justinianus auf das Jahr 553 nach Constantinopel die fünfte allgemeine Kirchenversammlung, welche nach des Kaisers Willen die drei Capitel oder die drei Antiochener verdammte [64]). Der römische Bischof oder Papst Vigilius erschien nicht, widersprach der Entscheidung der Synode und veröffentlichte zur Vertheidigung der tria capitula eine besondere Schrift [65]). Zwar widerrief er 554 diese zum Theil wieder [66]), kehrte aber in seinem Schwanken bald darauf zu der früheren Weigerung zurück, was ihm seine Entsetzung durch den Kaiser eintrug, indem dieser 555 an seiner Statt den Pelagius zum Bischof von Rom machte, da dieser sich für die 5. Synode ausgesprochen hatte. Wurde durch dieses Benehmen der römischen Päpste, auf welche das damalige kaiserliche Waffenglück in Italien stark einwirkte, ein großer Theil der abendländischen Kirche ihnen entfremdet, so ließ sich diese auch nicht für den Cäsareopapismus gewinnen, vielmehr nur um so feindlicher gegen dieses byzantinische Kirchenregiment stimmen, während andererseits in der orientalischen Kirche kein Friede hergestellt wurde und namentlich die noch immer sehr zahlreichen Monophysiten sich von der kaiserlichen Kirche fern hielten. Um diese oder einen Theil derselben zu gewinnen, erklärte Justinian 564 die Lehre der *ἀφθαρτοδοκῆται*, also die Unverweslichkeit des Körpers Christi, für einen orthodoxen Glaubenssatz, verwies den Patriarchen Eutychius von Constantinopel, weil er dagegen protestirte, und bedrohte den ebenfalls opponirenden Patriarchen Anastasius Sinaita von Antiochia mit gleicher Strafe, als sein 565 erfolgter Tod glücklicher Weise die Rolle einer Friedensstiftung übernahm, welche der unglückliche Kaiser nicht vermocht hatte durchzuführen [67]).

Literatur. Die bei Mansi T. VII. p. 481 bis T. IX. p. 700 gesammelten Actenstücke, unter ihnen z. B. die Verhandlungen der Synode von Chalcedon. Der Codex Justinianeus. *Leontius Byzantinus*, De sectis liber, actio 5—10. Dessen Contra Eutychianos et Nestorianos libri tres. Beide gedruckt in Gallandi's Bibliotheca. T. XII. p. 621 seq. und p. 658 seq. *Euagrius*, Hist. Eccl. II, 5 seq. Breviculus historiae Eutychianistarum sive gesta de nomine Acacii (geht bis 486), in 3 Ausgaben. Procopius (um 552 gestorben), *Ἀνέκδοτα* oder Historia arcana (enthält neben Kirchengeschichte hauptsächlich Hofgeschichte), edirt von Orelli. Leipzig 1827. Liberatus (der schon genannte Archidiakonus aus Karthago um 553), Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, herausgegeben von J. Garnerus. Paris 1675. Die Fortsetzung der Reichsgeschichte durch Agathias, herausgegeben von Niebuhr. Bonn 1728, im Corpus scriptorum Byzantinorum. P. III. Die Fragmente der Kirchengeschichten von Zacharias Rhetor und Theodorus Lector. Fragmente von Monophysiten und ihren Gegnern in des Angelus Majus Nova collectio. T. VII. P. I. und in dessen Spicilegium Romanum. T. III. P. X. Walch, Ketzerhistorie. Thl. 6. S. 461 fg. Thl. 7 u. 8. *S. Cureton*, The third part of the eccles. history of John bishop of Ephesus. Oxford 1853.

§. 89. Die erneuerten Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit des Origenes.

War die Orthodoxie des Origenes, wenigstens in einigen Punkten, bereits bei seinen Lebzeiten und auch später angefochten worden, so mußte ihn der Fortschritt der kirchlichen Rechtgläubigkeit seit der Aufstellung und staatlichen Begünstigung der nicänischen Formeln um so mehr in das Licht der Heterodoxie stellen, als im 4. Jahrhundert die freie philosophische Wissenschaft und

62) Des Kaisers Schreiben (griechisch) Ad Mennam adversus impium Origenem, bei Mansi T. IX. p. 487 seq., vergl. mit p. 395 seq. 63) Actio concilii Chalc. VIII. (über Theodoretus) bei Mansi T. VII. p. 189 und Actio IX et X. (über Ibas). 64) Ihre Acten bei Mansi T. IX. p. 157 seq. Vergl. *Natalis Alexander*, Hist. eccl. saec. VI. T. V. p. 502 seq. *Norisius*, Diss. de syn. V. Leyden 1678. Gegen ihn *Garnerius*, Diss. de syn. V. Paris 1675. Für Norisius später Ballerini. 65) Abgedruckt bei Mansi T. IX. p. 61—106. 66) In einer Epist. ad Eutychium Archiepisc. Constantin., zuerst edirt durch Petrus de Marca in seiner Diss. de decreto papae Vigilii pro confirmatione V. synodi. Paris 1669.

67) *Euagrius*, Hist. Eccl. IV, 38—40. Walch, Ketzerhistorie. Bd. X. S. 578 fg.

classische Bildung als ein kritisches Ferment immer mehr aus der Theologie verschwand, und in demselben Grade das rohe Mönchswesen zunahm, welches meist auf Seiten der Fanatiker stand. Der literarische Hauptketzerrichter jener Zeit, der aus Palästina gebürtige Epiphanius, hatte bereits in seinem *Πανάριον*[68]) den Origenes unter die Ketzer gestellt[69]), als er 394 in Palästina auftrat, wo der Bischof Johannes von Jerusalem (386—417) und die Mönche Hieronymus und Rufinus als Hauptvertreter der alexandrinisch-origenistischen Theologie lebten und wirkten. Er forderte sie auf, den Origenes zu verdammen. Johannes und Rufinus leisteten Widerstand, aber der um seine Rechtgläubigkeit ängstlich besorgte Hieronymus leistete Gehorsam, kündigte der Kirche von Jerusalem die Gemeinschaft und stellte jetzt aus des Origenes früher von ihm hoch erhobenen Schriften acht Ketzereien zusammen, z. B. daß er den Teufel am Ende der Dinge sich bekehren lasse[70]). Rufinus ging nach Rom, wo er indessen in der Uebersetzung der origenistischen Schriften sich Aenderungen erlaubte, um sie innerhalb der kirchlichen Orthodoxie zu halten, was ihm Hieronymus, welcher von jetzt an mit Rufinus in bitterem Streite lebte, zum Vorwurf machte[71]). Wie in Palästina, so war bald darauf eine heftige Controverse über den rechten Glauben des Origenes unter den nitrischen Mönchen in Aegypten, wo die Partei der Anthropomorphiten sich gegen die Partei der Origenisten erhob. Jene dachten sich Gott ganz menschlich, weil er ja das Urbild der Menschen sei; diese stellten sich Gott in der Weise des Origenes als ein geistiges Wesen vor. Da ergriff plötzlich der kluge und gewaltthätige Bischof oder Patriarch von Alexandria (385—412), Theophilus, weil er durch die Origenisten beleidigt worden war, Partei für die Anthropomorphiten, welche an Zahl die stärkern waren und deshalb ihm für seine Zwecke brauchbarer erschienen, und schleuderte 390 und 400 gegen Origenes, für welchen er bisher sehr begeistert gesprochen hatte, seinen Fluch, in welchen auch Rom einstimmte[72]). In einem Rundschreiben forderte er die übrigen Bischöfe auf, ein Gleiches zu thun, und vertrieb aus seinem Sprengel mit großer Härte die dem Origenes zugethanen Mönche. Als diese sich an den Bischof oder Patriarchen Johannes (Chrysostomus) von Constantinopel gewendet hatten und von ihm aufgenommen worden waren, traf ihn der tödtliche Haß des Theophilus, welcher sich auf den Weg machte und 403 in Constantinopel erschien. Hier verbündete er sich mit den Feinden des Chrysostomus, namentlich mit der Kaiserin Eudoxia, stiftete falsche Ankläger an und bewirkte auf der Synode bei der Eiche die Absetzung und Verbannung seines Gegners. Zwar erhob sich für den so Verfolgten in der Residenz sofort ein Volksaufstand, sodaß er schon nach wenigen Tagen zurückkehrte; allein 404 setzte Eudoxia mit ihren Parteigängern seine Absetzung von Neuem durch; er starb 407 als ein Verbannter im Pontus[73]). Zwar misbilligte auch der römische Bischof oder Patriarch Innocentius I. diese Gewaltthätigkeiten, konnte aber die Bestrafung des Theophilus nicht erwirken. Später ward die Unschuld des Chrysostomus in Constantinopel öffentlich ausgesprochen.

Die Streitigkeiten über Origenes kamen, wie bereits oben angedeutet, während der monophysitischen Wirren nach 538 von Neuem zum Ausbruch. Trotz der wiederholten Verdammungen hatten nämlich die Schriften des alexandrinischen Theologen unter den palästinensischen Mönchen eine steigende Anerkennung gefunden; und einer von ihnen, der Bischof Theodorus Ascidas von Cäsarea in Kappadocien, hatte bei seinem Aufenthalte in Constantinopel das Vertrauen des Justinianus in einem so hohen Grade erlangt, daß die Origenisten von Palästina unter dem kaiserlichen Schutze und nicht ohne Anwendung von Gewaltmitteln immer mehr um sich griffen[74]). Allein bald nachher gewann in Constantinopel mit Hilfe des dortigen Patriarchen Mennas die Gegenpartei die Oberhand, und erwirkte um 544 die Verdammung der origenistischen Irrthümer durch den Kaiser, welcher in dieser Angelegenheit an den Mennas einen Brief[75]) richtete, worin er diesem auftrug, gegen die Origenisten eine Synode zu versammeln, welche gehorsamer Weise ihre Schuldigkeit that[76]).

§. 89. Der Abfall der Monophysiten von der griechischen Reichskirche in den Nationalkirchen der Armenier, Syrier, Kopten u. s. w.

Das Christenthum in Armenien stand zwar Anfangs zur allgemeinen griechischen Kirche in dem Verhältniß eines Gliedes zum Ganzen, einer Tochter zur Mutter; aber schon frühzeitig empfing und bewahrte es hier seine abweichende Eigenthümlichkeit, welche ihm besonders Gregorius Illuminator aufdrückte. Dieser, ein nationaler Armenier, erwarb sich um seine Volkskirche, welche er seit 302 als ihr Metropolit leitete, durch die Gestaltung der religiösen Literatur, des Cultus und der Verfassung ein so wesentliches Verdienst, daß noch lange nach ihm aus seiner einflußreichen Familie der armenische Oberbischof oder Katholikos genommen ward. In Folge der christologischen Streitigkeiten, namentlich der Nestorianischen, entfremdeten und entfernten sich die Armenier noch mehr von der allgemeinen griechischen Kirche; sie standen im Gegensatz zu der Nestorianischen Annahme oder Begünstigung der zwei Naturen in Christo, neigten also schon damals zum Monophysitismus, und dieser wurde seit 428, wo Armenien unter persische Herrschaft

68) Es wird gewöhnlich unter dem lateinischen Namen „haereses“ citirt. Vergl. *C. H. E. Lommatzsch*, De origine ac progressu haeresis Origenianae. 1. Thl. Leipzig 1846. 69) Adv. haer. c. 44. 70) In seinem Liber ad Pammachium contra Joannem Hierosol. 71) Rufinus starb 410, Hieronymus 420. 72) Mansi T. III. p. 979 seq.

73) Vergl. seine eigene Erzählung in der Epist. ad Innocentium (Bischof von Rom) aus dem Jahre 404. 74) Vita Sancti Sabae von Cyrillus Scythopolitanus, in des Cotelerius Monumenta ecclesiae Graecae. T. III. 75) Bei Mansi T. IX. p. 487 seq. 76) Die 15 Canones derselben gegen Origenes sind zuerst abgedruckt von P. Lambecius in den Commentarii bibl. Vol. VIII. p. 435 seq., bei Mansi T. IX. p. 395 seq.

kam, durch die jetzigen weltlichen Regenten um so mehr begünstigt, als sich auch darin die Feindschaft gegen das griechische Kaiserthum aussprach. Die sogenannte Räubersynode von Ephesus 431 war die letzte griechische Kirchenversammlung, an welcher armenische Bischöfe Theil nahmen. Von da an wurde die Eutychianische Verbindung beider Naturen, resp. die monophysitische Lehre noch entschiedener das Specialbekenntniß der Armenier, welche die Beschlüsse von Chalcedon nie anerkannten und dieselben später ausdrücklich verwarfen. Eine noch schärfere, wenn man will die definitive Trennung von der großen griechischen Kirche vollzog sich, als Kaiser Zeno 482 im Interesse der Beschlüsse von Chalcedon das erste Henotikon erlassen hatte, die Armenier dasselbe ausdrücklich zurückwiesen und ihre bald nach 500 gehaltene Synode zu Thevin sich entschieden für den Monophysitismus aussprach.

Literatur. Die Acta S. Gregorii (Illuminatoris) von Agathangelus überarbeitet in den Acta Sanctorum zum September, T. VIII. p. 321 seq. *Moses Chorenensis* (um 440), Historia Armeniaca. Lib. III, 1, herausgegeben von Whiston. London 1736. *C. Galanus*, Historia Armena eccl. et polit. Cöln 1686. *M. V. la Croze*, Histoire du christianisme d'Éthiopie et d'Arménie. Haag 1739. *M. le Quien*, Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus. Paris 1740. *St. Martin*, Mémoires sur l'Arménie. Paris 1818. Ecclesiae Armeniacae canones selecti in des Angelus Majus Nova Collectio. T. X. P. II. *Chamich*, History of Armenia. Calcutta 1827. M. Samueljan, Die Bekehrung Armeniens durch den heil. Gregorius Illuminator. Wien 1844.

Gleich den armenischen Christen lösten sich auch die Christen im östlichen Syrien, in Mesopotamien und Persien von der kaiserlichen Staatskirche, theils territorial, indem namentlich das persische Sassanidenreich, welches im 3. Jahrhundert entstand, bei seinem Kampfe mit dem byzantinischen Kaiser diesem mehre Länderstriche entriß, theils dogmatisch, indem die Mehrzahl der hier lebenden Christen die Synode von Chalcedon 451 verwarf und sich dem Monophysitismus hingab. Wenn nun auch diese Gemeinschaften sich einer nationalen Existenz in Lehre, Gebräuchen und Verfassung erfreuten, so hatte doch die Abtrennung vom Ganzen einen baldigen Mangel an gebildeten Klerikern wie überhaupt einen vielfachen Verfall im Gefolge, aus welchem sie in Syrien und Mesopotamien durch ihren Landsmann Jacob Baradai [77]), von welchem sie den Namen der Jacobiten erhielten, zu einem regeren Leben zurückgerufen wurden. Unter seiner eifrigen Leitung während der Jahre 541—578 organisirten sich hier die monophysitischen Gemeinden von Neuem, aber nur um im Anfange des nächsten Jahrhunderts unter der Muhammedanischen Herrschaft wieder zu verkümmern. Sie hatten aus Feindschaft gegen Constantinopel zur Begründung des osmanischen Reiches mitgewirkt und wurden daher von dessen Herrschern in gewisser Weise gegen die neben ihnen sich haltenden katholischen Christen, welche von jetzt ab wegen ihrer Neigung für den König (מֶלֶךְ) oder Kaiser Melchiten hießen und vom Islam schwer bedrückt waren, sodaß ihre Patriarchen meist in Constantinopel residirten, einigermaßen begünstigt, konnten sich aber aus ihrer Verkümmerung nicht wieder erheben.

Literatur. *Assemani*, Bibliotheca orientalis. T. II. *M. le Quien*, Oriens christianus. T. II.

In Aegypten bildete sich bereits während des 5. Jahrhunderts ein starker dogmatischer Gegensatz gegen die griechische Reichskirche und dieser wuchs im 6. Jahrhundert, als Kaiser Justinianus, wie oben erwähnt, den Monophysiten gegenüber 536 einen katholischen oder chalcedonensischen Patriarchen in Alexandria eingesetzt und den monophysitischen abgesetzt hatte. Seine Gegner, welche die überwiegende Mehrheit der dortigen Christen für sich hatten, wählten ihre besonderen Patriarchen, welchen gegenüber die katholischen sich nur mit Mühe und unter dem Schutze der kaiserlichen Waffen erhalten konnten. Aber auch diese monophysitische Nationalkirche der später sogenannten Kopten, an welche sich, von ihr meist den Oberhirten empfangend, die äthiopische oder habessinische anschloß, gerieth nicht blos bald in innere dogmatische Streitigkeiten, welche oben summarisch angedeutet worden sind, sondern auch seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts in eine drückende Abhängigkeit vom Islam, unter welchem sie in starker Abnahme ihrer Bekenner bis zur Gegenwart fortvegetirt hat.

Literatur. *Taki-Eddini-Makrizi* (ein um 1441 in Kairo gestorbener Jurist), Historia Coptorum christianorum in Aegypto arabice et latine edidit *H. J. Wetzer*. Sulzbach 1828. *E. Renaudot*, Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum. Paris 1713. *M. le Quien*, Oriens christianus. Paris 1740. *J. Ludolf*, Historia Aethiopiaca. Frankfurt a. M. 1681; derselbe, Commentarius ad historiam Aethiopiacam, ebenda 1691; derselbe, Appendix ad historiam Aethiopiacam, ebenda 1693. *M. Veyssier la Croze*, Histoire du christianisme d'Éthiopie et d'Arménie. Haag 1739.

§. 90. Häretiker und Schismatiker von geringerer Bedeutung.

Im 4. Jahrhundert erhob sich in Mesopotamien ein gewisser Audius (oder Adius oder Udo), ein Laie, welcher den Sünden der Christen Strafpredigten hielt und, als die Hierarchie nicht auf seine Seite trat, sich um 340 von der Kirche trennte, um in Scythien nach seinem Geschmacke einige klösterlich-asketische Gemeinden zu sammeln, in welchen, wie man sagt, die jüdische Passazeit gehalten wurde, und eine sehr anthropomorphistische Vorstellung von Gott herrschte.

Literatur. *Epiphanius*, Haeres. 70. *Theodoretus*, Haeret. fabulae IV, 10. Derselbe, Hist. Eccl. IV, 9.

77) Wörtlich: den mit Lumpen Bedeckten. Er wird auch Zanzalus genannt.

Sehr unbestimmte und widersprechende Nachrichten und Vorstellungen knüpfen sich an den Namen der Massalianer (מְצַלִּין), welche auch mit den Euchiten (*Εὐχῖται*), oder Euphemiten identificirt werden. Vielleicht sind sie auch verwandt mit den θεοσεβεῖς und mit den coelicolae in Afrika. Die Massalianer tauchen während des 4. Jahrhunderts, nach Einigen seit 360, nach Anderen schon früher, in Armenien und Syrien auf; die θεοσεβεῖς werden nach Phönizien und Palästina, ebenfalls im 4. Jahrhundert, versetzt. Auch ist es zweifelhaft, ob man eine dieser Sekten oder alle als christlich beanspruchen soll, oder ob sie dem Heidenthum angehört haben. Einerseits sollen besonders die Massalianer Christen gewesen, aber gegen das herrschende Kirchenthum Opposition gemacht, zur Ueberwindung des angebornen bösen Geistes das ununterbrochene Gebet empfohlen und geübt (daher Euchiten), die äußeren kirchlichen Gnadenmittel für überflüssig, ja die Arbeit für sündlich gehalten und daher, auch zum Zweck der Bußpredigt, bettelnd und allen Besitz verschmähend umhergeschweift haben. Andrerseits wird gemuthmaßt, namentlich in Beziehung auf die betreffenden Sekten in Syrien und Palästina, daß sie wol weder Christen noch auch Heiden, vielleicht ein Gemisch aus beiden Elementen, gewesen sein möchten; sie sollen die Möglichkeit von Göttern zugestanden, aber einen Abgott verehrt haben, und zwar in der Morgen- und Abenddämmerung in glänzend erleuchteten Tempeln und Bethäusern, was wiederum mit der Annahme ihrer Armuth und ihres vagabundirenden Lebens nicht übereinstimmt. Nach dem 7. Jahrhundert hört man Nichts mehr von ihnen. Nach Anderen verschwinden sie bereits im 4. Jahrhundert.

In der Regel werden mit den Massalianern und ihren Synonymen die Hypsistarier zusammengestellt oder geradezu gleichbedeutend gesetzt. Ihr Name wird davon abgeleitet, daß ihr Hauptgrundsatz gewesen sei, den höchsten (ὕψιστος) Gott anzubeten. Doch wird angeführt, daß sie den Sabbath und Speisegesetze beobachtet haben sollen, weshalb man ihre Entstehung auch unter den jüdischen Proselyten des Thores gesucht hat. Da die zuverlässigsten Nachrichten ihre Erscheinung, und zwar während des 4. Jahrhunderts, welches sie nicht überschreiten, auf Kappadocien beschränken, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, sie von den Massalianern zu trennen. Wie Gregor von Nazianz erwähnt, hat sein Vater in den früheren Jahren den Hypsistariern angehört.

Literatur. Gregor von Nazianz in der Trauerrede über seinen Vater: Oratio XVIII. §. 5, Opp. p. 333. *Gregor von Nyssa*, Adv. Eunomium, Opp. T. II. p. 440. *Epiphanius*, Haeres. 80. *Theodoretus*, Haeret. fabulae IV, 11. Derselbe, Hist. Eccl. IV, 10. *Cyrillus von Alexandria*, De adoratione in spiritu et veritate, Opp. ed. Paris. T. I. p. 92. *Photius*, Cod. 52. *C. Ullmann*, De Hypsistariis. Heidelberg 1823. *G. Böhmer*, De Hypsistariis. Berlin 1824. C. Ullmann, Gregor von Nazianz. Darmstadt 1825. G. Böhmer, Einige Bemerkungen. Hamburg 1826.

Ebenfalls numerisch von geringer Bedeutung, im 4. Jahrhundert auftauchend und in demselben verschwindend, sind die Apostoliker in Kleinasien, auch *Ἀποτακτικοί* genannt, weil sie sich von der großen Kirchengemeinschaft absonderten. Sie wollten vorzugsweise das apostolische Christenthum erneuern und repräsentiren, verwarfen jeden Cultus der Märtyrer, sprachen die Hoffnung der ewigen Seligkeit denen ab, welche Eigenthum besaßen oder in der Ehe lebten und kamen nach dem, was man von ihnen weiß, im Wesentlichen mit den Ansichten des Bischofs Eustathius von Sebaste überein. Die Synode von Gangra zwischen 362 und 370 erklärte sie für Häretiker.

Literatur. *Epiphanius*, Haeres. 61. *Augustinus*, Haeret. 40. Synodalschreiben und Kanones der Synode von Gangra bei *Mansi* T. II. p. 1095 seq. *Socrates*, Hist. Eccl. II, 43.

Ebenfalls in das 4. Jahrhundert fällt die durch Aërius, einen Presbyter von Sebaste, begründete Secession. Mit seinem vormaligen Freunde, dem dortigen Bischof Eustathius, zerfallen, lehrte er, daß zwischen einem Bischof und einem Presbyter kein Unterschied, kirchlich gebotenes Fasten ein jüdischer Zwang, Gebet und Almosen für die Todten vor Gott unnütz sei. Als die Kirche den durch Eustathius repräsentirten Gegensatz verworfen hatte, verschwand auch das durch Aërius vertretene Korrelat [78]).

Wenn in dem Vorstehenden hier und da judenchristliche Anklänge sich finden, so lassen sich auch jetzt noch eigentliche Judenchristen als eine specifische Religionspartei unterscheiden. Zur Zeit des Kirchenhistorikers Eusebius [79]) lebten außerhalb Palästina's und Syriens nur noch wenige Anhänger dieser Richtung, und von ihnen hatten bereits viele die Beschneidung abgethan. Während der genannte Autor sie für Verführte erklärt, stellt sie Epiphanius [80]) in seinem Zorne unter die Ketzer. Nach seiner Angabe verschmolzen damals die Ebioniten und Elkesaiten jenseits des Jordan's und des todten Meeres, einer Gegend, auf welche sie sich damals beschränkt zu haben scheinen, mit einander. Hieronymus, zu dessen Zeit noch Judenchristen lebten, gibt derjenigen Richtung unter ihnen, welche Christus für ein höheres Wesen hielt, und gegen die übrigen Christen nicht fanatisch auftrat, den Namen der Nazaräer und rühmt ihnen nach, daß sie in christlicher Bruderliebe einig seien. Sie besaßen damals noch Synagogen mit Aeltesten und Vorstehern [81]). Aber Augustin nennt sie verkehrte Leute [82]). Im 7. Jahrhundert verschwinden sie aus der Geschichte. Ihre theologische Ansicht ist vorzugsweise vertreten in den sogenannten Clementinen (Clementia *τὰ Κλημέντια* scil. *συγγράμματα*), welche aus 3 Prologen und 19 Homilien bestehen, und ursprünglich griechisch geschrieben sind. Sie und die nur noch in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus vorhandenen Recognitiones Clementis in 10 Büchern bilden zwei Recensionen eines und desselben Werkes,

78) *Epiphanius*, Haeres. 75. 79) Hist. Eccl. III, 27. 80) Haeres. 19, 5; 20, 3; 29; 30, 3. 17. 81) Ep. 89 ad Augustinum; derselbe in Jesaiam 8, 9. 13; 30, 20; 31, 6 seq. 82) Contra Faustum XIX, 18.

welches in der ältesten bekannten Form den Titel der περίοδοι Πέτρου führte und als solches schon von Origenes [88]), also vor 231, als ein allgemein bekanntes Buch erwähnt wird.

Literatur. D. v. Cölln in Ersch und Gruber's Encyklopädie. 1. Sect. 18. Thl. S. 3 fg. A. Neander, Entwicklung der gnostischen Systeme S. 361. A. K. Credner, Ueber Essäer und Ebioniten, in G. B. Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. Bd. 1. S. 211 fg. 277 fg. J. C. L. Gieseler, Abhandlung von den Nazaräern und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv. Bd. 4. St. 2. S. 325 fg. Die neueste Ausgabe der Clementina ist von Paul de Lagarde. Leipzig 1865 (1862 edirte derselbe die apostolischen Constitutionen).

§. 91. Die Streitigkeiten des Donatismus und Pelagianismus.

Der am Anfange des 4. Jahrhunderts in der abendländischen Kirche entstandene donatistische Streit, an welchem sich später besonders Augustinus siegreich betheiligte, hat sich so gut wie gar nicht innerhalb der morgenländischen Kirche geltend gemacht, wogegen diese von den Pelagianischen Controversen etwas mehr, wenn auch im Ganzen nur sehr partiell und vorübergehend, berührt worden ist, eben weil sie im Wesentlichen Pelagianisch dachte. Auch die öffentliche unbefangene theologisch-kirchliche Meinung des Abendlandes, besonders der Laienwelt, dachte im Grunde wie Pelagius und nahm dessen Grundsatz, daß der Mensch durch den Sündenfall die Freiheit der Wahl zum Guten wie zum Bösen nicht verloren habe, zur Voraussetzung des kirchlichen und sittlichen Lebens, und nur die Theologie ließ sich auf eine Zeit lang durch den geistvollen Augustinus zu dessen extremen Thesen von dem Gift der Erbsünde, der Fortpflanzung desselben durch die Zeugung, den ewigen Höllenstrafen, der unbarmherzig-barmherzigen Gnadenwahl oder Prädestination Gottes, dem Willen des Menschen, welcher nach dem Sündenfalle nur noch zur Sünde frei sei, hinüberziehen, um bald nach seinem Tode auf den für immer unvertilgbar in der menschlichen Natur gegründeten, also natürlichen Semipelagianismus, d. h. die Annahme zurückzukommen, daß zur Erlösung und Seligkeit der freie Wille des Menschen und die Allmacht Gottes, welche eben Augustinus in einseitiger Consequenzmacherei bis zur Vernichtung der menschlichen Freiheit potenzirt hatte, zusammenwirken, wenngleich die durch Augustin veranlaßten, durch Kaiser Honorius bestätigten Concilienbeschlüsse und andere Augustinische Elemente noch manchmal mit einander in Conflict geriethen, namentlich dadurch, daß die lateinische Kirchenpraxis immer mehr die Verdienstlichkeit äußerer Werke um sich greifen ließ und mächtig förderte. Die griechische Kirche stimmte den fanatischen Thesen Augustin's nicht zu, nahm vielmehr seine Hauptgegner, Pelagius und Cölestius, bei sich gastlich auf, nachdem sie aus dem Abendlande vertrieben worden waren.

Als Cölestius, ein Mönch, durch eine Synode in Karthago 412 aus der dortigen Kirche ausgestoßen, eine Zuflucht suchte, fand er diese zunächst in Ephesus, wo er als Presbyter eintrat. Auch Pelagius hatte sich, um seinen Feinden zu entgehen, nach dem Morgenlande gewendet, wo ihm Palästina seine Gastfreundschaft gewährte. Hier ward er als ein Origenist durch Hieronymus angegriffen, welcher früher selbst zu Origenes gehalten, ihn dann aber hatte aus dogmatischer Aengstlichkeit fallen lassen, und bald darauf suchte ihn auch hier Augustinus zu verderben, indem er den Orosius nach Palästina sandte. Es ward deshalb 415 in Diospolis eine Synode gehalten, wo die Synodalen auf Veranlassung der abendländischen Anklage sich hauptsächlich an die Behauptung des Pelagius hielten: der Mensch könne ohne Sünde sein, — sei es aber thatsächlich nicht. Die Augustiner suchten ihn wegen dieser theoretischen These zu verdammen; aber Bischof Johannes von Jerusalem wandte das Anathem von ihm ab. Bald darauf brachen im Abendlande die Verfolgungen, Maßregelungen und Absetzungen der Pelagianer aus, und viele derselben flüchteten in das Morgenland, namentlich nach Constantinopel, wo sie unter Zustimmung der übrigen Bischöfe von dem Patriarchen Nestorius aufgenommen wurden. Dieser hatte zunächst nur den Unglücklichen ein Asyl gewähren wollen, ohne ihre besonderen theologischen Lehrmeinungen als kirchliche zu sanctioniren; aber seine Gegner wußten die Personen mit den Sachen in tendenziöse Verbindung zu bringen, und so kam es, daß auf der sogenannten allgemeinen Kirchenversammlung zu Ephesus 431 (Räubersynode) mit Nestorius zugleich der Pelagianismus verdammt wurde. So wenig wie die Beschlüsse dieser tumultuarischen Synode auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen konnten, so wenig vertauschte seit dieser Zeit die griechische Kirche den Semipelagianismus oder Synergismus mit dem Augustinismus, welcher ihr in demselben Maße fremd blieb, als sie sich überwiegend, ja fast ausschließlich, mit den Speculationen über Gott, Christus, die Dreieinigkeit befaßte, und die Bearbeitung der theologisch-anthropologischen Seite der Religion zur Seite liegen ließ. Es galt im Morgenlande nach wie vor die Annahme, daß durch den Sündenfall zwar die menschliche Natur geschwächt, aber nicht des liberum arbitrium beraubt worden sei.

Literatur. Die Werke über den Pelagianismus und Augustinismus. Sie gehören vorzugsweise in die Geschichte der lateinischen Kirche. Walch's Ketzerhistorie. J. Chr. F. Wundemann, Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor den Großen. 2 Thle. Leipzig 1798. 1799. Die Dogmengeschichten.

§. 92. Die Kirchenlehre und die Katholicität.

Vor Constantin und der Synode von Nicäa gab es im juristisch-kirchenregimentlichen Sinne kein allgemein

88) Philocalia 22.

verpflichtendes detaillirtes Glaubensbekenntniß neben der kurzen Formel der Trinitätslehre von Matth. 28, 19. Und auch hierbei kam es mehr auf den lebendigen, innigen, frei angeeigneten und frei in Liebe, Buße, Hoffnung thätigen praktischen Glauben als auf theoretisch-theologische Formeln an. Als Lehrbegriff des wahren, seligmachenden Christenthums galt, was seit der Gründung desselben mündlich überliefert und zum Theil in den Evangelien wie in den apostolischen Sendschreiben aufgezeichnet war, wobei die Dissonanzen in freier Subjectivität und Wissenschaft, noch nicht durch allgemeine dictatorische Decrete, vermittelt wurden, aber auch die kanonischen Schriftgrundlagen noch nicht allgemein festgestellt, auch noch nicht von der Mauer der buchstäblichen Inspirationstheorie umgeben waren, obgleich entschiedene Abweichungen, wie die gnostischen, ebenso entschieden von der ungeheuren Mehrheit der Christen zurückgewiesen wurden. Auch unterschied man naiver Weise noch wenig zwischen den jüdischen und christlichen Religionsdocumenten, während man, mit seiner religiösen Stimmung mit einem Bibelspruche in Conflict, durch die allegorische Deutung sich aushalf, wie dies namentlich die wissenschaftliche Theologie des Origenes that, welche auch noch nicht zu dem späteren fanatischen Verhorresciren aller heidnischen Philosophie gekommen war, als ob diese an sich Teufelswerk wäre. Unter den vorhandenen neutestamentlichen Schriften gab es im Anfange des 4. Jahrhunderts zur Zeit des Eusebius von Cäsarea, wie dieser sagt [84]), neben den *ὁμολογούμενα* und *νόϑα* noch *ἀντιλεγόμενα*, z. B. den jetzigen zweiten Petribrief, welchen demnach Viele dem Petrus absprachen. Aber am Ende des 4. Jahrhunderts war der jetzige neutestamentliche Kanon fast ganz allgemein anerkannt, namentlich in Veranlassung westafrikanischer Synodalbeschlüsse, welche die *νόϑα* und *ἀντιλεγόμενα* wesentlich aus praktischen Gründen, um zur Einheit zu gelangen, zu *ὁμολογούμενα* erhoben. Zwar nahm auch die griechische Kirche sehr bald diese Einheit des Kanons an, aber sie kam nicht so wie diese, in welcher die Uebersetzungen der Itala und Vulgata sehr wesentlich dazu beitrugen, zur allgemeinen Einheit in der Lehre, obgleich gerade die allgemeinen Synoden, welche hierzu dienen sollten, Anfangs sämmtlich innerhalb ihrer Grenzen gehalten wurden, und die Kaiser, durch welche diese Kirchenversammlungen berufen und sanctionirt wurden, die Glaubenseinigkeit durch Staatsmittel herzustellen suchten. Diese staatskirchliche orthodoxe katholische Lehre fand ihre erste Grundlage 325 auf der Synode von Nicäa, wo für sie hauptsächlich Athanasius, dieser pater orthodoxiae, welcher Anfangs mehr Anerkennung in der lateinischen als in der griechischen Kirche gewann, kräftig gewirkt hatte. In dieser letzteren waren noch viele Streitigkeiten, namentlich die Arianischen, durchzufechten, ehe eine allgemein anerkannte und verpflichtende Kirchenlehre bei ihr durchschlug; man hielt noch manche allgemeine Synode, wobei die kaiserliche Stimme nicht selten von den Decreten früherer abwich; der Sieg neigte sich mehre Male auf die Seite der Monophysiten, bis endlich nach deren Anathematisirung eine von den Bischöfen und Kaisern des Morgenlandes allgemein angenommene Kirchenlehre feststand, zu welcher besonders das allgemeine Concil von Chalcedon wichtige Stützen lieferte, während die nachfolgenden immermehr die Tendenz handhabten, sich als in vollem Einklange mit den seit 325 voraufgehenden und als Organe des heiligen Geistes darzustellen, obgleich die Geschichte es nie vergessen wird, welche gewaltsame, unwürdige Mittel durch eine bischöfliche Partei oder den Kaiser dabei oft angewandt worden sind, um eine Entscheidung herbeizuführen, wie dies von der constantinopolitanischen 381, der ephesinischen 431, resp. 449, der chalcedonensischen 451, der constantinopolitanischen 553 gilt. Dennoch war die Theologie zur Zeit des Hieronymus in ihren Bewegungen noch ziemlich frei, wie dieser Theolog bezeugt [85]), und Bischöfe wie Kaiser missbrauchten die Glaubensbestimmungen der Synoden noch selten zur Knechtung wissenschaftlicher Discussionen. Dies änderte sich wesentlich nach 451 und noch mehr nach 553, besonders nach der Verwerfung und Ausscheidung der Monophysiten. Nachdem die lateinische Kirche, und zwar nicht sowol durch kaiserliche Befehle, als vielmehr durch ihren praktischen Sinn, den Einfluß der geringeren Zahl hervorragender Theologen, namentlich des Athanasius und Augustinus, die geringere Wissenschaftlichkeit, die durch Rom in steigendem Fortschritt vermittelte Einheit, schon früher zu einer einheitlichen Lehre gekommen war, setzte sich diese jetzt auch in der griechischen Kirche fest; aber seitdem schwand auch aus ihr in demselben Grade das warme, thätige, heiligende Glaubensleben, um erstarrten kirchlichen Formen Platz zu machen.

Als Mittelpunkt und Grundlage der katholischen Lehre hatte sich durch Generalsynoden, kaiserliche Maßregeln und andere Mittel vor Allem die Trinität festgestellt, d. h. es waren Vater, Sohn und heiliger Geist als drei Götter proclamirt, wenn auch unter der Behauptung, daß sie nur drei Personen in einer Gottheit wären und die Theologie suchte nun dieses Dogma einerseits wissenschaftlich zu rechtfertigen, andererseits gegen die schweren Einwürfe als — Geheimniß sicher zu stellen. Der Streit über das filioque, d. h. über die Frage, ob der heil. Geist allein vom Vater oder auch vom Sohne ausgehe, entzweite in der vorliegenden Periode die beiden großen Kirchengebiete noch nicht unter einander; die Formel filioque kann man in unbestimmten, allgemeinen Ausdrücken bei einigen griechischen Theologen finden; aber auch in der lateinischen Kirche kam sie erst seit der Synode von Toledo 589 in das allgemeine Bekenntniß. Als man sie für die griechische Kirche während des 8. Jahrhunderts in das nicänische Bekenntniß einzuschmuggeln suchte, erhob sich hier ein lebhafter Widerspruch, welcher später zu wiederholten Controversen mit den Lateinern führte. Das wahrscheinlich erst im 5. Jahrhundert entstandene sogenannte Athanasianische

84) Hist. Eccl. III, 3; VI, 25.

85) Prooemium zu seinen XVIII libri in Jesaiam.

Glaubensbekenntniß erlangte im Abendlande erst seit dem 7. Jahrhundert Geltung.

Literatur über das filioque. *Augustinus*, De trinitate IV, 20. Concil. Toled. symb., bei *Mansi*, T. IX. p. 981. *Eusebius*, De eccles. theol. III, 4. *Epiphanius*, Ancor. §. 9, Opp. T. II. p. 14. *J. G. Walch*, Historia controversiae de processu Spir. Sancti. Jena 1751. Ziegler, Geschichtsentwicklung des Dogma's vom heil. Geiste, in den Theol. Abhandlungen. Göttingen 1791. Bd. 1. S. 204 fg.

§. 98. Die theologische Wissenschaft und die Theologen.

Das Studium und die einestheils unbefangene, anderentheils unter gewaltsamen Umdeutungen vollzogene Anwendung der classischen Wissenschaft des alten Hellenismus, im Besonderen der Platonischen Philosophie, gingen aus der früheren Periode in die vorliegende unter starken Modificationen über; wenn auch noch im 4. und 5. Jahrhundert viele, vielleicht die meisten tüchtigen christlichen Redner und Schriftsteller heidnischer Rhetorenschulen, in welche sie zum Theil als getaufte Christen eintraten, direct oder indirect ihre formelle Bildung verdankten, so steigerte doch der seit Constantin über das Heidenthum äußerlich gewonnene Sieg den Gegensatz gegen den materiellen Gedankeninhalt der heidnischen Wissenschaft, neben welcher die christliche Literatur immer mehr Material für die Bethätigung der Geister ansammelte und diese in demselben Grade von den Schätzen der heidnischen Literatur abzog. Die christliche Wissenschaft gestaltete sich mehr und mehr specifisch und suchte die nichtchristlichen Elemente zu eliminiren, ein Proceß, welcher durch das Verhalten der Majorität zu den Ideen und Schriften der als Häretiker angesehenen oder verurtheilten Theologen gefördert werden mußte. Nach der allgemeinen Kirchenversammlung von Nicäa begann eine staatskirchliche Rechtgläubigkeit sich herauszubilden; es war natürlich, daß die meisten Theologen in dieser Orthodoxie, resp. in der allgemeinen Glaubens- und Lehreinheit zu stehen wünschten, wobei schon manche äußere Rücksichten auf das Wohlgefallen oder das Misfallen des Kaisers oder der staatskirchlichen Parteien mitwirkten. Doch erhielt sich die Theologie im 4. und 5. Jahrhundert meist noch frisch und lebendig; ja sie trieb innerhalb der griechischen Kirche die Masse ihrer Blüthen erst in dieser Periode, jedoch nur bis an das Ende des fünften Jahrhunderts; mit dem sechsten, wo die Staatskirchenorthodoxie die letzte bedeutende Häresie, den Monophysitismus, unterdrückt, bricht diese Entwicklung plötzlich ab und bringt meist nur noch die dürren Zweige des verknöcherten Formalismus und die Recapitulationen der früheren Stadien hervor. Das massenhaft herausgebildete, meist rohe Mönchswesen ergreift in den meisten Fällen fanatisch Partei gegen Alles, was heidnisch oder häretisch genannt werden kann.

Die alexandrinische Theologie und Theologenschule wirkt zwar, wie wir an den Streitigkeiten über die Orthodoxie des Origenes gesehen haben, in ihren Ideen noch lange nach, stirbt aber in ihrer persönlichen Continuität am Ende des 4. Jahrhunderts oder, wenn man will, in der Mitte des 5. ab. Als wissenschaftliche Auctorität behauptete Origenes bis weit über die Anklage des Epiphanius auf Häresie hinaus eine hervorragende Stellung; namentlich noch im Arianischen Streite berief man sich von beiden Seiten auf seine Schriften; die Arianer fanden bei ihm wie bei seinen Schülern Dionysius, Theognostus und anderen den Sohn als ein Geschöpf des Vaters, wogegen Athanasius den Origenes als Vertheidiger der ewigen Zeugung aufstellte. Der letzte treue Anhänger des Origenes in allen Stücken ist der blinde Didymus, welcher 395 ohne Anfechtung von Seiten der Fanatiker starb, und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule war, deren Bedeutung von jetzt ab in den Hintergrund tritt. An Schriften von ihm sind noch vorhanden: in der lateinischen Uebersetzung durch Hieronymus eine Abhandlung: De spiritu sancto [86]); in der griechischen Ursprache seine Abhandlung: Adversus Manichaeos [87]); ferner ebenfalls griechisch die Abhandlung: De trinitate in 3 Büchern [88]); endlich, ebenfalls im griechischen Urtexte, eine Expositio septem canonicarum epistolarum [89]). Auch Cyrillus, Bischof von Alexandria, welcher 444 starb, wird zur origenistisch-alexandrinischen Schule gerechnet; aber er trieb in seinem Scharfsinne deren Principien oder Manieren auf die Spitze. Seine Schriften, welche sämmtlich in griechischer Sprache abgefaßt sind, bestehen in Commentaren zur Bibel, Homilien, polemischen Büchern und Briefen [90]).

Athanasius, der „Vater der Orthodoxie," ist zwar nach Geburt, Amt und Aufenthalt ein Alexandriner, aber wenn man ihn wie Basilius, die beiden Gregore und Andere als alexandrinischen Theologen bezeichnet, so geschieht dies nur in einem secundairen, nicht in dem Sinne der ursprünglichen theologischen Wissenschaft, wie sie seit Pantänus und Clemens an der Nilmündung blühte und in Didymus den letzten Vertreter hatte; denn Athanasius macht nicht die kritische und philosophische Wissenschaft, sondern die in der Gottheit Christi gipfelnde Orthodoxie, die Bekämpfung des Arianismus, zu seiner hauptsächlichsten Lebensaufgabe. Einer der durch Geist, Charakter, Willensstärke, Consequenz und schwere Lebensprüfungen hervorragendsten Theologen aller Zeiten, wenn auch der Hauptbegründer einer einseitigen, kritisch unhaltbaren Orthodoxie, welche sich mit der Wissenschaft des gesunden Menschenverstandes und dem Zeugniß der

86) In des Hieronymus Opera. T. IV. P. I. 87) Abgedruckt in des Combefisius Auctuarium graecorum patrum. T. II. 88) Herausgegeben von Mingarelli. Bologna 1769. 89) Den richtigen Text derselben hat herzustellen versucht G. C. F. Lücke in seinen Quaestiones ac vindiciae Didymianae. Göttingen 1829—1833 in 4 Abhandlungen. Vergl. außerdem D. v. Cölln's Artikel Didymus in der Allgem. Encykl. von Ersch und Gruber. Sect. 1. Bd. 24 und die Werke über die alexandrinische Katechetenschule von Matter, Guerike und Hasselbach. 90) Seine Opera sind herausgegeben von J. Aubert. Paris 1638 in 7 Bänden. Hinzugefügt hat Angelus Majus in seiner Nova collectio T. VIII. Aufsätze über das Evangelium Matthäus, den Hebräerbrief und sieben dogmatische Abhandlungen.

urchristlichen Geschichte in unlösbarem Conflicte befindet, ist Athanasius um das Jahr 296 in Alexandria geboren und von Kindheit an im Christenthum erzogen. Einige Zeit Geheimschreiber des dortigen Patriarchen Alexander, begab er sich zum heil. Antonius in die Wüste, lebte hier in den streng asketischen Grundsätzen, welche ihm bis an den Tod eigen blieben und ihn zu einem Hauptförderer des Mönchsthums, besonders im Abendlande, machten, und ging dann in seinen Geburtsort zurück, wo er zum Diakonus geweiht ward. In dieser Eigenschaft begleitete er den Patriarchen Alexander nach Nicäa, wo hauptsächlich sein Eifer und seine Beredsamkeit zur Verurtheilung des Arius und zur Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses beitrugen, welches man daher auch das Athanasianische nennen kann [91]). Da Kaiser Constantin damals seinen Ansichten beistimmte, so wurde er 328 zum Patriarchen von Alexandria erhoben; aber schon nach einigen Jahren wandte sich die kaiserliche Sympathie von ihm ab und den vermittelnden Eusebianern zu; er wurde auf Veranlassung Constantius' 335 vor eine Synode in Tyrus geladen; diese entsetzte ihn seines Amtes, die Synode von Jerusalem im folgenden Jahre bestätigte deren Spruch, und er mußte jetzt in die Verbannung nach Trier gehen. Von hier durfte er indessen schon 337, als Constantin gestorben und Constantius seinem Vater in der Regierung des Orientes nachgefolgt war, als Patriarch nach Alexandria zurückkehren, wo das ägyptische Volk, welches mit Begeisterung an ihm hing und ihn wie einen Heiligen ehrte, ihn im Triumphe empfing. Aber bald gewannen die Arianer wieder die Oberhand und 90 Bischöfe derselben, welche sich 341 in Antiochia versammelten, sprachen von Neuem die Absetzung wider ihn aus. Er mußte Alexandria verlassen; indessen traten in Alexandria 100 Bischöfe seiner Partei zusammen, Bischof (Papst) Julius von Rom erklärte sich für ihn und eine Synode von 300 Bischöfen in Sardica sprach ihn unschuldig, sodaß er seit 349 seinen Stuhl in Alexandria wieder einnahm. Da wurde 353 Constantius Alleinherrscher des Reiches und der Arianismus wieder übermächtig; die auf kaiserliche Veranlassung 356 in Arles und Mailand versammelten Bischöfe sahen sich genöthigt, den viel verfolgten, aber standhaft und consequent bleibenden Mann von Neuem seines Amtes zu entsetzen. Aber er wollte nur einem ausdrücklichen Befehle des Kaisers weichen, und eben war er in seiner Kathedrale zu einem Feste thätig, als an 5000 Soldaten in die Kirche eindrangen, um ihn gefangen zu nehmen. Von den anwesenden Geistlichen und Mönchen, welche ihm treu anhingen, in Schutz genommen, fand er Gelegenheit, sich der brutalen Gewalt zu entziehen, und flüchtete in eine der ägyptischen Wüsten. Als der Kaiser auf seine Gefangennehmung einen Preis setzte, zog er sich aus dem damaligen Aufenthaltsorte bei den ihm befreundeten Einsiedlern, welche er nicht ins Verderben stürzen wollte, noch tiefer in die Einöde zurück, wo ihn ein treuer Diener unter Lebensgefahr mit der nothdürftigen Nahrung versorgte, während er seine Muße benutzte, mehre Schriften zu seiner Vertheidigung, zur Anklage seiner Gegner und zum Troste seiner Freunde zu verfassen. Die Thronbesteigung des Kaisers Julian, welcher allen verfolgten christlichen Bischöfen, Geistlichen und Laien die Rückkehr gewährte, führte auch ihn 361 nach Alexandria zu seiner Gemeinde zurück, welche ihm die volle Anhänglichkeit bewahrt hatte. Er übte keine unchristliche Rache an seinen Widersachern, sondern war nach allen Seiten hin thätig, in der Kirche Frieden zu stiften, sodaß für seine Theologie der Orient immermehr gewonnen wurde, während der Occident schon längst fast einmüthig auf seiner Seite gestanden hatte. Da indessen seine hervorragende geistige und geistliche Wirksamkeit dem Heidenthum empfindlichen Abbruch that und dessen Tempel leerte, so fühlte sich der Haß der Heiden gegen ihn in einem Grade aufgestachelt, daß Athanasius in Lebensgefahr gerieth und in die Wüste von Thebais flüchten mußte. Der 363 erfolgte Tod Julian's und die Thronbesteigung Jovian's befreite ihn zwar aus diesem Exil, aber schon nach 8 Monaten starb dieser und seine Stelle nahm der dem Arianismus ergebene Kaiser Valens ein, dessen Feindschaft ihn 367 zu einer abermaligen Flucht zwang. Er hielt sich 4 Monate lang in der Gruft seines Vaters verborgen, und nur die bis zu Drohungen fortgehenden Bitten, womit seine Diöcesanen den Kaiser bestürmten, bewirkten die Rükkehr in sein Amt, welches er von jetzt ab bis an seinen Tod 373 in Ruhe verwaltete, nachdem er von den 46 Jahren seiner Patriarchen- oder Bischofswürde 20 als Verbannter und Flüchtling, zum Theil im Abendlande, zugebracht hatte. Seine Schriften, welche sämmtlich in griechischer Sprache verfaßt, zwar Consequenz des Willens und Klarheit des Verstandes, aber nicht eben eine glänzende Diction aufweisen, sind sehr zahlreich und von verschiedenem Inhalte, meist dogmatisch-polemisch zum Zweck des Erweises der Gottheit Christi und des heiligen Geistes und erbaulich-asketisch bis zur mönchischen Einseitigkeit. Als besonders wichtig mögen hervorgehoben werden der *Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν* um 349, die *Ἀπολογία πρὸς τὸν βασιλέα Κωνστάντιον* um 356 und *Κατὰ Ἀρειανῶν λόγοι* [92]).

Von den drei berühmten Kappadociern, welche im Allgemeinen der alexandrinischen Richtung zugerechnet

91) Das später sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntniß rührt höchst wahrscheinlich erst aus dem 5. Jahrhundert her.

92) Die erste beste Ausgabe ist die von B. de Montfaucon, Paris 1698 fg. in 3 Bänden, wozu als Ergänzung der 2. Bd. von dessen Bibliotheca patrum 1706 zu betrachten ist. Außer den hier zusammengestellten Materialien zu einer Biographie hat solche auch Tillemont gesammelt in seinen Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Paris 1693 fg. T. VIII. Eine andere Gesammtausgabe ist die von N. A. Giustiniani. Leyden 1777 in 4 Bänden. Die Opera dogmatica selecta edirte J. C. Thilo. Leipzig 1853. Im J. 1848 erschienen in London von W. Cureton die Festal-lettres of Athanasius, dieselben 1852 in Leipzig als des heil. Athanasius Festbriefe aus dem Syrischen von F. Larsow. Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827. 1. Auflage. Heßler in der Zeitschrift für histor. Theologie 1856. Heft 3. Hefele in der Tübinger Quartalschrift 1853. Heft 1.

werden können und in orthodoxer Hinsicht mit Athanasius ungefähr auf derselben Linie stehen, nennen wir zuerst **Basilius**, seit 370 Bischof oder Metropolit von Cäsarea in Kappadocien, den sogenannten Großen, ein Zuname, welchen er sich hauptsächlich durch seine bedeutenden Verdienste um die Kirchenleitung, speciell um Liturgie und Kirchengesang, und bei den Mönchen erworben hat. Er starb 379. Beweise für seine noch nicht verknöcherte, sondern vielfach noch freie, unbefangene und vermittelnde theologische Richtung ist die Erscheinung, daß er trotz seiner Begeisterung für den heil. Antonius und seiner Sympathie für das Mönchsleben den Heiden Libanius schätzte und überhaupt wissenschaftlichen, auch neuplatonischen Erörterungen nicht abgeneigt war. Unter seinen Schriften sind hervorzuheben das Werk gegen Eunomius, das Werk über den heil. Geist, Homilien und Briefe[93]. — Sein Bruder, **Gregorius von Nyssa** (wo er Bischof war), welcher um 394 starb, hat im Allgemeinen dieselbe Athanasisch-alexandrinische Farbe, zeigt aber noch mehr Streben nach wissenschaftlicher Gründlichkeit und nähert sich so dem Origenes, ohne daß er deshalb von den Ketzerrichtern wie Epiphanius in Anspruch genommen ward. Seine Hauptschrift ist der *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*; ihm reihen sich an 13 Bücher *Κατὰ Εὐνομίου*, ferner ein polemisches Werk gegen Apollinaris; auch hat er Homilien und andere erbauliche Schriften, sowie Bibelcommentare, z. B. zum Hohenliede (in dessen Vorrede er z. B. zu zeigen sucht, daß die grammatische Interpretation nicht ausreiche), herausgegeben[94]. — Ebenfalls gegen die Arianer kämpfte **Gregorius von Nazianz**, wo er Bischof war, als ihn der Kaiser Theodosius 380 zum Bischof oder Patriarchen von Constantinopel machte. Hier konnte er jedoch das unruhige und intriguante Residenzleben nicht ertragen und kehrte schon 381 auf seinen ruhigern Bischofssitz zu Nazianzus in Kappadocien zurück, wo er 390 nach manchen ihm widerwärtigen Erfahrungen sein Leben beschloß. Ein Jugendfreund von Basilius, liebte er, einer umfangreichen Kirchenleitung nicht gewachsen, ein stilles, beschauliches, in wissenschaftlicher und literarischer Thätigkeit beschäftigtes Dasein und erwarb sich so den Zunamen des Theologen (ὁ θεόλογος). Er wollte christlicher Philosoph sein, war es aber nicht; auch versuchte er sich, namentlich seitdem den Christen durch Julian die öffentliche Beschäftigung mit den Classikern verboten war, vielfach mit der Production von Dichtungen, welche indessen wenig Schwung besitzen. Seine zahlreichen Reden haben als literarische Aufzeichnungen meist einen trocknen und oft einen schwülstigen Charakter, mögen aber im lebendigen Kanzelvortrage für praktisches Christenthum und Kirchenleitung weit wirksamer gewesen sein. Wir haben von ihm apologetische Schriften, in welchen er oft seine amtlichen Mishelligkeiten und Verdrießlichkeiten schildert, kirchliche Reden resp. Homilien, Briefe, Gedichte[95]. — Der 390 verstorbene **Macarius**, welchem in gewissen, vielleicht zuerst mönchischen Kreisen, der Zuname des Großen beigelegt worden ist, obgleich er nicht zu den vorzugsweise großen Theologen oder Kirchenvätern gehört, zeigte viel Vorliebe für mönchische, aber auch neuplatonische Ideen, sodaß hieraus eine Art von Mystik entstand, welche sich besonders in Klagen über die Sünde und in Hoffnungen auf Gott aussprach. Als literarische Erzeugnisse sind von ihm vorhanden Abhandlungen, Reden, Aussprüche, meist asketischen Inhalts[96]. — Ihren Gipfel erreichte die engherzige Theologie in **Epiphanius**, welcher, seit 367 Bischof von Constantia auf Cypern, in einer kirchlich sehr unabhängigen Stellung, im Jahre 403 starb. Mit den Mönchsscharen, welche er in seinem Interesse zu verwenden wußte, eng befreundet, haßte er die freie wissenschaftliche Theologie, darum auch Origenes, und arbeitete mit großem Erfolg auf die Herstellung eines engherzig-dogmatischen orthodoxen Christenthums hin, sodaß in seinen Augen sehr viele Theologen oder theologische Richtungen als ketzerisch erscheinen mußten, zumal er seiner Auctoritätstheologie sehr enge Grenzen setzte. Im höchsten Grade mönchisch-wundergläubig, erzählt er oft Dinge, welche man ihm kaum glauben kann[97]. Seine Hauptschrift, welcher der *Ἀγκυρωτός* (lateinisch: De fide sermo) voraufging, ist das *Πανάριον* (lateinisch gewöhnlich Adversus haereses oder Haereses genannt), worin er, oft in Verwirrung, eine große Menge positiver Thatsachen zusammenträgt, und so der Kirchen- und Dogmengeschichte einen höchst wesentlichen Dienst leistet, aber auch die halbe Christenheit in seiner fanatischen Frömmigkeit zu Ketzern macht[98].

Eine Theologie der Vermittelung zwischen der **alexandrinischen und antiochenischen Schule** stellt der um 440 verstorbene **Isidorus von Pelusium** dar. Obgleich er sich meist und in der wirksamen Zeit seines Lebens zu Alexandria aufhielt, theilte er doch nicht die

93) Ausgaben seiner Opera (sämmtlich griechisch) besitzt man von Fronto Ducäus, Paris 1618; dann von J. Garnier, Paris 1721 fg. in 3 Bänden; dann von L. de Sinner, Paris 1839 und 1840. Basilii et Greg. Naz. Opera dogmatica selecta edidit *J. D. Goldhorn*. Leipzig 1854. *J. E. Feisser*, De vita Basilii. Gröningen 1828. Klose, Basilius der Große. Stralsund 1835. *Jahn*, Basilius Magnus plotinizans. Bern 1838. Derselbe, Animadversiones in Basilii Opera. Bern 1842.

94) Seine Opera gab 1615 in 2 Bänden F. Morelli zu Paris heraus, und Gretser fügte ebenda 1618 einen Appendix hinzu. Die pariser Benedictinerausgabe in 1 Bande ist von 1780. Später aufgefundene Fragmente aus Schriften gegen die Arianer ließ A. Majus in seiner Scriptorum veter. collectio. Rom 1834. T. VIII. drucken. J. Rupp, Gregorius von Nyssa Leben und Meinungen. Leipzig 1834. *S. P. Heyns*, De Gregorio Nysseno. Leyden 1835.

95) Seine Opera edirte F. Morelli, Paris 1630 in 2 Bänden; dann Clemencet, ebenda 1778 in 1 Bande; dann Caillou, ebenda 1842 in 2 Bänden. K. Ullmann, Gregorius von Nazianz der Theologe. Darmstadt 1825.

96) Sie sind (sämmtlich griechisch geschrieben) zusammen herausgegeben von Pritius. Leipzig 1698 und 1699.

97) So z. B. in seinem *Πανάριον* 51, 30.

98) Seine (sämmtlich griechisch geschriebenen) Opera gab D. Petavius Paris 1622 heraus. Eine neue Ausgabe derselben ist die cölner von 1682. Vergl. unter den älteren Historikern über ihn Hieronymus in dem Catal. vir. illustr. c. 114; Sokrates in der Hist. Eccl. VI, 10. 12; Sozomenus in der Hist. Eccl. VI, 32; VII, 27; VIII, 14. 15.

spätere alexandrinische Art der Gewaltthätigkeit, wie sie die Geschichte seit dem 4. Jahrhuneert besonders an den dortigen Patriarchen und ihrer Leibgarde, den Mönchen, kennen lehrt. Zwar zeigt er sich als ein Freund des Mönchsthums, aber derjenigen Richtung desselben, welcher Chrysostomus, dessen Namen er hoch ehrte, zugethan war, und war ein Mann der Versöhnlichkeit in der Wissenschaft, des Muthes und der edlen Freimüthigkeit gegen die Gewaltigen der Erde, besonders wenn sie unbefugt in das Heiligthum der Kirche eingriffen [99]). Der Gegensatz beider Schulen war mit Ausnahme des Locus von der Gottheit Christi im 4. Jahrhundert noch nicht dogmatisch, sondern fast ausschließlich exegetisch. Während die Alexandriner ohne Allegorien und Mystik nicht auskommen zu können erklärten, wiesen die Antiochener, welche man auch als die Syrer bezeichnen kann, dieses Auskunftsmittel mit Recht als ein willkürliches zurück, wie dies namentlich Theodorus von Mopsuestia mit scharfer Feder that [1]), übten eine auf den einfachen grammatischen Wortsinn gerichtete nüchterne Exegese, wandten die Philosophie überwiegend nur formell an, waren mehr Aristoteliker als Platoniker, suchten das Göttliche und das Menschliche klar von einander zu unterscheiden und gingen öfter auf die thatsächliche, nicht mystisch gedeutete Geschichte der Vorzeit ein [2]). Hierher gehört ferner der Bischof Theodorus von Heraklea, welcher um 358 starb und im Arianischen Streite Eusebianer war. Von seinen Schriften sind nur noch Bruchstücke übrig, und zwar exegetischen Inhalts [3]). Bedeutender, beziehungsweise bekannter ist der 360 verstorbene Bischof Eusebius von Emisa, ein beredter und classisch gebildeter Mann, welcher wegen seines Sträubens die biblischen und andere unbestimmten Ausdrücke über Christi Natur in bestimmte, zwingende dogmatische Formeln zu fassen, den Semiarianern zugerechnet, aber auch angeklagt wird, Sabellianisch gedacht zu haben, was freilich für ihn keine Unehre begründen würde. Ueber die Echtheit der unter seinem Namen vorhandenen Schriften, welche er hauptsächlich auf dem Gebiete der von ihm mit Erfolg cultivirten Rhetorik verfaßt hat, wird gestritten [4]). — Der antiochenischen Schule gehört auch Ephraem an, in lateinischem Ausdruck meist Ephraem Syrus oder Ephrem Syrus oder Propheta Syrorum genannt, Diakonus zu Edessa, wo er 378 starb. Seiner Verdienste um die Hymnologie der nationalen syrischen Kirche, aus welcher sie auch der ganzen morgenländischen Kirche zu Gute kam, ist bereits gedacht; er hat sich im Uebrigen besonders dadurch einen Namen erworben, daß er, im Dogma ein Vertheidiger des nicänischen Glaubens, die griechische Wissenschaft in die Literatur und das kirchliche Leben der national-syrischen Kirche übertragen und besonders griechische Schriften für seine Landsleute übersetzt hat. Von seinen zahlreichen, meist noch erhaltenen, theils syrisch, theils griechisch verfaßten Schriften sind hauptsächlich die syrisch geschriebenen Commentare zum alten Testament, ferner Hymnen, Homilien und asketische Aufzeichnungen zu nennen [4a]). In der Art der Schriftauslegung den Antiochenern verwandt, dogmatisch zuerst der Mittelpartei der Eusebianer, später den Nicänern angehörig, wie er durch seine Theilnahme an der allgemeinen Synode des Jahres 381 zeigte, ist Cyrillus, ein Mann von mannichfachen Schicksalswechseln, welcher 350 Bischof von Jerusalem ward und 386 starb. Seine Hauptschriften (griechisch) sind 18 Katechesen für Competenten und 5 mystagogische Katechesen, in welchen sich noch Nichts von nicänischen Formeln findet [5]). — Ein Antiochener nach Aufenthalt und Richtung ist Diodorus, welcher, früher Presbyter in Antiochia, seit 378 Bischof von Tarsus, vor oder um 394 starb. Ohne classische Bildung, hat er mehre Schriften, namentlich Commentare zur Bibel, verfaßt, welche aber meist noch nicht wieder aufgefunden sind [6]).

Wenngleich im Laufe seines vielbewegten Lebens geistig eigenartig gestaltet, so ist doch auch Johannes, welchem die dankbare Nachwelt den ehrenden Beinamen des Chrysostomus gegeben hat, als ein Schüler des Diodorus von der antiochenischen Theologie ausgegangen und ihr im Grundzuge treu geblieben. Seit 381 Diakonus, seit 386 Presbyter in Antiochia, wurde er 398 trotz der Intriguen des Theophilus von Alexandria, welcher statt seiner es werden wollte, durch den Kaiser

99) Epistolae (griechisch) in 4 Büchern gab Ritterhus 1605 in Heidelberg heraus. Ihnen fügte Schott Epistolae ineditae hinzu, Antwerpen 1628. Beide Sammlungen verbunden sind Paris 1638, dann Venedig 1745 gedruckt. Vergl. *H. Agathon Niemeyer*, De Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina. Halle 1825; ferner Archiv für Kirchengesch. 1825. Heft 2.

1) Er hat nach einer Mittheilung Ebedjesu's vier Bände gegen die Allegoriker geschrieben und dadurch ihren Zorn gereizt. 2) F. Münter, Die antiochenische Schule, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für K.-G. Bd. 1. St. 1. 3) Gedruckt in des Corderius Catenae 1642. 1643. 4) Als seine Opuscula gab J. C. G. Augusti, Elberfeld 1829, drei Reden mit exegetischen und dogmatischen Fragmenten heraus; aber einen Beweis, daß diese Reden einem Eusebius von Alexandria aus dem 5. oder 6. Jahrhundert angehören und einen Nachweis echter Schriften des E. v. Emisa führte C. Thilo, Ueber die Schriften des Eusebius von Alex. und des Eus. von Emisa. Halle 1832. Vergl. noch *Hieronymus*, Cat. vir. ill. 91 u. 119. *Socrates*, Hist. Eccl. II, 9. *Sozomenus*, Hist. Eccl. III, 3.

4a) Seine syrischen und griechischen Opera edirte S. E. Assemani, Rom 1732—1745, in 6 Bänden. Mehre ausgewählte Schriften gab in teutscher Uebersetzung P. Zingerle heraus, Innsbruck 1830 fg., in 5 Bänden. *C. Tischendorf*, Codex Ephraemi Syri sive fragmenta e codice graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur seculi eruit atque edidit. Leipzig 1842—1845. *C. v. Lengerke*, De Ephraemo scripturae sacrae interprete. Halle 1828. Derselbe, De Ephraemi arte hermeneutica. Königsberg 1831. J. Alsleben, Das Leben des heil. Ephraem. Berlin 1853. 5) Beide gab T. Milles, Oxford 1703, dann A. A. Touttée, Paris 1720, heraus. Auch wurden sie 1818 in Monaco neu aufgelegt. D. v. Coelln, Artikel Cyrillus in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber. Sect. 1. Bd. 22. *J. J. van Vollenhoven*, De Cyrilli Hierosolym. catechesibus. Amsterdam 1737. 6) Ein Verzeichniß derselben versucht Assemani in seiner Bibliotheca orientalis. T. III. P. I. p. 28. Fragmente daraus finden sich z. B. in des Photius Codex 122, auch bei Marius Mercator. Vergl. über ihn Hieronymus in dem Catal. vir. illustr. c. 119 und Sokrates in der Hist. Eccl. VI, 3.

zum Bischof oder Patriarchen von Constantinopel ernannt, nicht weil er Neigung dazu hatte, sondern weil sein Ruf als Redner und Theolog schon damals weit verbreitet war. Als er hier Mönchen, welche von Theophilus verfolgt worden waren, ein Asyl gewährt hatte, trat dieser gegen ihn noch feindseliger auf, wurde aber vom Kaiser zur Verantwortung nach Constantinopel vorgeladen, wo er indessen bald gewahrte, daß eine sittenlose Hofpartei, an ihrer Spitze die Kaiserin Eudoxia, gegen Chrysostomus sehr misgestimmt war. Mit seiner Hilfe beschloß Eudoxia den ihr verhaßten sittenstrengen und freimüthigen Residenzbischof zu stürzen; es wurde 403 daselbst die berüchtigte Synode ad quercum gehalten, welche sich durch die nichtigen, gehässigen und widerspruchsvollen Gründe des Theophilus bestimmen ließ, den Chrysostomus abzusetzen. Zwar erzwang das Volk, welches ihm mit Liebe anhing, sehr bald seine Zurückberufung und Wiedereinsetzung in sein Amt; allein da er sich nicht abschrecken ließ, das Leben der Kaiserin nach wie vor zu strafen, so erfolgte schon 404 von Neuem seine Verbannung, diesmal nach Pontus, wogegen der römische Patriarch Innocentius I. vergeblich Einspruch erhob [7]). Nachdem er, ein echter Priester Gottes, hier gottergeben am 14. Sept. 407 gestorben war, brachte man 438 seinen Leichnam im Triumphzuge nach Constantinopel [8]). In seiner religiösen Stimmung streng und asketisch, nahezu mönchisch, in seiner sittlichen Haltung wohlthätig gegen die Armen, sodaß er selbst arm blieb, fast etwas zu viel auf die Popularität der Massen haltend, dabei aber ein Mann des furchtlosen und freien Wortes gegen Hochgestellte, zeichnete er sich vornehmlich durch wohlklingende, inhaltsreiche und wirkungsvolle Reden aus, in welchen, wie in seinen übrigen Schriften, eine besonnene Auslegung der Bibel herrscht. Sein Hauptwerk ist das *Περὶ ἱερωσύνης;* außerdem hat er Reden, Homilien über das neue Testament, asketische Schriften, Briefe u. s. w. hinterlassen [9]).

Einen ausgeprägt antiochenischen Charakter, besonders in der Auslegung des alten Testaments, wobei er, zwar ohne Kenntniß der hebräischen Sprache, aber mit classischer Bildung ausgerüstet, fern von der allegorisch-mystisch-schrankenlosen Art der meisten seiner Zeitgenossen, das Menschliche so scharf individuell hervorkehrte und der Vergötterungssucht der meisten theologischen Zeitgenossen gegenüber geltend machte, daß dies der Mehrheit der Theologen als häretisch misfiel, ihm großen Tadel und officielle Verwerfung in der griechischen Kirche zuzog, wofür er in den christlichen Kirchen jenseits ihrer Ostgrenze, besonders als *ἑρμηνευτὴς κατ' ἐξοχήν*, eine desto geachtetere und einflußreichere Auctorität einnahm, behauptete Theodorus, früher Presbyter in Antiochia, von 393—428, wo er starb, Bischof von Mopsuestia. Seine Commentare zu der Bibel, worin sein literarisches Hauptverdienst besteht, sind mit allen übrigen Schriften bis auf Bruchstücke verloren gegangen, wenigstens in der syrischen und griechischen Ursprache, während sich Vieles in Uebersetzungen bei den chaldäischen Christen erhalten hat [10]). — Als der letzte echte Antiochener gilt der 457 als Bischof von Cyrus verstorbene Theodoretus. Obgleich er bei aller Besonnenheit und Nüchternheit seiner Bibelexegese ein gläubiger und kirchlich frommer Mann war, welcher ein Werk gegen die Ketzer verfaßt hat, so hat ihn doch die in den Generalsynoden und kaiserlichen Bischofsmajoritäten repräsentirte „allgemeine" Kirche selbst als einen Ketzer verworfen. Er hat exegetische, kirchen-, Heiligen-, ketzerhistorische und polemische Schriften verfaßt, von denen mehre erhalten sind [11]).

Die beiden classisch hoch gebildeten Apollinaris von Laodicea in Syrien, welche, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebend, die Bibel in Heldengedichte, Tragödien und Platonische Dialoge umwandelten [12]), stehen außerhalb der beiden bisher genannten Schulen, wie sie auch vielfach als Häretiker angefochten worden sind. Einer der beiden Brüder, in Bezug auf die Person Christi heterodox, sonst aber ein Nicäner, war zwischen 370 und 390 Bischof in Laodicea; seine Schriften, z. B. Adversus Porphyrium (griechisch), sind sämmtlich verloren. — Der liberalste aller bedeutenden Theologen dieser Periode, Synesius [13]), stand zwar mit dem christlichen Alexandria, dessen Patriarch Theophilus ihn 410 oder 411 zum Bischof von Ptolemais in Cyrene weihte, in enger Verbindung, kann aber kaum der alexandrinischen Schule zugerechnet werden, da er, erst

7) Mansi T. III. p. 1095 seq. 8) *Nicephorus*, Hist. Eccl. XIV, 43. 9) Seine gesammelten Opera (sämmtlich griechisch) gab B. de Montfaucon, Paris 1718—1738, in 13 Foliobänden heraus; sie wurden ebenda 1834—1839 von Neuem aufgelegt. Eine Ausgabe der Schrift: *Περὶ ἱερωσύνης* in 6 Büchern veranstaltete J. A. Bengel, Stuttgart 1725; dann Leo, Leipzig 1834; eine Uebersetzung derselben edirte z. B. Hasselbach, Stralsund 1820; dann Ritter, Breslau 1821. Die Specialausgaben anderer Einzelschriften übergehen wir. Ueber seine Lebensumstände sind folgende Autoren zu vergleichen: *Socrates*, Hist. Eccl. 3—13. *Sozomenus*, Hist. Eccl. VIII, 7—20. Hieronymus und Theophilus, in der Ausgabe des Hieronymus von Villarsi, T. I. ep. 86 seq. Palladius, Bischof von Hellenopolis, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi, herausgegeben von Bigot, Paris 1680, dann im 13. Bande der Opera des Chr. von Montfaucon. Stilting in d. Acta SS. zum Sept. T. IV. p. 401 seq. A. Neander, Der heil. Joh. Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orientes, in dessen Zeitalter. Berlin 1821 u. 1822, dann 1832, dann wieder 1848.

10) Ueber die verschiedenen Ausgaben seiner Fragmente vergl. Gieseler, Lehrbuch der K.-G. 1. Bd. 3. Ausg. S. 404 u. 405. Schriften von ihm und Fragmente derselben sind gesammelt von *A. Majus*, Nova Collectio. Rom 1832. T. VI. p. 1 seq.; ferner in dessen Spicilegium Romanum. Rom 1840. T. IV. p. 499 seq. Seine Commentarii in prophetas septem edirte A. F. v. Wegnern. Berlin 1834. Ueber seine Vita sind zu vergleichen *F. L. Siefert*, Theodorus Mopsvestensis veteris testamenti sobrie interpretandi vindex. Königsberg 1827. *O. Fridolin Fritzsche*, De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis. Halle 1836. *Hieronymus*, Catal. viror. illustr. c. 119. *Socrates*, Hist. Eccl. VI, 3. 11) Seine Opera gaben Sirmond und Garnier heraus, Paris 1742—1748 in 4 Bänden, dann Schulze und Noesselt. Halle 1769—1774 in 5 Bänden. Sein Commentarius in Pauli epistolas erschien separat in Oxford 1852. *Richter*, De Theodoreto epistolarum Paulinarum interprete. Leipzig 1822. 12) *Socrates*, Hist. Eccl. III, 16. *Sozomenus*, Hist. Eccl. V, 18. 13) Man findet auch die Orthographie Sinesius.

im höheren Alter zum Christenthum übertretend, auch später ein offener Anhänger der neuplatonischen Philosophie und namentlich der Hypatia, Vorsteherin der neuplatonischen Schule von Alexandria, blieb, wo er seine Studien gemacht hatte. Er war übrigens offen genug zu gestehen, daß zwischen seinen philosophischen Ansichten und dem christlichen Volksglauben ein Widerspruch obwalte. Man kann die Doppelstellung dieses Mannes, welcher übrigens kaiserlichen Machthabern mit großem Freimuthe entgegentrat, für eins der interessantesten Räthsel in der Geschichte der griechischen Kirche halten. Er starb 431. Seine Schriften, besonders Hymnen, außerdem Homilien, Reden u. s. w., scheinen sehr zahlreich gewesen und sämmtlich griechisch verfaßt worden zu sein, sind aber nur fragmentarisch auf die Nachwelt gekommen [14]).

Zwar gab es auch zu Athen, in Verbindung mit der dortigen heidnischen Philosophen- und Rhetoren-Akademie, eine Vorbildungsschule für christliche Theologen, welche eben aus dieser Nachbarschaft viele heidnische Elemente in sich aufnahmen; allein ihre Erfolge, welche übrigens fast nur in den weiter unten zu erwähnenden pseudo-dionysischen Schriften literarisch zu Tage treten, könnten durchaus denen der alexandrinischen und antiochenischen nicht an die Seite gestellt werden, und in diesem Sinne ist von athenienfischen Theologen nicht die Rede, wie denn überhaupt das christliche Griechenland an Gelehrsamkeit und Wissenschaft fast als eine Art von Barbarenland hinter dem ehemaligen heidnischen in einer höchst auffälligen Weise zurücksteht [15]) und literarisch von Constantinopel weit übertroffen wird.

Unter den Kirchenhistorikern dieser Periode, für welche sie zugleich als Hauptquellen dienen, weshalb sie hier beisammen stehen mögen, ist nach Zeit und Bedeutung zuerst Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina, mit dem Beinamen Pamphili, 340 gestorben, zu nennen. In dem Arianischen Streite zeigte er sich, ein Verehrer des Origenes, der nicänischen Orthodoxie abgeneigt und einer Vermittlungstheologie (der Eusebianischen) zugeneigt, welcher bald nach 325 auch Kaiser Constantin, sein persönlicher Gönner, wieder huldigte. Indessen beruht die Bedeutung des vielgenannten und kenntnißreichen Theologen nicht sowol auf seiner dogmatisch-kirchlichen, als vielmehr auf seiner kirchenhistorischen Thätigkeit, vornehmlich auf seinem großen kirchengeschichtlichen Werke, der aus 10 Büchern bestehenden und bis 324 reichenden *Παντοδαπὴ ἱστορία*, wie sie ursprünglich hieß, oder der *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, wie sie später genannt worden ist [16]). Der Verfasser erweist sich als ein Polyhistor, welcher zum ersten Mal eine des Namens würdige, umfassende, vom Anfange der Welt beginnende Geschichte der Welt, soweit er sie kennt, mit Fleiß und ohne gekünstelte Sprache zusammenstellt; aber das Buch ist voller Vorurtheile und abergläubischer Geschichten neben wohlconstatirten Thatsachen und schildert namentlich die Thätigkeit des Kaisers Constantin mit Parteilichkeit für seinen hohen Gönner [17]), sodaß es einerseits viel Anfechtung seiner Glaubwürdigkeit im Ganzen und Einzelnen, aber auch viele Vertheidiger derselben gefunden hat. Ein zweites historisches Werk bilden seine vier Bücher: *Εἰς τὸν βίον τοῦ Κωνσταντίνου*, welche von der Kritik in noch höherem Grade als einseitiger Panegyricus getadelt worden sind, obgleich man auch ihnen unschätzbares Material verdankt. Polemisch ist sein Buch gegen Hierokles, dagegen erbaulich die *Προπαρασκευὴ εὐαγγελική* (Praeparatio evangelica) in 15 Büchern und die *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* (Evangelica demonstratio). Auch hat er Commentare zum hohen Liede, zu Psalmen, zum Jesaias u. s. w. geschrieben [18]). — Der unter Theodosius II. (408—450) le-

14) Seine Opera gab Petavius 1612 in Paris heraus, wo sie 1640 und 1641 neu aufgelegt wurden. Seiner Orationum et homiliarum fragmenta edirte Krabiger, Landshut 1851, einen Commentarius in Synesii hymnum II. C. Thilo, Halle 1842. Von seinen Biographen sind nach L. Holstenius (De Synesio) zu nennen *A. Th. Clausen*, De Sinesio philosopho, Kopenhagen 1831, und B. Kolbe, Sinesius von Cyrene. Berlin 1850. 15) Archiv für Geschichte von Schlosser und Bercht, 1838. Bd. 1. S. 204 fg. 16) Man findet auch den Namen *Χρονικόν*, lateinisch Chronicon oder Chronicum, oder auch Historia ecclesiastica, unter welchem sie meist citirt wird.

17) Schon sein Fortsetzer Sokrates sagt: er habe mehr das Lob des Constantin als eine genaue Historicität im Auge gehabt. 18) Ausgaben der Hist. Eccl., welche Rufinus frei ins Lateinische übertrug und bis 395 fortsetzte, sind: von H. Valesius, Paris 1659 fg. in Folio (fehlerhaft), von Morus, Amsterdam 1658, von F. A. Stroth, Halle 1779, von E. Zimmermann, Frankfurt a. M. 1822 in 2 Theilen, von F. A. Heinichen, Leipzig 1827 u. 1828. Auch findet sich das Werk in Historiae ecclesiasticae scriptores Graeci cum notis Valesii von G. Reading, Cambridge 1720, in 3 Bänden. Aus dem Armenischen ergänzt, ward es in 3 Bänden von Aucher, Venedig 1818, Graece et Latine von A. Majus, Rom 1833, in seiner Scriptt. vett. collect. T. VIII., herausgegeben. Vergl. Historiae eccl. Eusebii libri IX. Rufino interprete ac duo ipsius Rufini, ed. *Cacciari*. Rom 1741. 1742 in 2 Bänden; *E. J. Kimmel*, De Rufino, Eusebii interprete. Gera 1838; *P. Peterson*, Symbolae ad fidem et studia Rufini. Kopenhagen 1840. Die Vita Const. et Panegyricus edirte unter Anderen F. A. Heinichen, Leipzig 1830. Die Glaubwürdigkeit der Kirchengeschichte ist sehr niedrig gestellt worden von J. Scaliger, Baronius, Masch, Gibbon, Semler u. A., hat aber auch viele Vertheidiger gefunden, namentlich *J. Moeller*, De fide Eusebii Caesareensis. Kopenhagen 1818; *J. T. L. Danz*, De Eusebio Caes. ejusque fide historica recte aestimanda. P. I. Jena 1815; *C. A. Kestner*, Comm. de Eusebii auctoritate et fide diplomatica. Göttingen 1817; *H. Reuterdahl*, De fontibus historiae eccl. Eusebianae. London und Gotha 1826; Kienstra Utrecht 1833; *F. C. Baur*, Comparatur Eusebius historiae eccles. parens cum parente historiarum Herodoto. Tübingen 1834; *Lee*, Eusebius bishop of Caesarea, 1842. Die Praepar. evang. edirte z. B. F. Viger, Paris 1628, dann Heinichen, Leipzig 1842. 1843 in 2 Bänden, dann Gaisford, Oxford 1843 in 4 Bänden. Die Evang. demonstr. Buch 1—10 kam mit den Noten des Montacucius 1628 in Paris, 1852, von Gaisford besorgt, zu Oxford in 2 Bänden heraus. Der Letztere edirte, London 1842, die exegetischen Schriften des Eusebius, dessen sämmtliche literarischen Werke bei Gieseler, Lehrb. der K.-G. 1. Bd. 3. Ausg. S. 398 fg. verzeichnet stehen. Ueber seinen dogmatischen und religiösen Standpunkt sind zu vergleichen: *C. D. A. Martini*, Eusebii Caesareensis de divinitate Christi sententia. Rostock 1795. *J. Ritter*, Eusebii Caesareensis de divinitate Christi placita. Bonn 1823. *C. G. Haenell*, De Eusebio religionis christianae defensore. Göttingen 1844.

bende Hofbeamte Zosimus, welcher in seiner Ἱστορία νέα die Schattenseiten des kaiserlichen Kirchenregimentes ziemlich offen aufzeigt, wird von Einigen als christlicher Schriftsteller bezeichnet [19]). Ihm folgt der Zeit nach mit einer von 323—423 reichenden, in 9 Büchern und in einer mönchischen, bilderreichen (ebenfalls griechischen) Sprache geschriebenen Kirchengeschichte Hermias Sozomenus, Sachwalter in Constantinopel [20]). In anderem Tone ist gehalten die den Zeitraum von 300—425, nach Anderen von 318—425 umfassende Kirchengeschichte des Arianers Philostorgius, welcher die auf Grund des nicänischen Glaubens verworfenen Häretiker als die rechtgläubigen darstellt. Sie ist als Ganzes verloren gegangen, doch hat Photius [21]) Fragmente oder Auszüge auf die Nachwelt gebracht. Ebenfalls in griechischer Sprache, und zwar in 5 Bücher abgetheilt, welche von dem Jahre 322 (nach Anderen 325) bis 429 (nach Anderen 327) reichen, hat der bereits als Theolog erwähnte gelehrte Bischof Theodoretus von Cyrus ein kirchengeschichtliches Werk geschrieben [22]). An ihn schließt sich, ebenfalls griechisch schreibend, der in Constantinopel als Sachwalter lebende Sokrates Scholasticus an, dessen Geschichtswerk in meist einfacher, unbefangener und freimüthiger Darstellung den Zeitraum von 306—439 in sich begreift [23]). Ebenfalls in Constantinopel, wo während dieser Periode die kirchliche, namentlich die historische Literatur einen Hauptsitz hatte, lebte und schrieb der Lector Theodorus; sein Auszug aus Sokrates, Sozomenus und Theodoretus ist noch (ungedruckt) in der griechischen Ur- und Handschrift vorhanden; von seiner Fortsetzung der Geschichte bis 518 hat in 2 Büchern Nikephorus Kallistus (oder Kallisti) Bruchstücke in sein Werk [24]) aufgenommen. Der letzte namhafte, ebenfalls griechisch schreibende Kirchenhistoriker dieser Periode ist Euagrius mit dem Beinamen Scholasticus [25]), ein sehr gesuchter Rechtsgelehrter zu Antiochia; er umfaßt in seinem aus 6 Büchern bestehenden Werke die Geschichte der katholischen (orthodoxen) Kirche von 431—594, urtheilt mit Umsicht und Milde, in concreten einzelnen Fällen aber streng orthodox [26]). — Ein anonymes, wahrscheinlich von Mehren nach einander aufgezeichnetes historisches Document der griechischen Kirche, in deren Sprache verfaßt, ist das Πασχάλιον oder die Osterchronik, eine Passahberechnung vom Anfange der Weltgeschichte. Sie reicht in ihren alten Bestandtheilen bis 354, in den späteren Nachträgen bis 628, also bis in die Regierung des Kaisers Heraklius, enthält aber auch anderes werthvolles Material, namentlich eigenthümliche Quellen, und erzählt die Thatsachen in einem zwar orthodoxen Geiste, aber in einfach objectiver Haltung [27]).

Bald nach dem Anfange des 5. Jahrhunderts, etwa um 420, tritt in der griechischen Kirche eine plötzliche und sehr bedeutende wissenschaftliche und literarische Ebbe ein, deren Niveau im 6. Jahrhundert noch tiefer sinkt. Waren früher die Bischöfe die tüchtigsten literarisch-wissenschaftlichen Männer, eben weil sie durch diese Leistungen auf den Bischofsstuhl sich erhoben oder erhoben wurden, so hörte später diese schöne, allgemeine Verbindung zwischen Wissenschaft und hohem Kirchenamt auf. Die frische, lebendige Production schwindet fast gänzlich; an ihre Stelle treten starre staatskirchliche Orthodoxie und fanatisches, engherziges Mönchswesen; in demselben Grade stirbt das Verständniß und Studium des classischen Alterthums aus; die früheren Glanzpunkte und Sitze der strebsamen Theologie wie Alexandria und Antiochia verschwinden; am längsten hält sich Constantinopel. Wo die Wissenschaft noch thätig ist, ergeht sie sich fast nur im Sammeln, Sichten, Excerpiren und Commentiren der früheren Leistungen. Hieraus erwuchsen in der exegetischen Theologie besonders die Katenen (catenae, σειραί), fortlaufende, aus früheren Commentatoren zusammengestellte Bibelauslegungen, hauptsächlich zum neuen Testament, welche im Orient um 520 mit Procopius Gazäus, einem der wenigen noch einigermaßen selbständigen Theologen, im Occident um 550 mit dem unbedeutenden Primasius entstanden [28]). Der Nestorianer [29]) Cosmas, mit dem Beinamen des Indicopleustes, stellte um 535 aus vorhandenen Schriften, besonders des Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsuestia, seine Χριστιανικὴ τοπογραφία zusammen [30]). — Zu einem eigenthümlich selbständigen Geiste flackerte die Theologie der griechischen Kirche noch einmal in Johannes Philoponus auf, welcher um 550 zu schreiben

19) Wir führen ihn unter den heidnischen auf. 20) Ausgaben von H. Valesius, Paris 1668, dann Mainz 1677, dann Amsterdam 1700 fg. 21) Codex 40. 22) Es ist mit abgedruckt in seinen Opera, welche J. Sirmond, Paris 1642 fg., dann Schulze mit Noesselt, Halle 1771, herausgab, für sich allein als Theodoreti ecclesiastica historia von G. Gaisford, Oxford 1854. 23) Besser als frühere Ausgaben ist Socratis Scholastici ecclesiastica historia ed. *R. Hussey*, Oxford 1853 in 3 Bänden. Vergl. über ihn, Theodoretus und Sozomenus *F. A. Holzhausen*, De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus ac Theodoretus in scribenda historia sacra usi sunt, adjuncta eorum epicrisi. Göttingen 1825. 24) Es besteht in Compilationen aus älteren Kirchenhistorikern, reicht in 23 Büchern bis 911 und ist um 1330 griechisch geschrieben. Erhalten sind davon die ersten bis 610 reichenden Bücher und gedruckt von Fronto Ducäus, Paris 1630. 25) Griechisch und eigentlich Euagrios Scholastikos. Wir wenden indessen hier wie überall die herkömmlichen lateinischen Formen an. 26) Theodoreti et Evagrii Scholastici historia ecclesiastica, item excerpta ex historiis Philostorgii et Theodoreti Lectoris, ed. *H. Valesius*, Paris 1673, dann Mainz 1679, dann Amsterdam 1695. Eusebii Pamphili, Socratis Scholastici, Herm. Sozomeni, Theodoreti et Evagrii, item Philostorgii et Theodori Lectoris quae extant graece et latine *H. Valesius* emendavit, latine vertit et annotationibus illustravit: criticis plurium eruditorum observationibus locupletavit *Guil. Reading*. Cambridge 1720 in 3 Bänden.

27) Πασχάλιον sive Chronicon paschale ed. *Car. du Fresne* Dominicus du Cange, Paris 1688. 1689, dann wieder L. Dindorf, Bonn 1832 in 2 Bänden. 28) *J. A. Fabricius*, Bibliotheca graeca. Vol. V. *J. F. S. Augustin*, De catenis patrum graecorum. Halle 1762. 29) Daß er ein Nestorianer gewesen, hat zuerst La Croze nachgewiesen: Histoire du christianisme des Indes. T. I. p. 40 seq. 30) Zuerst gedruckt von B. de Montfaucon in: Collectio nova patrum graecorum, T. II. Paris 1706, dann in den Ausgaben der Geographi minores; vergl. unseren Artikel Geographie (Literatur) in dieser Encyklopädie.

begann und nach 610 starb. Mehr Philosoph als eigentlicher Theolog, nahm er die specifischen Elemente des Denkens vorwiegend aus Aristoteles, welchen er somit in der christlichen Theologie zu einem Einflusse erhob, den er noch nicht besessen hatte, ohne dadurch Platon, welcher freilich in seiner mystischen Anschauung von Sünde, Fortleben, Gott u. s. w. mit dem Christenthum eine unendlich größere Verwandtschaft hat, verdrängen zu wollen. Wenn auch Philoponus kein originell neuschaffender Geist war, indem er sich wesentlich mit der scharfsinnigen Auslegung und Anwendung des großen Stagiriten beschäftigte, so kann man doch von einer durch ihn hevorgerufenen Theologen- und Philosophenschule in der orientalischen Kirche sprechen, während die occidentalische damals kaum für Platon, geschweige denn für Aristoteles Sinn und Verständniß zeigte. Zwar gehörte er theologisch zu den Monophysiten; aber dies hinderte die Anklage nicht, daß er Tritheit sei, weil er behauptet hatte: wenn die Kirche in Christo zwei φύσεις lehre, so müsse sie auch zwei ὑποστάσεις, nämlich die eine als göttlich, folglich drei Götter statuiren, eine kritische Schlußfolge, gegen welche die unkritische und unwissenschaftliche Orthodoxie seit Athanasius sehend und hörend blind und taub sein wollte. Außer diesem Misverständniß ward er deshalb der Ketzerei geziehen, weil er annahm, daß die Auferstehung eine neue Schöpfung sei, da die Materie untergehe, wenn sie keine Form habe. Er hat (sämmtlich in griechischer Sprache) nicht wenige Schriften verfaßt, namentlich In hexaemeron (das schöpferische Sechstagewerk Gottes); De aeternitate mundi contra Proclum (den Neuplatoniker); De paschate; mehre Commentare zu Aristoteles u. a., welche noch vorhanden sind, während seine Werke: De trinitate gegen den Patriarchen Johannes, De resurrectione (vielleicht die beiden wichtigsten) u. a. sich noch nicht wieder vorgefunden haben [31]).

Eigenthümlich ist es, daß die griechische Kirche in dieser Periode wenig untergeschobene, interpolirte oder pseudonyme Schriften aufzuweisen hat, während die lateinische Kirche diese literarisch-kirchliche Industrie des frommen Betruges sehr stark zu treiben anfängt. Auf jener Seite sind in dieser Hinsicht fast nur die unter dem Namen des Dionysius Areopagita bekannten Producte von Bedeutung. Wahrscheinlich aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts herrührend, stellen sie den christlich gewordenen Neuplatonismus von Athen dar, wie die Seele in allerhand mystischen, schwärmerischen, phantastischen Wendungen und Bildern hinsterbend nach der Versenkung in die Gottheit sich sehnt und aufschwingt oder niedertaucht. Die hauptsächlichsten dieser Schriften sind: *Περὶ τῆς ἱεραρχίας; Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας; Περὶ θείων ὀνομάτων; Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, wozu noch zwölf Briefe kommen [32]).

Wenn wir demnach in der griechischen Kirche seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts bis in den Anfang des fünften eine sehr reiche theologische Literatur sich entwickeln und dann plötzlich absterben sehen, so erscheint diese Thätigkeit in der lateinischen weit geringer; die Geistlichen, besonders die Bischöfe, sind hier vorwiegend mit praktischen Zielen, mit äußerer Mission, mit innerer Kirchenleitung, mit dem Kirchenrecht, mit dem Cultus, beschäftigt; sie haben meist eine mangelhafte wissenschaftliche Vorbildung; es fehlt ihnen mit dessen Sprache die classische Bildung des Hellenismus, welcher nur in sehr dürftigen Vermittelungen ihnen zu Gebote steht; des Hebräischen sind sie fast ohne Ausnahme unkundig und daher ungeeignete Exegeten, wie sie anderentheils für Philosophie keinen Sinn haben, und die Poesie sich ihnen selten in ihrer Schönheit erschließt. Haben wir früher mehre Theologen kennen gelernt, welche die einflußreiche Mission ausführten, die griechische, beziehungsweise morgenländische Bildung dem Abendlande zu vermitteln, fast ohne Ausnahme Griechen oder Orientalen, so treffen wir in dieser Periode auf sehr wenige solche Vermittler, unter denen fast nur Athanasius, Hieronymus und Rufinus zu nennen sind.

Sophronius Eusebius Hieronymus, des Lateinischen wie des Griechischen und Hebräischen kundig, also ein sehr gelehrter Mann, welcher mit seiner Gelehrsamkeit eine große Polyhistorie, einen großen Drang zum Schreiben und — wenngleich oder eben deshalb nie als höherer Kirchenbeamter — eine ausgebreitete Vielgeschäftigkeit verband, ist 331, nach Anderen 342 zu Stridon in Dalmatien als Heide von Heiden geboren, und wahrscheinlich 419 oder 420 zu Bethlehem gestorben. Die Aeltern schickten den Jüngling zur Erlernung der griechischen und lateinischen Wissenschaft zu dem Grammatiker Donatus nach Rom, wo er aus dem Weltleben der großen Stadt bald in die Stille und den Ernst des Christenthums einkehrte, welches zuerst durch die Katakomben der Märtyrer einen bleibenden Eindruck auf ihn gemacht hatte. Reisen nach Gallien und dem Rhein, wo er das ergreifende Wirken christlicher Geistlichen kennen lernte, bestärkten ihn in dieser Neigung, und 360 empfing er in Rom die Taufe. Er verweilte hierauf mehre Jahre in Aquileja und ging 373 nach Antiochia in Syrien, wo er für das mönchische Leben gewonnen ward, dessen Interessen er von jetzt ab mit Eifer för-

31) In hexaemeron und De paschate sind edirt von B. Corderius, Vienne 1630; De aeternitate mundi kam Venedig 1535 heraus. Vergl. *Joh. Damascenus*, De haeres. c. 83. *Photius*, Codex c. 21—23; 55; 75. *Nicephorus*, Hist. Eccl. XVIII, 45—49. *Leontius Byzantinus*, De sectis, actio V. *J. G. Scharfenberg*, De Joanne Philopono tritheismi defensore. Leipzig 1768 (in den von Velthusen herausgegebenen Commentt. theoll. T. I.). Trechsel, Johannes Philoponus, in den Studien und Kritiken 1835. Heft 1.

32) Die Opera dieses falschen Dionysius edirte Corderius, Antwerpen 1634, wiederholt Paris 1644 in 2 Bänden, dann Constantini, Venedig 1755 und 1756 in 2 Bänden. Uebersetzungen aus ihnen mit Abhandlungen über sie gab Engelhardt heraus Sulzbach 1823. Vergl. *J. Dallaeus*, De scriptis, quae sub Ignatii et Dionysii Areopagitae nominibus circumferuntur. Genf 1666. *Engelhardt*, De Dionysio plotinizante. Erlangen 1820. Derselbe, De origine scriptorum Areopagitae. Ebenda 1822. *Baumgarten-Crusius*, De Dionysio Areopagita. Jena 1823, umgearbeitet in seinen Opp. theoll. Jena 1836. p. 265 seq. Gegen ihn Ritter in seiner Gesch. d. christl. Philos. Bd. 2. S. 519.

derte. Im folgenden Jahre suchte er die benachbarte Wüste auf, wo er vier Jahre in Bußübungen und exegetischen Beschäftigungen zubrachte. Als er zum Presbyter von Antiochia geweiht worden war, reiste er nach Constantinopel, wo er sich unter Gregor von Nazianz, und dann nach Alexandria, wo er sich unter Didymus weiter ausbildete, sodaß er in seine Theologie ebenso antiochenische wie alexandrinische Elemente aufnahm. Zurückgekehrt nach Rom, wohin ihn sein Freund, der Bischof Damasus, einlud, trat er hier 383 als öffentlicher Lehrer der Theologie auf und leitete für reiche Matronen mit ihren Töchtern eine klosterartige fromme Anstalt. Man kennt aus den von ihm an sie geschriebenen schönen Briefen als Theilnehmerinnen an dieser asketischen Gemeinschaft besonders Marcella und Paula; letztere ging 386 mit ihm nach Palästina, wo sie durch ihre Geldmittel, er durch seine geistigen Mittel ein Kloster gründeten, welches von nun an bis zum Tode fast sein beständiger Aufenthaltsort blieb, übrigens als Affiliirte auch Mönche neben Frauen und Mädchen hatte. In seinen Lebensschicksalen und in seinen Schriften zeigt er sich als ein leidenschaftlicher, sehr leicht für etwas enthusiasmirter, darum aber auch als ein geistig aus differenten Eigenschaften zusammengesetzter und wenig consequenter Mann. Wie er selbst erzählte, hatte er einst einen Traum, durch welchen er vor die Wahl gestellt ward, entweder ein Schüler Cicero's oder Christi zu werden; er that einen Schwur, sich nicht ferner mit classisch-heidnischer Wissenschaft abzugeben, konnte aber später diesem Drange nicht widerstehen, wobei er freilich mehr multa von der Gelehrsamkeit als multum von der Philosophie, für welche er nicht organisirt war, in sich aufnahm und überhaupt nicht sehr in die Tiefe, mehr in die Breite ging. Aber gerade der Mangel fester philosophischer Principien, welche leicht zu schädlichen Schablonen werden, hat ihn fähig gemacht, der einflußreiche Vermittler der morgenländischen Gelehrsamkeit für den Occident zu werden, namentlich durch die Uebersetzung griechischer Werke, insonderheit der Bibel, und durch Commentare zu deren Büchern. Als Exeget läßt er das alexandrinisch-allegorische Element vorwalten, versetzt es aber auch öfter mit der Nüchternheit der Antiochener. In der theologisch-dogmatischen Richtung war er früher ein leidenschaftlicher Anhänger des Origenes, und erklärte, daß diesen nur der Neid anfechten könne [33]). Als aber der fanatische Epiphanius in Palästina erschien und den Origenes verdammt wissen wollte, ließ sich auch Hieronymus, welcher in jeder Weise orthodox sein wollte, in einen Feind des Origenes umwandeln, sodaß er mit seinem bisherigen Freunde Rufinus, dem verdienstvollen, aber nicht treuen Uebersetzer des großen Alexandriners für das Abendland, in einen heftigen Streit gerieth und diesen von jetzt ab bekämpfte, wobei indessen auch Rufinus nicht schonend verfuhr [34]). Die meist lateinisch verfaßten Schriften des Hieronymus sind, wie gesagt, sehr zahlreich und vielseitig; man hat von ihm Briefe verschiedenen Inhalts, Streit- und Schmähschriften, welche er in seiner vielfachen Theilnahme an den meletianischen, origenistischen, pelagianischen und anderen Controversen, sowie in seinen Mishelligkeiten mit dem Mönch Jovinianus verfaßte, Heiligenbiographien, eine Chronologie, eine Literaturgeschichte [35]), Uebersetzungen und Commentare zur Bibel. Letztere beide sind weitaus seine wichtigsten literarischen Leistungen, namentlich seine neue lateinische Bibelübersetzung, welche die Grundlage zu der Vulgata bildet [36]).

Die Reihe der bedeutenden Theologen der lateinischen Kirche ist so ziemlich erledigt, wenn wir — außer Hieronymus und Rufinus (gest. 410), diesem zweiten Hauptvermittler zwischen Morgen- und Abendland und einem Anhänger des Origenes — Hilarius (gest. 368), Ambrosius (gest. 397), den Dichter Prudentius (gest. 405), Augustinus (gest. 430), die Päpste Leo I. (gest. 461) und Gregor den Großen (gest. 604) nennen. Nur einer von diesen, Augustinus, ist eine wahrhaft geistige, wenn auch nicht wissenschaftliche und philosophische Größe; nach ihm erstirbt auch hier das frische theologische Leben und macht dem mönchischen Legendengeiste Platz. Gregor der „Große," ein kluger und einflußreicher Kirchenregent, wie ihn die griechische Kirche nie aufzuweisen gehabt hat, sprach seine Verachtung der weltlichen Wissenschaft, als deren letzter Vertreter vor dem Wiederaufleben der classischen Studien Boëthius (gest. 524) gilt, öffentlich aus. Theologische Lehranstalten und Schulen hatte der Occident nicht; sein theologisches Denken war vorzugsweise auf die Anthropologie (Sünde, Höllenstrafen, Gnade), das Kirchenregiment, den Cultus gerichtet, während die griechische sich vorwiegend mit den transcendentalen Speculationen über die Gottheit, speciell über das Wesen Christi beschäftigte.

Literatur. Charpentier (in Paris), Études sur les pères de l'église. Paris 1855, übersetzt von Bittner in Breslau 1856.

---

33) Opera (ed. *Vallarsi*). Vol. IV. T. II. p. 68. 480. Dazu Epiphan. 57 ad Theophanem. 34) *Hieronymus*, Epist. 38—41. *Rufinus*, Praefatio ad Origen. de princip. und Apologia sive invectivarum in Hieronymum libri duo. *Hieronymus*, Apologia adversus Rufinum libri duo. Rufinus in einer verloren gegangenen Antwort. *Hieronymus* (als Replik oder Duplik gegen diese), Responsio sive apologiae libri tres.

35) Von uns schon oft citirt als Catalogus virorum illustrium, worunter man aber auch die Heiligengeschichte verstehen kann. 36) Seine Opera gab zuerst Erasmus heraus, Basel 1516 fg. in 9 Bänden, später öfter wiederholt, dann Martinay, Paris 1693 fg. in 5 Bänden, dann (besser als die Vorgänger) Vallarsi, Verona 1734—1742 in 11 Bänden, wieder aufgelegt Venedig 1766—1770 in 15 Bänden. (Parteiisch für Hieronymus schrieb) *Martinay*, La vie de St. Jérome. Paris 1706; desgleichen *Stilting*, De S. Hieronymo, in den Acta Sanctorum zum Sept., T. VIII. p. 418 seq., desgl. *F. Z. Collombet*, Histoire de St. Jérome, ins Teutsche übersetzt von Lauchert und Knoll, Rottweil 1846 und 1847; (parteiisch gegen Hieronymus) *Clericus*, Quaestiones Hieronymianae, Amsterdam 1700; (parteilos) *Engelstoft*, Hieronymus, Kopenhagen 1797; desgl. D. v. Coelln, Artikel Hieronymus in dieser Encyklopädie Sect. 2. Bd. 8.

§. 94. Das Volksleben in Glaube und Sitte. Die kirchliche Sittendisciplin.

Ueber den leidenschaftlichen dogmatischen Streitigkeiten, welche den Orient weit stärker als den Occident bewegten, wo sich weltliche Gewalt weniger einmischte, vergaß man mehr und mehr die herzliche Bruder- und Schwesterliebe der ersten Jahrhunderte [37]; aber die kirchlichen Organe, Bischöfe, Priester, Kirchenärarien, steigerten die den Armen und anderen Nothleidenden gespendeten Gaben und regten auch die Laien lebhaft dazu an; die Wohlthätigkeitsanstalten vermehrten und vergrößerten sich in ihren Mitteln und Liebeswerken; ja die Kirche streifte nicht selten an den Versuch an, in der Masse des niederen Volkes communistische Gelüste nach der Habe der Reichen zu erwecken [38]. So traf man immer umfassendere Anstalten zur Versorgung und Pflege der Kranken, Witwen, Waisenkinder, Gefangenen, wobei freilich auch immer mehr das hierarchische Streben nach Einfluß auf die Volksmassen und die Mechanik des opus operatum im Samariterdienste zu Tage trat, obgleich hierdurch immerhin ein ungeheurer Fortschritt über das Heidenthum hinaus gemacht war [39].

Wenn das Christenthum überhaupt einen gewaltigen Geist der demokratischen Gleichheit und Freiheit im Bürgerlichen geltend machte und die heidnischen Kasten, Privilegien und anderen egoistischen Schranken brach, so fuhr es insonderheit fort, die Würde des Weibes zu einer im classischen Heidenthum ungekannten Höhe zu erheben, während es andererseits, aber in Consequenz desselben Geistes, das harte Recht der väterlichen Gewalt einschränkte, ja sich mehr und mehr gegen jede Todesstrafe aussprach. Es lockerte und löste die Fesseln der aus dem Heidenthum überlieferten Sklaverei, indem es hierin wie in anderen Stücken negativ und positiv auf eine Aenderung der Staatsgesetze hinwirkte; es wurden zwar die Sklavereibesitzer nicht direct ihrer Sklaven beraubt oder excommunicirt, aber sie wurden ermahnt, dieselben, wenn nicht freizugeben, so doch als Brüder in dem Herrn, als Kinder Gottes zu betrachten und zu behandeln, wogegen den Sklaven, so lange sie es waren, der treue Gehorsam eingeschärft ward [40]. Man erklärte sich als gegen sündhafte Dinge immer mehr gegen die verschiedenen Tänze, die Schauspiele, besonders die Gladiatorenkämpfe, welche sich am längsten in Rom, bis unter Honorius, erhielten [41], das Zinsennehmen als einen schon im alten Testamente (worauf man sich überhaupt, besonders im Abendlande, zur Förderung des hierarchischen Einflusses immer öfterer berief) verbotenen Wucher [42], den Eid [43], ja sogar — im Hinblick auf gewisse buchstäblich aufgefaßte Aussprüche Christi, z. B. vom Backenstreich — die Selbstvertheidigung [44] u. s. w., Verbote, welche zum Theil für die Zukunft ganz unhaltbar werden mußten, da sie der gesunden Entwicklung der socialen menschlich-irdischen Verhältnisse, welche damals freilich von der Kirche in ihrem theoretisch-dogmatischen Seligkeitseifer für den allein berechtigten Himmel als nichtig angesehen wurden, entschieden widersprechen.

Bildete sich so ein kirchliches Moralsystem aus, welches mehr und mehr in den Staatsgesetzen Eingang fand [45] und auch geringe, minutiöse Vergehen mit kirchlichen Disciplinarcensuren bedrohte resp. bestrafte, so gewöhnte sich in steigendem Maße die öffentliche Meinung an die äußere Erfüllung des Sittengesetzes, und die innere, bußfertige, heiligende Gesinnung nahm dabei Schaden. Besonders war es das Mönchsthum, durch dessen Einfluß immer mehr die Aeußerlichkeit des bloßen Fastens, welches jetzt durch Kirchengesetze obligatorisch gemacht und für dessen Freiwilligkeit nur noch hier und da ein Rettungsversuch gemacht wurde [46], des Almosengebens, der frommen Legate, des Kirchenbesuchs u. s. w. als genügend, als Gott wohlgefällig, als von Sünden erlösend angesehen und so die Werkheiligkeit, die Unterscheidung der höheren (kirchlichen) und der niederen (civilen) Tugend gefördert wurde, wogegen indessen immer noch verständige Kirchenlehrer ihre Stimme erhoben [47], um gegen das dadurch erzeugte Verderbniß des Hochmuthes und der Heuchelei zu eifern.

Es lag zwar in dieser mönchischen Moral da, wo sie im Ernst durchgeführt wurde, das bewunderungswürdige Moment der asketischen Weltentsagung, zu deren Praxis eine gewaltige Willensenergie und ein eiserner Glaube gehörte, aber eben so widernatürlich waren ihre Postulate, sofern sie namentlich in Bezug auf die Ehe allen Christen als Aufgabe gestellt wurden. Das damals noch zunehmende mönchische Leben forderte im Grunde, daß jeder Christ entweder ein Mönch oder eine Nonne werden sollte, um vollkommen zu sein. Da nun Mönche wie Nonnen in dieser Periode gleich den meisten Weltpriestern im Cölibat lebten, so eiferten strenge Asketen für den ehelosen Stand auch der Laien oder sie forderten, daß Mann und Weib sich der ehelichen Beiwohnung enthalten sollten, eine Forderung, deren Realisation das baldige Aussterben der Christenheit zur Folge

37) Ammianus Marcellinus sagt (XX, 5): Wilde Thiere könnten nicht ärger gegen einander wüthen als die Christen. Er war Heide. 38) *Chrysostomus*, Homil. in Acta 2, 24. Opp. T. IX. p. 93. 39) *E. Chastel*, L'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Paris 1853. *H. Haeser*, De cura aegrotorum publica a christianis oriunda. Greifswald 1856. 40) *Chrysostomus*, Ad Philem., Opp. II. p. 773. *Hieronymus*, Ad Marcellum, ep. 20. Möhler, Die Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten 15 Jahrhunderten, in der Tübinger Quartalschrift 1834. Heft 1. 41) Sie sind von staatlicher Seite untersagt z. B. im Cod. Theodos. XV, 12. Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels. Göttingen 1823.

42) So z. B. Basilius der Große, in Psalm. 14 und Contra foeneratores. Ebenso Gregor von Nyssa, Epist. can. ad Letojum, can. 6. 43) Die Lex Marciani von 456 verbot den Klerikern das Schwören. Stäudlin, Gesch. d. Vorstellungen u. Lehren vom Eide. Göttingen 1824. 44) Derselbe, Gesch. der Sittenlehre Jesu. Bd. 3. S. 65. 149. 219. 45) *C. W. de Rhoer*, De effectu religionis christianae in jurisprudentiam romanam. Göttingen 1776. 46) So z. B. von Victor Antiochenus um 400. 47) So z. B. Chrysostomus (obgleich sonst den Mönchen sehr geneigt), De Lazaro oratio III., Opp. I, 737; ep. ad Hebr. hom. VII. c. 4, Opp. XII, 79.

gehabt haben würde. Indessen gingen nur Einzelne bis zu diesem Extrem, welches schon früher, z. B. von Origenes, als Ideal hingestellt worden war, und zwar mehr im Orient als im Occident. Als der Mönch Eustathius, welcher das Mönchswesen in Armenien begründet hatte, jede Ehe unbedingt verwarf, ward er deshalb zwischen 362 und 370 durch die Synode von Gangra verurtheilt [48]). Hatte die heidnische Staatsgesetzgebung des römischen Reiches den ehelosen Stand der Laien verboten, weil dieser in bedrohlicher Weise um sich griff und auf eine gewisse Kinderzahl in einer Ehe eine Prämie gesetzt, so wurden bereits unter Constantin diese Zwangsbestimmungen aufgehoben; aber die christliche Gesetzgebung sorgte von jetzt auch für eine größere Heilighaltung des ehelichen Standes, namentlich durch die Erschwerung der früheren höchst leichtfertigen Ehescheidung; Grund derselben sollte eigentlich nur der sogenannte specielle Ehebruch sein, um eine buchstäbliche Forderung Christi zu erfüllen; allein man mußte sich sagen, daß doch andere Vergehungen, z. B. eine fortgesetzte schmachvolle Mishandlung, unter Umständen noch viel schlimmer wären, und daher wurden, wenigstens von Seiten des Staates, auch andere Gründe zugelassen [49]). Im 4. Jahrhundert noch erlaubten Staat und Kirche rechtmäßig Geschiedenen die Wiederverheirathung [50]), obgleich sie von kirchlicher Seite widerrathen wurde; doch ging die griechische Kirche nicht so weit, dem so geschiedenen Theile die Wiederverheirathung so lange zu verwehren, als der andere Theil noch lebte, was bereits im 5. Jahrhundert die lateinische Kirche durchzusetzen suchte. Auch abgesehen von einer vorausgegangenen Scheidung wurde, in der abendländischen Kirche mehr als in der morgenländischen, die zweite Ehe nicht blos durch kirchliche, sondern auch durch staatliche Gesetze erschwert, und die Zahl der Hindernisse für die erste oder für eine Ehe überhaupt vermehrt, indem man nicht blos anfing, die in der Mosaischen Gesetzgebung enthaltenen Eheverbote anzuwenden, sondern auch als solche die sogenannten geistlichen Verwandtschaftsgrade, namentlich zwischen Taufpathen unter einander oder zwischen ihnen und dem Täufling, geltend zu machen. Wenn auch jetzt der Grund noch nicht vorwiegend in den späteren geldschneiderischen Dispensen lag, so trat doch hierin ein steigendes hierarchisches Gelüste nach Beherrschung der Familienverhältnisse zu Tage. Zwar suchten, freilich mit wenig Erfolg, die weltlichen Gerichte sich die Ehesachen nicht durch die bischöflichen, welche selten eine Ehescheidung aussprachen und noch seltener die Erlaubniß zur Wiederverheirathung Geschiedener aussprachen, entziehen zu lassen, aber sie nahmen selbst die kirchliche Praxis immer mehr in ihr Verfahren auf. — Indessen zeigt sich diese wachsende Strenge nicht sowol im Morgenlande, als vielmehr im Abendlande, dessen Asketen mehr geneigt waren, selbst gewisse Speisen, wie Fleisch und Wein, der ganzen Christenheit selbst außerhalb der Fasten zu verbieten [51]).

Die wahrhaft heiligende Kraft des Christenthums fand zwar noch in vielen Herzen eine Stätte, aber sein allgemeiner Einfluß auf das Volksleben im Ganzen und Großen ging namentlich für die griechische Kirche im Vergleich mit den drei ersten Jahrhunderten in demselben Grade rückwärts, als der Kirchenglaube engherziger und die äußere kirchliche Moral vorherrschender wurde. Die fleißigen Kirchenbesucher galten vermöge einer sehr schwer abzuwehrenden Täuschung den Priestern als die besten Christen, und viele von diesen gingen nur in die Kirche, um Rhetorenkünste zu hören [52]). Auch geben die Geistlichen selbst durch ihre dogmatischen Ketzergezänke, wobei oft zweifelhafte und Nebensachen als zur Seligkeit nothwendig in den Vordergrund gestellt wurden, in der griechischen Kirche mehr als in der lateinischen, den Laien ein schlimmes Beispiel [53]). Zwar erließ, da diese Controversen schon damals immer ärgerlicher wurden, Kaiser Theodosius I. 388 ein dahin laufendes Gesetz, daß bei Strafe Niemand öffentlich Religionsstreitigkeiten obliegen sollte [54]); allein die Staats- und Kirchengewalten waren selbst unter einander fast in stetem Streite über den rechten Glauben, als ob minutiös dogmatische Begriffsklaubereien die Hauptsache im Christenthum wären. Da übrigens der Hof und die Hoftheologie bald der einen, bald der anderen Partei Recht gaben, eine traurige Erscheinung, von welcher der Occident weit weniger als der Orient heimgesucht ward, so entstanden hieraus bei Vielen Manteltrágerei, Simulation, Dissimulation, Servilismus, Indifferentismus, Corruption und andere moralische Schäden, an denen der Hof von Constantinopel, wo Cabalen der Maitressen und ausschweifender Cavaliere, durch Geld erkaufte Gesetze und andere ähnliche Mächte walteten, eine schwere Schuld zu tragen hat. Und wie es bei solchem kirchenpolitischen Zwange stets geht: Wer aus Furcht vor Nichtbeförderung, Absetzung oder anderen Strafen seinen Geist nicht mehr mit religiösen Ideen und ihrer Kritik beschäftigte, suchte einen Ersatz in den Weltfreuden des Luxus, der Völlerei, des äußeren Prunkes, des raffinirten Materialismus, namentlich der sexuellen, selbst der unnatürlichsten Sünden. Hieronymus klagt über fleischliche Vergehungen der jungen Männer mit feilen Dirnen in den Kirchen während der Vigilien [55]).

Bei den durch die Hierarchie und das Mönchsthum immer höher geschraubten Vorstellungen von dem, doch auch wieder in das Irdische eingreifenden Supranaturalismus der Vorstellungen von Gott, Christo, den Heiligen, den Engeln, den Dämonen, dem Cultus u. s. f. konnte es nicht fehlen, daß die Religion der Volksmassen, von welchen die Kritik absichtlich fern gehalten wurde,

48) Die Acten der Synode bei Mansi T. II. p. 1095 seq. 49) Das Nähere bei Gieseler, Lehrb. der K.-G. 1. Bd. 3. Aufl. S. 608. Dazu Rhoer in der unter Note 45 genannten Schrift. 50) *Epiphanius*, Haeres. 59. §. 4.

51) So z. B. Hieronymus in seiner Schrift: Adversus Jovinianum. 52) So klagt Gregor von Nazianz, Orat. 36. 53) Derselbe, Orat. 33, Opp. p. 580. 54) Cod. Theod. XVI, 4, 2. 55) Adversus Vigilantium, Opp. ed. *Martinay*. T. IV. P. II. p. 285.

vielfach zu abergläubischen Auswüchsen kam und namentlich immer wundersüchtiger wurde. Bereits taucht der Gedanke auf, daß ein Christ mit dem Teufel — welchem Christus nach der Meinung von Kirchenvätern dieser Periode durch sein Blut die Seelen abgekauft hat — ein Bündniß schließen könne, von dessen Schuld indessen die Gnade der heiligen Maria zu entbinden vermöge [56]). Zwar bekämpfte man die Zauberei auf dem heidnischen Gebiete, aber man führte sie auf dem christlichen ein, indem man z. B. der Hostie magische Wirkungen zuschrieb, wozu die dem Christenglauben massenweise zuströmenden rohen Heiden nicht wenig beitrugen [57]), neben deren Gewohnheiten man auch jüdische, in ihrem Wesen dem Christenthum widerstreitende Gebräuche findet [58]).

Gegen dergleichen Verderbnisse hatten Staats- und Kirchenregiment eine heilige Pflicht energisch einzuschreiten; wol geschah in dieser Hinsicht Manches, aber nicht immer in der rechten Weise. Die christliche Kirche hatte früher mit Recht ein Wehgeschrei erhoben, wenn ihr Glaube, ihre Lehre, ihre Institute durch kaiserliche oder andere heidnische brutale Zwangsmaßregeln angegriffen wurden; jetzt rief sie selbst den äußeren Staatszwang gegen ihre heidnischen und jüdischen Gegner, ja bald selbst gegen die sogenannten Ketzer an [59]), um sie auf diese Weise mit Gewalt zu vernichten. Anfangs schritten gegen diese die christlichen Kaiser auf Veranlassung der sich für allein berechtigt haltenden Orthodoxie nur mit Verboten ihrer Versammlungen und mit Verbannungen ein; später wendeten sie sogar Hinrichtungen derselben an. Im Abendlande billigten schon während des 5. Jahrhunderts Kirchenlehrer wie Augustin deren körperliche Bestrafung, und Leo der Große von Rom sprach sich sogar für ihre Hinrichtung aus, während im Morgenlande z. B. Chrysostomus jede Ketzerverfolgung verwarf. Das erste zur Hinrichtung der Ketzer, nämlich der Manichäer, gegebene Staatsgesetz rührt von Theodosius aus dem Jahre 382 her; doch bemerkt Sozomenus [60]), dieser Kaiser habe solche Strafen nicht zur Ausführung gebracht. Gegen sittliche Schäden war die Kirche oft nachsichtiger, namentlich wo es sich darum handelte, die Stimme gegen Hochgestellte zu erheben, obgleich das System der Bußdisciplin immer mehr in seinen Details ausgebildet wurde, vielfach freilich in der Absicht, eine hierarchische Gewalt über die Gewissen und dadurch auch über die leibliche Existenz, speciell über den Geldbeutel der Leute zu erlangen. Während in der lateinischen Kirche bei Vergehungen das öffentliche Bekenntniß, wenigstens vor dem Priester, als nothwendig zur Vergebung angesehen, überhaupt mit mehr äußerlicher Gesetzlichkeit verfahren wurde, machte man dasselbe in der griechischen nicht zur nothwendigen Pflicht oder zur unerläßlichen Bedingung, sondern überließ es gewöhnlich dem einzelnen Gewissen, wenigstens bei heimlichen, besonders nachdem der Patriarch Nectarius von Constantinopel um 391 den *πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας* abgeschafft hatte [61]). Wirkte auf der einen Seite die jetzt aufkommende Praxis der Bischöfe und anderen Geistlichen, Dispense von Verboten und Kirchenstrafen zu ertheilen, sittlich höchst nachtheilig, so verfuhr man auf der anderen Seite um so strenger und gewaltthätiger, wenn es galt, diejenigen Stimmen zu unterdrücken, welche sich gegen hierarchische Misbräuche erhoben, und die Abstellung derselben forderten, wie dies z. B. um 360 der Presbyter Aërius von Sebaste, ein Freund des Bischofs Eustathius, im Abendlande mehre Mönche thaten. Von diesem Tadel sind auch sonst tüchtige Kirchenlehrer nicht auszunehmen, indem sie theils den herrschenden Schäden eine zu weit gehende Entschuldigung angedeihen ließen, theils sittlich laxen oder in anderer Weise bedenklichen Grundsätzen, besonders in Bezug auf die Wahrhaftigkeit, huldigten, indem sie z. B. der Accommodation einen sehr weiten Spielraum gestatteten [62]). Selbst ein Chrysostomus, welcher klagt, daß die christlichen Tugenden in der Zeit der *θλίψις* herrlicher geblüht hätten als in den Zeiten der äußeren Sicherheit, läßt in gewissen Fällen die Lüge zu [63]). Man hat deshalb die Morallehre der Kirchenväter jener Zeit in vielen Stücken scharf getadelt [64]); aber sie sind dagegen auch in Schutz genommen oder wenigstens entschuldigt worden [65]). Zur Beurtheilung der öffentlichen Moral ist außerdem zurückzuweisen auf die mancherlei literarischen und documentarischen Falsificate, welche jedoch damals im Abendlande schlimmer gewesen sind als im Morgenlande, auf das Benehmen der römischen Legaten bei einigen allgemeinen Concilien, auf die drei gewaltthätigen Bischöfe oder Patriarchen von Alexandria, auf den Verlauf der Räubersynode zu Ephesus, auf die brutale Einmischung von Mönchsscharen in Glaubenscontroversen und auf andere früher erwähnte Erscheinungen.

Allgemeine Literatur. Die Werke über die Geschichte der christlichen Moral, z. B. die Geschichte der Sittenlehre Jesu von Stäudlin.

Literatur zur 3. Periode.

Von den heidnischen Auctoren ist zunächst zu nennen der in Antiochia geborene, aber in Rom lateinisch schreibende Ammianus Marcellinus, ein Soldat der kaiserlichen Armee. Von seiner Geschichte des römischen

56) Acta SS. Febr. T. I. p. 480 seq. *Emil Sommer*, De Theophili cum diabolo foedere. Bern 1844. 57) Acten der trullanischen Synode c. 61. 62. 65. *P. E. Müller*, Comment. histor. de genio, moribus et luxu aevi Theodosiani. Leipzig 1797. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche. Leipzig 1711. *Chastel*, Destruction du paganisme p. 309 seq. 58) *Chrysostomus*, Adv. Judaeos orationes octo. 59) *C. W. de Rhoer*, De effectu religionis christianae in jurisprudentiam romanam. 60) Hist. Eccl. VII, 12.

61) *Socrates*, Hist. Eccl. V, 19. Vergl. auch mehre Stellen bei Chrysostomus. 62) Vergl. z. B. *Hieronymus*, Epist. 30, ad Pammachium. 63) *Περὶ ἱερωσύνης* I, 5. 64) Besonders Barbeyrac in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Droit de la nature et des gens von Sam. Pufendorf, 1712. 65) Gegen Barbeyrac trat auf R. Ceillier in: Apologie de la morale des pères de l'église contre J. Barbeyrac. Paris 1718. Hierauf antwortete Barbeyrac in: Traité de la morale des pères de l'église. Amsterdam 1728.

Reiches, Rerum gestarum libri XXXI, welche mit dem Kaiser Nerva begannen, sind nur noch die Bücher 14—31, die kurze Zeit von 353—378 umfassend, vorhanden. Sie schildern die Ereignisse mit unbefangener Wahrheitsliebe [66]). Der ebenfalls heidnische (nach Anderen christliche) Schriftsteller Zosimus lieferte, von 284—410 reichend, eine Ἱστορία νέα [67]). — Ferner gehören hierher die kaiserlichen Gesetze, resp. deren Sammlungen und Bearbeitungen, besonders der 438 zusammengestellte *Codex Theodosianus*, welcher zum Theil verloren ist [68]), und der 529 durch Trebonian gesammelte *Codex Justinianeus*, wozu später der Codex repetitae praelectionis und die Novellae (νεαραὶ διατάξεις μετὰ τὸν κώδικα) kommen. — Die Concilienacten. — Die bereits angeführten christlichen Kirchenhistoriker Eusebius Pamphili, Sozomenus, Philostorgios, Theodoretus, Sokrates, Theodorus, Evagrius, sowie die Osterchronik. — Von christlichen Laien hat der nach 552 gestorbene Procopius aus Cäsarea in Palästina mehre Geschichtswerke (in griechischer Sprache) verfaßt, worin auch religiöse Angelegenheiten zur Sprache kommen [69]). Hieran reiht sich die ebenfalls griechisch geschriebene Chronographie des Theophanes, mit dem Beinamen des Bekenners [70]), welcher in ihr die Zeit von 285—813 schildert. — Von dem Geschichtswerke des Nicephorus Kallisti, welcher im 14. Jahrhundert schrieb, sind noch, die Zeit bis 610 umfassend, die 18 ersten Bücher vorhanden [71]).

Von den neueren Profanhistorien sind zu vergleichen die allgemeinen Geschichtswerke und die Schriften über besondere Materien, besonders Ed. Gibbon's History of the decline and the fall of the Roman empire, London 1776—1788 in 6 Theilen, teutsch mit Anmerkungen von F. A. W. Wenk, K. G. Schreiber und Ch. D. Beck. Leipzig 1783—1807 in 19 Theilen. — Die allgemeinen kirchenhistorischen Werke. Im Besonderen *Sebast. le Nain de Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Paris 1693—1712 in 16 Theilen. — Von lateinischen Kirchenhistorikern, welche meist auf griechischen Vorarbeiten fußen, sind zu nennen Rufinus mit seiner Uebersetzung und Fortsetzung des Eusebius, bis 395 reichend, nebst der Historia tripartita das Hauptlehrbuch in der lateinischen Kirche während des Mittelalters; Sev. Sulpicius mit den 2 Büchern seiner Historia sacra, welche bis 400 reicht; Cassiodorus und Epiphanius Scholasticus (welche um 500 schrieben) mit der bereits erwähnten, aus Sokrates, Sozomenus und Theodoretus compilirten Historia tripartita in 12 Büchern.

66) Ausgaben: Von Jac. Gronovius, Leyden 1693; von J. A. Ernesti, Leipzig 1773, wiederholt 1835; von Wagner und Erfurdt, Leipzig 1808, in 3 Bänden. 67) Ausgaben: Von Chr. Cellarius, Zeitz 1679; von J. F. Rettemeier, Leipzig 1784; von E. Becker, Bonn 1837. 68) Z. B. die Ausgabe von J. D. Ritter mit Commentaren von J. Gottfried, Leipzig 1737. Dazu: Jus civile Antejustinianeum a Societate Jurisconsultorum curatum, praefatus est *G. Hugo*. Berlin 1815, und andere rechtsgeschichtliche Arbeiten. 69) Die beste Ausgabe seiner sämmtlichen Werke ist die von W. Dindorf in 3 Bänden, Bonn 1833—1838. 70) Ausgabe von J. Goar und F. Combefisius, Paris 1655. 71) Wir besitzen auch von anderen Auctoren dieses Namens, z. B. Nicephorus, Patriarch von Constantinopel (gest. 828), Geschichtswerke, welche zum Theil gedruckt sind in dem seit 1828 von Niebuhr begonnenen neuen Corpus script. hist. byzantinorum.

Vierte Periode.

Von Muhammed's Auftreten bis zur förmlichen Trennung von der lateinischen Kirche. Von 622—1054.

§. 95. Die äußere Ausbreitung.

Die in theoretisch-dogmatischen Streitigkeiten über transcendente Dinge zum großen Theil aufgeriebene Kraft der morgenländischen Kirche konnte seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts eine Expansionskraft nach den südlichen und östlichen Ländern hin um so weniger entfalten als sie hier bereits in den von dem großen Körper abgelösten kleinen schismatischen Existenzen des Monophysitismus abgeschwächt und durch den aufgehenden Halbmond nicht blos gehemmt, sondern auch mit rapidem Erfolg zurückgedrängt wurde. Was von dem Vordringen des Christenthums in östlicher Richtung bis China berichtet wird, hat wenig zu bedeuten und ist außerdem zweifelhaft. Daß Nestorianer sich hier seit 636 angesiedelt haben sollen, kann zugegeben werden, wenn das angeblich von Jesuiten 1625 bei Si-an-fu aufgefundene sogenannte Monumentum Syro-Sinicum echt ist [72]); aber eine eingreifende Bedeutung haben sie dort eben so wenig wie andere Christen gewonnen. Stärker waren die Conversionen unter den Chazaren in der Krim, wo *seit 850* Cyrillus das Christenthum predigte; aber ein anderer Theil dieses Volkes nahm den Muhammedanismus, ein dritter das Judenthum an [73]).

Von den Russen sollen viele bereits im 9. Jahrhundert zur griechischen Kirche bekehrt worden sein; aber man weiß hierüber Nichts mit historischer Gewißheit, und wenn Photius verkündigte, das Volk sei in seiner großen Mehrheit zu diesem Schritte bereit, so war das damals noch eine Täuschung; denn als sich 955 die Großfürstin-Wittwe Olga bei ihrem Aufenthalte in Constantinopel hatte taufen lassen, durfte sie nach ihrer Rückkehr nur heimlicher Weise einen christlichen Priester bei sich haben [74]). Erst ihr Enkel Wladimir (Wassily), welcher 988 durch griechische Priester die Taufe genommen hatte, zog die Russen massenhaft zur griechischen Kirche, aber nicht auf dem Wege der überzeugenden Belehrung, sondern durch die Mittel des Zwanges, welchem seine servilen Unterthanen stupid gehorchten, um sich zur Taufe

72) *Kircherus*, China illustrata. Rom 1667. p. 43 seq. Siehe die Streitschriften über diese Frage bei Gieseler, Lehrbuch der K.-G. 1. Bd. 3. Aufl. S. 700. 73) J. v. Klaproth, Beschreibung der russischen Provinzen zwischen dem kaspischen und schwarzen Meere. Berlin 1814. S. 119 fg. 262 fg. Frähn, Ibn Foßlan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit. Petersburg 1828. 74) Ph. Strahl, Geschichte der russischen Kirche. Halle 1830. S. 51 fg.

scharenweise in den Dnepr treiben zu lassen [75]). Unter der Oberaufsicht und der Jurisdiction des Patriarchen von Constantinopel wurde bald darauf in der Hauptstadt Kiew ein Metropolit installirt, und Wladimir's Nachfolger Jaroslav (1019—1054) und Isäslav (1054—1077) führten das Christenthum als allgemeine Staats- und Volksreligion auf dem Wege des Befehles durch. Unter Isäslav's Regierung gründete ein zweiter, ein russischer Antonius das bald in seiner Art berühmte Höhlenkloster (Petschera) in Kiew, welches in der Folge eine Hauptpflanzstätte der heiligen und profanen russischen Literatur, der Bischöfe und der Heiligen ward [76]). Es war nun zwar in dem ungeheuern russischen Reiche extensiv ein großes Terrain für die griechische Kirche erobert; aber für die intensive Entfaltung und Wirkung des christlichen Glaubens und Lebens war wenig gewonnen.

Nach Mähren kam zwar, so viel man weiß oder zu wissen meint, das Christenthum 863 durch zwei griechische Mönche, Constantinus, auch Cyrillus genannt, und Methodius; sie predigten Anfangs in griechischer Sprache, führten aber in den Cultus und in der Bibelübersetzung die mit der griechischen etwas versetzte slavische ein, und die junge mährische Kirche schloß sich schon durch ihre ersten Apostel kirchenregimentlich und bald auch in Cultus und Dogma an die occidentalische oder römische an, was auch daraus hervorgeht, daß alle griechischen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts über die Bekehrung der Mähren, zu deren Erzbischof Methodius 880 von Rom aus geweiht ward, ein tiefes Stillschweigen beobachten [77]). — Als im Anfange des 10. Jahrhunderts das mährische Reich unterging, verpflanzten Flüchtlinge aus demselben das Christenthum nach Polen, wo dasselbe durch den Herzog Mieciѕlav unter dem Einflusse seiner Vermählung mit einer böhmischen Fürstin seit 966 Staatsreligion ward, jedoch Anfangs noch mit vielen griechischen Elementen versetzt. Nachdem Mieciѕlav eine zweite Ehe, und zwar mit einer Tochter des Markgrafen Dietrich von Meißen, geschlossen hatte und so in nähere Verbindung mit dem teutschen Reiche getreten war, näherte sich das Christenthum der Polen noch mehr der lateinischen Kirche, sodaß es sich mit ihr bald vollständig verband, und der slavisch-griechische Ritus aus ihr gänzlich verschwand [78]). — Durch den bereits erwähnten griechischen Mönch Methodius kam das Christenthum auch nach Böhmen, wo sich am Ende des 9. Jahrhunderts der Herzog Borziwoi durch ihn taufen ließ. Das Volk leistete der Bekehrung lange Zeit hindurch Widerstand, aber die Dynastie blieb dem christlichen Bekenntniß treu. Es entstanden zwischen beiden Parteien blutige Fehden, welche unter Boleslav dem Wilden seit 967 zum Siege der christlichen führten, sodaß jetzt die Christianisirung des Landes durchgeführt ward. Als 973 unter römischer Mitwirkung das Erzbisthum Prag entstand, bedang sich der Papst zugleich die Einführung der römischen Liturgie aus [79]).

Etwa im 10. Jahrhundert nahmen ungarische Fürsten, welche als Gastfreunde am Hofe von Constantinopel weilten, durch die Taufe das christliche Bekenntniß in griechischer Form an; gleichzeitig aber brachten die Ungarn von ihren Raubzügen aus Teutschland viele christliche Gefangene und Leibeigene lateinischer Confession mit in ihr Land. Da sich das Verhältniß zu Teutschland, überhaupt zu dem westlichen Europa, bald friedlicher gestaltete, so erhielt in demselben Maße die lateinische oder römische Kirche mehr Einfluß auf Ungarn, wohin unter Anderem der Bischof von Passau eine starke Mission abordnete [80]). Herzog Geysa (972—997) baute eine Anzahl von Kirchen, opferte aber zugleich auch noch den heidnischen Götzen. Dagegen war sein Sohn Stephan der Heilige, welcher von 997—1038 regierte, ein entschiedener Christ, welcher sein Volk mit Eifer christianisirte und civilisirte, aber dasselbe in kirchlicher Beziehung, unter Ausschluß griechischer Einwirkung, durchaus von Rom abhängig machte [81]). — Waren demnach Polen, Mähren, Böhmen und Ungarn im Anfange von Constantinopel aus mit dem Christenthum bekannt geworden, konnten aber von der schwachen griechischen Kirche nicht festgehalten werden und schlossen sich sehr bald der stärkeren lateinischen an, so wurden die Bulgaren, ein Volk türkischen Ursprungs und mit vielen slavischen Elementen vermischt, zwischen 845 und 865 für das grie-

75) Vergl. die Geschichtswerke von Nestor, Karamsin, Strahl u. A. 76) Hier wohnte Nestor, der erste russische Chronist, welcher um 1113 starb und seine bis 1110 reichenden Annalen schrieb. Diese erschienen 1767 fg. in 5 Bänden zu Petersburg und wurden (bis auf die Zeit Wladimir's) in Uebersetzung mit Anmerkungen von A. L. v. Schlözer, Göttingen 1802—1809, in 5 Theilen herausgegeben. Karamsin, Geschichte des russischen Reichs, übersetzt von Hauenschild. Riga 1820 fg. Bd. 1 u. 2. Strahl, Geschichte der russischen Kirche. Bd. 1. 77) Die Vita Constantini (des Cyrillus) in den Acta Sanctorum, März. T. II. p. 19 seq. *Presbyter Diocleas* (um 1161), Regnum Slavorum c. 8 seq., bei Mansi T. XVII. p. 132 seq. *Assemani*, Kalendaria ecclesiae universae. Rom 1755. T. III. *Pilarz* und *Morawetz*, Moraviae historia ecclesiastica et politica. Brünn 1785 fg. 3 Bde. J. Dobrowsky, Cyrillus und Methodius, der Slaven Apostel. Prag 1823. (Anonym) Die mährische Legende von Cyrillus und Methodius. Prag 1826. Glogotica, Ursprache der römisch-slavischen Literatur. 2. Ausg. Prag 1832. J. A. Ginzel, Geschichte der Slavenapostel Cyrillus und Methodius und der slavischen Liturgie. Leitmeritz 1857. Eine Uebersicht der zum großen Theil noch ungesichteten, unsicheren und legendenhaften Literatur siehe bei Gieseler, Lehrbuch der K.-G. 2. Bd. 1. Abth. S. 304. 305.

78) Tietmar in seiner Chronik. *Martinus Gallus* (um 1130), Chronicon Polonicum, herausgegeben von Bandtkie. Warschau 1824. *Vincentius de Kadlubek* (gest. 1226), De gestis Polonorum, in Dlugosz' Historia Polonorum. Leipzig 1711. C. G. v. Friese, Kirchengeschichte des Königreichs Pohlen. Breslau 1786. Röppell, Geschichte Polens. Hamburg 1840. 1. Bd. 4. Beilage. Zeitschrift für histor. Theol. 1843. Heft 2. 79) *Cosmas Pragensis* (gest. 1125), Chronicon Bohemicum, in den Scriptt. rerum Bohemicarum. Prag 1784 fg. T. I. F. Palacky, Geschichte von Böhmen. Prag 1836. 1. Bd. 80) E. L. Dümmler, Piligrin von Passau und das Erzbisthum Lorch. Leipzig 1854. 81) *Chartvitius*, Vita S. Stephani, bei *Schwandtner*, Scriptores rerum Hungaricarum. Wien 1746. *A. F. Kollar*, De origine et usu perpetuo potestatis legislativae circa sacra apostolicorum Regum Hungariae. Wien 1764. *Feger*, Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus et civilis. Ofen 1829. T. I. J. v. Mailath, Gesch. der Magyaren. Wien 1828. 1. Bd.

Bald nach der Mitte des 9. Jahrhunderts trat die alte Eifersucht zwischen Constantinopel in ein neues Stadium der Entwicklung. Um diese Zeit regierte in Constantinopel als nomineller Kaiser Michael III., statt dessen jedoch sein Oheim, der Augustus Bardas, ein sittenloser Mensch, thatsächlich die Zügel der Regierung führte. Als gegen die Willkürlichkeiten dieses Menschen und gegen das lüderliche Leben des Kaisers, welcher z. B. bei seinen Trinkgelagen die kirchlichen Gebräuche travestirend verhöhnte, der dortige Patriarch Ignatius, ein Kastrat aus der entthronten Kaiserfamilie, mit seinen Rügen auftrat, wurde er von Bardas vertrieben und 858 durch Photius ersetzt, welcher vorher, ohne eine eigentliche theologische Bildung genossen und eine kirchliche Carrière gemacht zu haben, hohe politische Staatsämter bekleidet hatte. Um die dadurch hervorgerufene ärgerliche Kirchenspaltung, bei welcher eine große Partei sich für Ignatius als rechtmäßigen Patriarchen erklärte, zu beseitigen, wandte sich der kaiserliche Hof mit dem Ersuchen um Vermittelung [88]) an den römischen Stuhl, welchem keine Gelegenheit zu seiner Machterweiterung willkommener sein konnte. Papst Nicolaus I. sandte als Schiedsrichter, nicht als Vermittler Abgeordnete nach Constantinopel, und diese gaben, durch Bardas gewonnen, auf einer 861 dort gefallenen Synode ihr Votum gegen Ignatius ab [89]); allein Nicolaus verwarf die Entscheidung seiner Legaten, ließ durch eine 863 in Rom gehaltene Synode die Acten der Byzantinischen von 861 für nichtig erklären und sprach sich gegen Photius als gegen einen unbefugter Weise in den Priesterstand eingedrungenen Laien, für Ignatius aus [90]). Der Kaiser suchte zwar durch Drohungen den Papst einzuschüchtern [91]); allein dieser ließ sich nicht irre machen [92]), obgleich Photius zunächst Patriarch von Constantinopel blieb.

Eine Complication dieser Zerwürfnisse ergab sich aus einem gleichzeitigen Streite der abendländischen und morgenländischen Kirche über ein sehr ausgedehntes Gebiet, welches beide für sich in Anspruch nahmen. Bald nach 858 hatte Nicolaus in einem Briefe [93]) den Kaiser Michael daran erinnert, daß die episkopalen Vices in den Sprengeln von Epirus vetus, Epirus nova, Illyricum, Macedonia, Thessalia, Achaja, Dacia ripensis, Dacia mediterranea, Moesia, Dardania und Praevalis dem römischen Summepiskopat gehörten, resp. ihm zurückzugeben seien. Ueber diese Prätension herrschte bei den Griechen eine um so stärkere Entrüstung, als es gerade damals, im Jahre 861, ihnen gelang, den König der Bulgaren, Bogoris, durch die Taufe für ihr Kirchensystem zu gewinnen [94]). Allein dieser fürchtete in eine zu drückende politische Abhängigkeit von Byzanz zu gerathen und suchte sich deshalb kirchlich an Rom anzuschließen, von wo aus man ihm auch sehr bald, seit 866, auf das Bereitwilligste lateinische Geistliche, Lehrer, Bücher u. s. w. sandte, um die bulgarische Kirche lateinisch einzurichten [95]). Photius war hierüber selbstverständlich auf das Aeußerste entrüstet, und in einer heftigen Encyclica ad Patriarchas orientales [96]) vom Jahre 863 nahm er zugleich die Gelegenheit wahr, der lateinischen Kirche ihre „Ketzereien" oder Abirrungen von dem wahren Christenthum, wie er dasselbe faßte, vorzuwerfen, namentlich das Fasten am Sonnabend; die Verstümmelung der großen österlichen Fasten; die Verrichtung der Firmelung durch die Presbyter; das absolute Verbot der Priesterehe; ja Rom habe durch Aufnahme des filioque das Symbolum gefälscht und die Sünde gegen den heiligen Geist begangen [97]). Zugleich lud in diesem Circular Photius die griechischen Bischöfe zu einer Synode nach Constantinopel auf das Jahr 867 ein, wo die versammelten Väter das Anathem und die Absetzung über den Papst sprachen [98]). Die abendländischen Bischöfe verfuhren ihrerseits mit gleicher Animosität, und der Riß ward immer ärger. Die Kaiser Michael und Basilius richteten im Sinne und im Interesse des Photius an Bogoris mehre Schreiben, aber dieser sandte sie an den römischen Papst, welcher jetzt die fränkischen Bischöfe aufforderte, die abendländische Kirche gegen die morgenländische zu vertheidigen. Diesem Wunsche ward entsprochen, und noch jetzt sind einige der damals *verfaßten* Apologien und Polemiken vorhanden [99]).

Als noch im Jahre 867 Basilius von Macedonien seinen Vorgänger Michael III. ermordet und dessen Thron bestiegen hatte, erhob sich Photius gegen diese schmachvolle That und schloß den Mörder aus der Kirchengemeinschaft aus. Basilius entsetzte seinen Patriarchen, stellte ihn vor Gericht, setzte an dessen Stelle den Ignatius wieder ein und forderte den Papst zur Entscheidung auf [1]). Nicolaus versammelte im folgenden Jahre, 868,

88) Des Nicolaus Epistola I. ad universos catholicos, bei Mansi XV. p. 160; vergl. Epist. II. ad Michaelem imperatorem und Epist. III. ad Photium. Des Photius Antwort bei *Baronius*, Annales ad ann. 861. 89) Des Nicolaus Epist. IX. ad Mich. imperat., bei Mansi XV. p. 219 seq.; dessen Epist. X. ad clerum Constantinopol., bei Mansi XV. p. 241 seq. 90) Die Acten der römischen Synode von 863 in des Nicolaus Epist. VII. ad Mich. imperat. 91) Des Nicolaus Epist. VIII., bei Mansi XV. p. 189 seq.; desselben Epist. IX. ad Mich. imper., bei Mansi XV. p. 235. 92) Des Nicolaus hierauf bezügliche Briefe bei Gieseler, Lehrb. der K.-G. 2. Bd. 1. Abth. 3. Ausg. S. 322. 93) Epist. II. ad Michael. Imperat., bei Mansi XV. p. 167.

94) Die näheren Umstände dieser Bekehrung s. bei Gieseler, Lehrb. der K.-Gesch. 2. Bd. 1. Abth. 3. Ausg. S. 324. 325. 95) Die Responsa des Papstes Nicolaus auf des Königs Anfragen s. bei Mansi XV. p. 401 seq. 96) Griechisch in der Ausgabe seiner Briefe von R. Montacucius, London 1651, Epist. II. p. 47 seq.; in lateinischer Uebersetzung bei *Baronius*, Annales ad ann. 863. Vergl. auch Gfrörer, Die Carolinger. Bd. 1. S. 439. 449 fg. 97) Des Photius Epistola II., bei Montacucius p. 47 seq. und sein (ursprünglich griechisch geschrieben) Liber de spiritus S. mystagogia, ed. *Hergenröther*. Regensburg 1857. 98) Des Metrophanes Epistola ad Manuelem und des Anastasius (bibliothecarius) Praefatio ad concilium oecumenicum octavum. 99) Z. B. von Ratramnus, einem Mönch in Corvey, Contra Graecorum opposita libri quattuor, in d'Achery's Spicilegium, 2. Ausg. T. I. p. 63 seq. In dieser Richtung bewegen sich auch die damaligen päpstlichen Decretalen.

1) Basilii imperatoris epistola ad Nicolaum papam, in den Acten des sogenannten ökumenischen Concils, actio III., bei Mansi XVI. p. 46 u. 324.

eine Synode in Rom, welche den Photius verdammte [2]), ein Votum, welches auch Ignatius in Uebereinstimmung mit dem Kaiser auf einem 869 zu Constantinopel gehaltenen Concil, dem sogenannten 8. ökumenischen [3]), wiederholte. Indessen klagten bei dieser Gelegenheit griechische Bischöfe darüber, daß ihre Kirche zu einer Magd der römischen geworden sei [4]), und als gleichzeitig Ignatius in Uebereinstimmung mit dem Kaiser Basilius und von diesem unterstützt sein kirchliches Oberaufsichtsrecht über die Bulgarei wieder geltend machte und zu diesem Zwecke von hier lateinische Priester ausgewiesen wurden, so erfolgte anstatt einer Vereinigung beider Kirchen nur eine um so größere Entfremdung, denn die römischen Päpste ließen ihre Ansprüche auf die Bulgarei keineswegs fallen, sondern erneuerten dieselben [5]). Als Ignatius, welcher die Kirchengemeinschaft mit Rom erneuert hatte, 878 starb, söhnten sich Basilius und Photius aus, sodaß dieser noch in demselben Jahre den Patriarchenstuhl von Constantinopel wieder bestieg. Papst Johann VIII. sprach in der Hoffnung, dadurch die Bulgarei zurückzugewinnen [6]), seine Anerkennung aus, und beschickte unter derselben Voraussetzung ein von Photius nach Constantinopel ausgeschriebenes und hier 879 und 880 abgehaltenes Concil, welches von den Griechen als (zweites) allgemeines achtes, von den Lateinern später als Pseudosynodus Photiana bezeichnet wurde [7]). Diese Versammlung, bei welcher die römischen Abgeordneten, durch griechische Höflichkeit, Feinheit und Schlauheit getäuscht, sich in Bezug auf die Bulgarei mit allgemeinen Redensarten hinhalten ließen, erklärte alle gegen Photius erlassenen Decrete, namentlich der Synode von 869, für null und nichtig. Papst Johann VIII. sah sich durch Photius getäuscht und sprach gegen ihn wie gegen die Synode von 879 und 880 den Bann aus. Photius war schon dem Thronerben des byzantinischen Reiches verhaßt und wurde von diesem, als er 886 als Leo der Weise Kaiser ward, sofort entsetzt und in ein Kloster verwiesen, wo er 891 sein bewegtes Leben schloß.

Literatur über Photius und die Streitigkeiten zu seiner Zeit. Photius: Epistolae (griechisch), herausgegeben von Montacucius, London 1651. Andere Urkunden bei Mansi XV. u. XVI. Nicetas David von Paphlagonien, Vita sive certamen S. Ignatii, in den Acten der 8. ökumenischen Synode, bei Mansi XVI. p. 209 seq. *Anastasius* (bibliothecarius), Praefatio ad concilium oecumenicum octavum, bei Mansi XVI. p. 1 seq. Derselbe, Vita Nicolai I. und Vita Hadriani II. *Metrophanes* (Bischof von Smyrna), Epistola ad Manuelem Patricium vom J. 870, lateinisch übersetzt bei *Baronius*, Annales ad annum 870. *Stilianus Mapas* (Bischof von Neocäsarea), Epistola I. ad Stephanum papam V. vom J. 886 (griechisch), bei Mansi XVI. p. 425 seq. Historiae Byzantinae scriptores post Theophanem, herausgegeben von F. Combefisius, Paris 1655. Die bonner Ausgabe der Scriptores byzantini, 1828 fg. *E. B. Swalbe*, De dissidio ecclesiae christianae in graecam et latinam Photii auctoritate muturato. Leyden 1830. H. Lämmer, Nicolaus I. und die byzantinische Staatskirche. Berlin 1857.

Auch im 10. Jahrhundert kamen die beiden Patriarchen von Constantinopel und Rom fast nur in feindselige Berührung, während die mit ihren Patriarchen durch das Vordringen des Islam immer ohnmächtiger werdenden byzantinischen Kaiser im Interesse ihrer politischen Stellung die vergeblichen Versuche der Einigung fortsetzten. Als beispielsweise der Patriarch Nicolaus Mysticus von Constantinopel die vierte Ehe des Kaisers Leo Philosophus misbilligte, sprach sich 904 der Papst Sergius III. für deren Rechtmäßigkeit aus [8]). Da viele griechische Bischöfe, Priester und Laien für Rom und den Kaiser Partei nahmen, so entstand hieraus für die griechische Kirche selbst eine Spaltung, welche indessen durch eine Synode in Constantinopel vom Jahre 920, wobei der Papst Unrecht erhielt, beigelegt ward [9]). Nachdem um 1024 ein neuer Streit über das Vorrecht der beiden Patriarchen durchgefochten war, konnte kaum mehr an eine ersprießliche Wiedervereinigung gedacht werden, und zur Zeit des byzantinischen Patriarchen Michael Cärularius [10]), welcher in der Mitte des 11. Jahrhunderts sein Amt verwaltete, waren die Namen der römischen Päpste aus den Kirchenbüchern (Diptychen) von Constantinopel gestrichen, schon lange vorher, ehe die Legaten des Papstes am 16. Juli 1054 den Bannspruch gegen diesen griechischen Patriarchen auf dem Hauptaltare der Sophienkirche zu Constantinopel niederlegten.

Neuere Literatur über die bis 1054 gediehene Spaltung zwischen Rom und Constantinopel, im Besonderen über das filioque. *Leo Allatius*, De ecclesiarum occidentalis et orientalis perpetua consensione. Cöln 1648. (Parteiisch für Rom, aber als Sammlung von Actenstücken wichtig.) *G. J. Voss*, De tribus symbolis, 2. Ausg. Amsterdam 1662. *L. Maimbourg*, Histoire du schisme des Grecs. Paris 1677, dann öfter wieder gedruckt. *M. le Quien*, Dissertatio de processione Spiritus S., als die erste von seinen Dissertatt. Damascenae, vor seiner Ausgabe der Opera des Johannes Damascenus, T. I. p. 1 seq. *J. G. Hermann*, Historia concertationum de pane azymo et fermentato in coena Domini. Leipzig 1787. *J. G.*

2) Siehe die Acten derselben bei *Anastasius bibliothecarius* in der Vita Hadriani II. und bei Mansi T. XVI. p. 122 seq. u. 371 seq., actio VII. 3) Siehe deren Acten in lateinischer Uebersetzung von Anastasius (bibliothecarius) bei Mansi XVI. p. 1 seq. Die Uebersetzung stimmt nicht mit dem noch vorhandenen griechischen Original überein. 4) *Anastasii bibl.* Annotatio ad actionem I., bei Mansi XVI. p. 29. 5) Wie aus ihren Briefen bei Mansi XVII. p. 62 seq. hervorgeht. 6) Vergl. seine vom 16. Aug. 879 datirten Briefe bei Gieseler, Lehrbuch der K.-G. 2. Bd. 1. Abth. 3. Ausg. S. 331. 7) Dessen Acten bei Mansi XVII. p. 373 seq.

8) Vergl. des Nicolaus Epistola ad Anastasium papam vom Jahre 912 und dessen Epistola ad Joannem papam vom Jahre 920, bei Mansi T. XVIII. p. 243 seq. 9) Bei Mansi XVIII. p. 331 seq. 10) Vergl. dessen Epistolae duae ad Petrum patriarcham Antiochenum, in des J. B. Cotelerius Ecclesiae graecae monumenta. T. II. p. 135 seq. 162 seq.

taucht die byzantinische Kunst auf, deren unschöne, steife, grobsinnliche Manier sich hauptsächlich in Wandgemälden, resp. Heiligenbildern versuchte, welche sich auf goldenen Hintergrund projicirten. Sie bildete bald gewisse conventionelle Figuren heraus, welche, wie die Maria, im Laufe der nächsten Jahrhunderte wenige Fortschritte zu ihrer Verfeinerung machten. Wie der ganze Geist der Kirche in geringfügigen äußeren Dingen Gefahr für den orthodoxen Glauben fürchtete, so verbot die trullanische Synode von 692 die bis dahin übliche Abbildung Christi in der Gestalt eines Lammes[18], und seitdem kam der Cruzifixus als eine immer häufiger angewendete Figur auf. — Die kirchlichen Feste hatten sich in der voraufgehenden Periode fast sämmtlich fixirt, und jetzt trat, zumal bei dem Mangel an neuen Heiligen, selten ein neues hinzu, wie das der Geburt der Jungfrau Maria, welches im Orient[19]) während des siebenten, in Rom während des achten Jahrhunderts auftaucht. Wie hier, so bildete sich auch dort sehr schnell ein Kreis von allerlei auch schriftlich verzeichneten Legenden über Heilige der Vorzeit, im Besonderen reich wuchernd über die Mutter des Erlösers. Auf Anordnung der Kaiserin Theodora wurde seit 842 zur Feier der wiederhergestellten Bilderverehrung eine jährliche *κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας* begangen, über welche das Nähere in dem Paragraphen über den Bilderstreit enthalten ist. Ueberhaupt nahm der oft alberne Wunderglaube nicht ab, sondern eher zu, wie dies namentlich die Verehrung der Reliquien beweist, deren viele jedoch seit dieser Zeit die Griechen an das noch wundersüchtigere Abendland abzugeben anfingen, um dafür manche schöne Summe Geldes einzutauschen, namentlich aus den heiligen Stätten von Jerusalem und seiner Umgebung, was natürlich nicht ohne vielfachen frommen Betrug geschah.

Literatur. *Leo Allatius*, **De dominicis et hebdomadibus Graecorum**, hinter seiner Schrift: **De eccl. or. et occ. perpet. consensione.** Cöln 1648.

§. 104. Der monotheletische Streit.

Den Anlaß zu den monotheletischen Controversen, welche man auch die dyotheletischen nennen könnte, und in denen sich der Zwist zwischen den Monophysiten und Dyophysiten weiter spinnt, gab der von 611—641 regierende Kaiser Heraklius, welcher bei seinem siegreichen Feldzuge gegen Persien, als er in Syrien und Armenien weilte, die Wahrnehmung zu machen glaubte, daß die dortigen, von der Reichskirche getrennten Monophysiten, welche er wieder zu gewinnen wünschte, vorzugsweise an der Lehre von den zwei Willen Christi, als einer Folgerung aus dem orthodoxen Bekenntniß, Anstoß nähmen. Auf eine Anfrage bei dem Patriarchen Sergius von Constantinopel gab dieser die Erklärung, daß die Annahme eines Willens (*θέλημα*) und einer Willensäußerung (*ἐνέργεια*) dem auf Synoden und anderwärts festgesetzten kanonischen Lehrbegriff nicht entgegen wäre. Auch andere Bischöfe gaben dasselbe Gutachten ab, und so beschloß der Kaiser in diesem Sinne vorzugehen[20]). Als nun Bischof Cyrus von Phasis nach seiner Ernennung zum Patriarchen von Alexandria durch den Kaiser Heraklius die ägyptischen Anhänger des monophysitischen Patriarchen Severus auf Grund gewisser Artikel, worin ausdrücklich von einem Willen Christi die Rede war, um 633 mit der Staatskirche zu reuniren anfing[21]), opponirte vor Anderen der dort sich aufhaltende palästinensische Mönch Sophronius und setzte sein Widerstreben fort, nachdem er 634 Patriarch von Jerusalem geworden war[22]). Da das Unternehmen auf Schwierigkeiten stieß, so gab Sergius den Rath, dasselbe auf sich beruhen zu lassen und der römische Bischof Honorius stimmte ihm bei. Auch Sophronius ließ seine Opposition bei dem Einbruche der Araber fallen; aber der Streit setzte sich an anderen Orten und in anderer Weise fort, sodaß der Kaiser Heraklius 638 eine von Sergius verfaßte sogenannte *Ἔκθεσις*[23]) veröffentlichte. Durch dieselbe verbot er von einem oder zwei Willen zu reden; auf keinen Fall solle man zwei Willen annehmen; das Beste sei zu sagen: der eine Christus wolle dies und das.

Im Abendlande ward die kaiserliche *Ἔκθεσις* besonders durch den Mönch Maximus in Afrika angegriffen[24]) und von dem römischen Bischofe Johann IV. verworfen; dessen Nachfolger Theodorus sprach sogar ihretwegen 646 über den Patriarchen Paulus von Constantinopel den Bann. Da erließ Kaiser Constans II., dem an der Erhaltung des äußeren Friedens Alles gelegen war, 648 den sogenannten *Τύπος*[25]), worin er Jedermann Stillschweigen über die streitigen Fragen gebot; aber dem Verbote antwortete man mit dem Spott: der Typos lasse dem Erlöser gar keinen Willen. Namentlich widerstrebte Papst Martin von Rom dem kaiserlichen Willen und ging sogar so weit, auf der 649 versammelten ersten lateranensischen Synode nicht blos das Dogma von dem einen Willen, sondern auch die hierauf bezüglichen Anordnungen des Kaisers zu anathematisiren. Dieser nahm den Widerspruch nicht ruhig hin, sondern setzte Martin 653 ab und ließ den Mönch Maximus gefangen nach Constantinopel bringen. Beide starben nach mehrfachen Mishandlungen in der Verbannung, und die Kirchengemeinschaft zwischen Byzanz und Rom

Orgelhistorie. Nürnberg 1771. Antony, Geschichtliche Darstellung der Entstehung und Vervollkommnung der Orgelwerke. Münster 1832.

18) Im 82. Kanon. 19) Homilia II. des Andreas Cretensis (lebte um 650), in des Gallandius Bibl. Patrum T. XIII. p. 93 seq.

20) Brief des Bischofs Cyrus von Phasis an den Patriarchen Sergius, bei Mansi XI. p. 561; Brief des Sergius an Cyrus ebenda p. 525, worin sich Sergius auf Cyrillus und Mennas beruft. Des Honorius Zustimmung in dessen Epist. ad Sergium bei Mansi XI. p. 537; cfr. p. 579. 21) Zweiter Brief des Cyrus an Sergius, bei Mansi XI. p. 561, wo sich auch (p. 563) die neun Vergleichsartikel mit der *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* finden. 22) Siehe seine Synodica bei Mansi XI. p. 461. 23) Abgedruckt bei Mansi X. p. 992. 993. 24) Vergl. dessen (griechische) Vita in der Ausgabe seiner Schriften von F. Combefisius. Paris 1675. 25) Abgedruckt bei Mansi X. p. 1029 seq.

war auf einige Zeit wieder hergestellt. Als zwischen beiden unter der Regierung des Kaisers Constantinus Pogonatus, 668—685, das alte Schisma wieder ausgebrochen war, berief dieser, dessen Rest von Macht in Mittelitalien durch den Streit immer mehr gefährdet ward, auf das Jahr 680 nach Constantinopel das sechste ökumenische Concil, wo der römische Papst Agatho seine Ansicht von den zwei Willen[26] ohne Verletzung der synodalen Ordnungen durch die versammelten Bischöfe bestätigen ließ, sodaß der Monotheletismus als Kirchenlehre ausdrücklich verworfen war. In dem ὅρος (definitio), welcher über den Streitpunkt als Beschluß der Synode zu Stande kam, sind ausdrücklich δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι und δύο φυσικὰ θελήματα aufgestellt[27]. Indem die hier vereinigten Väter alle Monotheleten verdammten, schlossen sie als solchen auch den römischen Papst Honorius ein, welchen später römische Theologen durch allerlei Kunstgriffe als Dyotheleten zu rechtfertigen gesucht haben[28]. Als orthodox sollte fortan die Lehre gelten: In Christo sind zwei Naturen und zwei Willen, deren Einigung darin besteht, daß der menschliche dem göttlichen sich moralisch unterordnet.

Während der Folgezeit gelangte der Monotheletismus im griechischen Reiche nur noch einmal zur öffentlichen Anerkennung, und zwar für die kurze Zeit des Kaisers Philippus (oder Philippicus) Bardanes, welcher von 711—713 auf dem Throne saß[29]. Während die römische Kirche sich der kaiserlichen Laune standhaft widersetzte, unterschrieben die griechischen Reichsbischöfe servil das ihnen vorgelegte monotheletische Bekenntniß, und ebenso gehorsam unter dem folgenden Kaiser Anastasius II. wiederum den orthodoxen Glauben. — Nachdem so in der Reichskirche die Monotheleten gänzlich unterdrückt waren, erhielt sich ein Rest derselben unter dem Namen der Jacobiten, welche in politischem Verbande mit den Arabern standen, auf syrischem Gebiete, während die hier wohnenden katholischen Christen die kaiserliche oder königliche Oberherrschaft anerkannten und daher auch Melchiten (מֶלֶךְ) hießen. Im Libanon constituirte sich eine im Kirchenregiment von diesen beiden verschiedene Partei, welche indessen auch das monotheletische Bekenntniß hatte und von dem Kloster des heil. Johannes Maro, eines Abtes aus dem 6. Jahrhundert, welcher 701 starb, den Namen der Maroniten empfing. Ihre Bekenner hatten in dem meist zu Antiochia residirenden Patriarchen ihr geistliches Oberhaupt, welches zugleich bedeutende weltliche Functionen ausübte, und hielten das Dogma von dem einen Willen nebst ihrer Unabhängigkeit von der griechischen und Muhammedanischen Herrschaft bis zu den Kreuzzügen fest. Neuere maronitische Schriftsteller, wie Abraham Echellensis[30] und Faustus Nayron[31], haben fälschlich und der lateinischen Kirche zu Liebe behauptet, die Maroniten wären vom Anfange an katholische oder dyotheletische Christen gewesen. Sie existiren im Libanon noch gegenwärtig und zwar in Verbindung mit der römischen Kirche.

Literatur des monotheletischen Streites. Mehre Acten des lateranensischen Concils von 649 bei Mansi T. X. p. 863—1186. Mehre Acten des ökumenischen Concils von 860, bei Mansi T. XI. p. 190—1023. Theophanes Confessor, Chronographia (reicht bis 813) p. 274 seq. Nicephorus (Patriarch von Constantinopel, gest. 828), Breviarium historiae (griechisch), geht von 602—769, zum ersten Mal herausgegeben durch D. Petavius, Paris 1616. Aus den beiden vorstehenden Werken haben Gregorius Cedrenus um 1057 und Johannes Zonaras um 1118 geschöpft. *Anastasius* (bibliothecarius, um 870), Collectanea de iis, quae spectant ad historiam Monotheletarum (Monothelitarum), zum ersten Mal herausgegeben von J. Sirmond, Paris 1620, dann in der Bibliotheca des Galandi, T. XIII. *F. Combefisius*, Historia haereseos Monothelitarum ac vindiciae actorum sextae synodi, in dessen Novum auctarium patrum, Paris 1648, T. II. p. 3 seq. Vergl. auch Walch, Ketzerhistorie. Thl. 9. S. 3 fg.

§. 105. Die reformistische Sekte der Paulicianer und Bogomilen.

Um 660 oder 666 trat ein gewisser Constantinus, aus einer gnostischen, wahrscheinlich marcionitischen, Gemeinde zu Mananalis bei Samosata stammend, in der ihm gleichgesinnten Gemeinde von Cibossa (oder Kibossa) auf dem Gebiete von Colonia in Armenia prima als Reformator der katholischen oder apostolischen, nach seinem Gefühl verderbten Kirche auf. Die Anregung dazu hatte er durch die Lectüre des neuen Testaments, welches ihm bisher unbekannt geblieben war und in ihm ganz neue begeisternde Gedanken erweckte, namentlich der Paulinischen Briefe, empfangen. Sich selbst nannte er von da an nach einem Gefährten des Paulus Sylvanus, während er den Kreisen, welche seine Reform annahmen, den Namen Paulinischer oder macedonischer Gemeinden beilegte. Seine Anhänger wurden von den Gegnern Paulicianer (Παυλικιανοί) genannt, während sie sich einfach Christen (ἀληθῶς ὄντες χριστιανοί) nannten und den Widersachern den Namen der „Römer" gaben. Die Principien, von welchen diese ersten Paulicianer ausgingen und welche sie zum großen Theil aus Paulinischen Schriften zu rechtfertigen vermochten, waren gnostisch-dualistische: Die Weltgeschichte der Kampf einer

26) Vergl. seine Epistola ad imperatores, bei Mansi XI. p. 233—286. 27) Actio XVIII. der Synode, bei Mansi X. p. 631 seq. 28) Vergl. Gieseler, Lehrbuch der K.-G. 1. Bd. 3. Ausg. S. 731—733. Hefele, Das Anathem über Honorius, in der Tübinger Quartalschrift, 1857. Heft 1. Die Verurtheilung des Honorius siehe bei Mansi XI. p. 556. 622. 731. 29) Die Hauptquelle hierfür ist der Epilogus ad acta synodi sextae von Agathon, dem damaligen Diakonus und Bibliothekar der Kirche von Constantinopel, zuerst edirt durch F. Combefisius in dem Novum auctarium. P. II. p. 199 seq., auch bei Mansi XII. p. 189 seq.

30) In mehren Schriften. 31) In seiner Dissertatio de origine et religione Maronitarum. Rom 1679; desgl. in seiner Enoplia fidei catholicae, ebenda 1694. Das Richtige siehe bei *Le Quien*, Oriens christianus. T. III. p. 1 seq. und bei Walch, Ketzerhistorie. B. 9. S. 474 fg.

guten und einer bösen Macht; das Judenthum die Schöpfung eines niederen Gottes; das alte Testament kein Theil der heiligen Schrift [32]); die Welt ein antithetisches Compositum aus Fleisch und Geist; der Geist müsse endlich siegen, das geistige oder apostolische Christenthum erneuert werden. Als ausschließliche Quelle galt ihnen das neue Testament, jedoch nach der bisher in der orthodoxen Kirche festgestellten Textrecension, aber unter Ausscheidung der Petrinischen Briefe, als Hauptsache im Christenthume das innere Leben; sie verwarfen daher viele in der katholischen Kirche als wesentlich betonte Bedingungen der Seligkeit, namentlich das Fasten, das Mönchsthum, die Verehrung der Maria und der übrigen Heiligen, des Kreuzes und der Reliquien; in der Taufe und im heiligen Abendmahl legten sie nur auf die geistigen Elemente einen Werth.

Constantinus oder Sylvanus fiel durch Verrath einem kaiserlichen Beamten in die Hände und starb um 684 unter standhafter Behauptung seiner Grundsätze als ein Märtyrer; sein Richter Symeon wurde dadurch so ergriffen, daß er wenige Jahre darauf zu den Paulicianern übertrat und der Nachfolger des Sylvanus im Amte ward. Er starb um 690, nachdem er den Namen Titus angenommen hatte; ihm folgten der Reihe nach Paulus, welcher um 715, Gegnäsius, welcher als Timotheus um 745, Josephus, welcher als Epaphroditus um 775 starb, und Baanes bis 801. Die Glaubensgemeinschaft der Paulicianer hatte in dieser Zeit ihren Hauptsitz zu Phanaroea in Hellenopontus; ihr Oberhaupt war thatsächlich nur ein primus inter pares ohne hierarchisch-kirchlichen Absolutismus; die übrigen Mitglieder wurden als *συνέκδημοι* (Mitpilger) und *νοτάριοι* (Schriftlehrer) bezeichnet. Wie bei der Gründung, so stand auch jetzt noch das neue Testament im höchsten Ansehen als Glaubens- und Lebensquelle und wurde den Gläubigen zur ununterbrochenen Lectüre und Forschung empfohlen, während den Laien der katholischen Kirche, wie aus Petrus Siculus [33]) gefolgert werden kann, damals das Lesen der Bibel verboten gewesen zu sein scheint. Als Irrlehren der Paulicianer gibt der eben genannte, um 870 schreibende katholische Schriftsteller, welcher sie als Manichäer rubricirt, folgende an: 1) Sie lehren den Dualismus eines guten und eines bösen Princips; 2) sie lassen Christi Körper ohne die vermittelnde Geburt der Maria vom Himmel kommen; 3) sie fassen die Darreichung des Brodes und Weines im heil. Abendmahl nur symbolisch; 4) sie verwerfen das Kreuzeszeichen, 5) das alte Testament, 6) die Presbyter. Auch das neue Testament ließen sie damals nicht in allen seinen Bestandtheilen als kanonisch gelten, indem sie nicht blos die Briefe des Petrus, sondern auch die Apostelgeschichte und den Hebräerbrief zurückwiesen. Indessen traten innerhalb ihrer Gemeinschaft auch Spaltungen auf; mehre derselben schlossen sich vermittels allegorischer Schriftauslegung den Katholikern an und betheiligten sich an deren äußerlichen kirchlichen Heilsmitteln als an körperlich nützlichen Gebräuchen; von anderer Seite nahm man wirklich manichäische Gemeinden in sich auf und verband sich mit Bilderstürmern, sodaß dadurch äußerlich ein Zuwachs der Gemeinschaft, namentlich an der östlichen Grenze in Asien, entstand. Dazu kam der Vorwurf des unsittlichen Lebens, welchen eine Partei der anderen, aber auch die katholische Kirche den Paulicianern überhaupt machte. Es läßt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, ob diese Immoralität nur scheinbar, nur die Misachtung der Mosaischen Ehegebote und anderer alttestamentlichen Satzungen oder wirklich als Verletzung unzweifelhafter Sittengesetze vorhanden gewesen sei. Der Tadel eines unmoralischen Lebenswandels, namentlich grober sexueller Laster, traf besonders den oben genannten Vorsteher Baanes, welcher den Beinamen des *ῥυπαρός* erhielt. Dieser war deshalb seit 801 nur das Oberhaupt einer Fraction von Paulicianern, welche um ihn geschart blieben, während an die Spitze der Gegenpartei ein gewisser Sergius trat, welcher sich als deren Führer Tychicus nannte, eine Reform der Sitten durchsetzte und die Mehrzahl der dortigen Paulicianer um sich sammelte [34]). Da die Sekte bei seinem unermüdlichen Eifer sich stark vermehrte, so wuchsen die gegen sie gerichteten Verfolgungen der katholischen Partei, und viele Anhänger derselben flohen mit Sergius nach dem sarazenischen Theile von Armenien, wo ihnen das Städtchen Argaum (oder Archaum) zum Wohnsitz angewiesen ward.

Nachdem Sergius, welcher die von hier aus unternommenen Raubzüge seiner Parteigänger in das byzantinische Gebiet misbilligte, im Jahre 835 gestorben war, stand an der Spitze der Gemeinde zunächst kein Oberhaupt mehr, indem man dasselbe durch eine demokratische Repräsentativverfassung ersetzte, welche in einem Concilium von Theologen oder Lehrern gipfelte [35]). Als aber bald darauf die bigotte byzantinische Kaiserin Theodora die Verfolgungen erneuerte, um die Sekte innerhalb ihrer Grenzen mit dem Schwerte auszurotten, gaben ihr die so geänderten Verhältnisse ein politisches Oberhaupt, indem viele Paulicianer unter der Führung des Karbeas, eines gewesenen Soldaten, welchen außerdem das besondere Motiv beseelte, seinen Vater an den Griechen zu rächen, aus dem griechischen Reiche um 844 nach Argaum flüchteten. Da sich jetzt die Baaniten und Sergianer wieder vereinigten [36]), so wuchsen die Paulicianer an innerer wie äußerer Kraft; sie dehnten sich wieder aus und legten in Verbindung mit den Muhammedanern neue Colonien an, namentlich in der dem byzantinischen Reiche gefährlichen Grenz- und Bergfeste Tephrike [37]), von wo aus Karbeas mit Hilfe der Sarazenen den Byzantinern mit seinen Heeren förmliche Schlachten lie-

32) Sie beriefen sich hierfür auf Joh. 10, 8: Alle, die vor mir gekommen sind, die sind Diebe und Mörder gewesen. 33) Dessen Historia Manichaeorum p. 56.

34) Petrus Siculus p. 58 seq. 35) Ebenda p. 70. 71. Photius l. c. 9. 36) Petrus Siculus p. 70. Photius l. c. 23. 37) Der Fortsetzer des Constantinus Porphyrogenneta IV. c. 16. Cedrenus p. 451.

ferte [38]). Nach seinem Tode setzte sein Nachfolger und Schwiegersohn Chrysocheres diese kriegerischen Züge in das kaiserliche Gebiet von Kleinasien mit wechselndem Glück fort, und streifte 867 sogar bis Ephesus [39]). Als er 871 bei einem Ueberfall der Kaiserlichen niedergehauen, Tephrike eingenommen und zerstört worden war, setzten zwar viele Paulicianer in den Gebirgen den Kampf fort, aber der größere Theil unterwarf sich noch in demselben Jahre dem Kaiser Basilius Macedo. Im Jahre 970 kam zwischen ihnen und dem Kaiser Johannes Tzimiskes ein Vertrag zu Stande, kraft dessen sich viele Paulicianer nach Thracien versetzen ließen, wohin bereits im 8. Jahrhundert eine Colonie derselben geführt worden war. Sie bewiesen sich zwar hier, wo Philippopolis ihre Hauptstadt war, als tapfere Grenzwächter des griechischen Reiches, behielten aber ihre volle Glaubens- und Gottesdienstfreiheit und waren politisch von Constantinopel fast ganz unabhängig [40]). Seit 1085 unterwarf sie Kaiser Alexius Comnenus mit List und Gewalt seiner weltlichen Obergewalt und machte seit 1115, wo er seine Winterquartiere in Thracien hatte, den Versuch, sie auch zur orthodoxen Kirche zu bekehren. Viele ließen sich gewinnen; aber andere hatten sich schon vorher als Euchiten [41]) unter dem Einflusse manichäischer Dogmen und eines phantastischen Gebetscultus unter eigenen Vorstehern, welche Apostel hießen, anderwärts in Thracien [42]), sowie wegen der Wahlverwandtschaft mit dem im slavischen Charakter liegenden Dualismus in der Bulgarei verbreitet, wo sie in der Volkssprache **Bogomilen** genannt wurden. Nach der hier ausgebildeten Lehre sind die Söhne des guten Urwesens Satanael und Logos; jener ist bei der Versuchung, dem Vater gleich zu werden, böse geworden, hat dann die Engel verführt, die sichtbare Welt gebildet, noch mit göttlichen Kräften die Menschen geschaffen und den Kain mit der Eva erzeugt; von ihm, dessen Sitz vormals Jerusalem war und jetzt die Sophienkirche von Constantinopel ist, geht alles verwerfliche, äußere Kirchenwesen aus. Den Logos hat die Jungfrau Maria durch das Ohr empfangen, und der so von ihr erzeugte und mit einem Engelskörper bekleidete Christus jenen älteren Bruder überwunden. Die Bogomilen anerkannten als kanonisch, resp. als berechtigte Glaubensquellen vom alten Testament die Psalmen und die 16 Propheten, gebrauchten aber daneben auch noch apokryphische heilige Bücher [43]) und deuteten die biblischen Geschichten allegorisch um. Obgleich Gegner des Mönchthums, hielten sich doch viele ihrer Anhänger in dem täuschenden Gewande von Mönchen selbst zu Constantinopel auf, wo ihnen Kaiser Alexius mit Gewalt das Geständniß abnöthigte, daß sie Bogomilen wären, und 1118 ihren dortigen Vorsteher Basilius verbrennen ließ. Trotzdem gab es Bogomilen in Bulgarien das ganze Mittelalter hindurch, Paulicianer in und um Philippopolis wie in den Thälern des Balkan bis auf die neueste Zeit unter mancherlei äußeren Schicksalen und inneren Umbildungen.

Literatur. Die Formula receptionis Manichaeorum bei *Tollius*, Insignia itineris Italici p. 144 seq. *Johannes Ozniensis*, Armeniorum catholici, oratio contra Paulicianos (nach 718 verfaßt), herausgegeben in dessen Opera von Aucher. Venedig 1834. *Johannes Damascenus*, *Διάλογος κατὰ Μανιχαίων*, in seinen Opera. T. I. p. 428 seq. *Photius*, *Περὶ τῶν Μανιχαίων ἀναβλάσεως*, in J. C. Wolf's Anecdota graeca. Hamburg 1722. T. I. u. II., und in des Gallandi Bibliotheca. T. XIII. *Petrus Siculus* (um 870), *Ἱστορία περὶ αἱρέσεως Μανιχαίων τῶν καὶ Παυλικιανῶν λεγομένων*, graece et latine edidit *M. Raderus*, Ingolstadt 1604; dann wieder herausgegeben von Gieseler, Göttingen 1846. *Constantinus Porphyrogenneta*, Basilius Macedo (griechisch) c. 37 seq. *Euthymius Zygadenus* (gest. um 1118), Narratio de Bogomilis sive Panopliae titulus XXIII (der griechischen Recension), herausgegeben von Gieseler, Göttingen 1842. *Anna Comnena*, Alexias (griechisches Gedicht) XV. p. 486 seq. der pariser Ausgabe. *Michael Psellus*, *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος*, herausgegeben von Hasenmüller, Kiel 1688. *J. C. Wolf*, Historia Bogomilorum. Wittenberg 1712. *L. Oeder*, Prodromus historiae Bogomilorum criticus. Göttingen 1743. *F. Schmidt*, Historia Paulicianorum orientalium. Kopenhagen 1826. (Engelhardt) Die Paulicianer, in Winer's und Engelhardt's Neuem krit. Journal der theol. Literatur 1827. Bd. 7. Stück 1 u. 2. Derselbe, Die Bogomilen, in seinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen. Erlangen 1832. Nr. 2. Gieseler, Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer, in den Theol. Studien und Kritiken 1829. Bd. 2. Heft 1. Windischmann in der Tübinger Quartalschrift 1835. Heft 1.

§. 106. Der Bilderstreit.

Schon vor dem 8. Jahrhundert hatte die Zahl der Abbildungen oder Symbole heiliger Personen, Gegenstände und Ereignisse bedeutend zugenommen und zugleich die Vorliebe der Priester wie des Volkes für dieselben. Aber diese Sympathie trug nicht überall in sich das klare Bewußtsein von dem Unterschiede der bildlichen Darstellung als solcher und dessen, dem sie als Träger dienen sollte, sondern verwechselte vielfältig, namentlich bei den ungebildeten Christen, beide Seiten und trug auf das Bild die Verehrung über, welche im Grunde nur der von ihm unabhängigen Person oder Sache gebührte, zumal man Bilder zu haben glaubte, welche vom Himmel herabgefallen sein oder Wunder thun sollten. Ob-

38) Der Fortsetzer des Constantinus Porphyrogenneta IV. c. 16. 23—25. 39) Joseph Genesius (um 940), Chronicon, herausgegeben in Venedig 1733, p. 57. 58. 40) Zonaras XVII. p. 209, pariser Ausgabe. Noch ausführlicher Anna Comnena (um 1148) in ihrer Alexias (griechisch), Lib. XIV. p. 450 seq., pariser Ausgabe. 41) Sie heißen im Abendlande, wo es schon früher Paulicianer gab, auch Bogomilen. 42) Schnitzer, Die Euchiten im 11. Jahrhundert. Stirm in den Studien der Würtemb. Geistlichkeit. Bd. 2. Heft 1. 43) Z. B. den Liber S. Joannis, abgedruckt in C. Thilo's Codex apocryphus, T. I. p. 884, und die Visio Jesaiae, abgedruckt ebenda p. 81.

gleich immerhin mit dem dargestellten Objecte auch das Bild ohne abergläubische Verwechslung verehrt oder in Ehren gehalten werden mochte, so ging doch diese Verehrung immer mehr in eine Anbetung des Bildes als solchen über, und hiergegen lehnte sich das Bewußtsein derer auf, welche nicht blos fähig waren, den Unterschied zu begreifen, sondern auch mit dem alttestamentlichen Verbote der Abbildung des Heiligen Ernst machten, wozu noch kam, daß sie von der Christenheit den Vorwurf des Islam, dieselbe treibe eine Anbetung der todten Bilder wie todter Götzen, abwenden wollten. Dieses Misfallen an der *εἰκονολατρεία* theilte namentlich der von 716—741 regierende Kaiser Leo III. Isauricus, ein roher Mann und gewaltthätiger Soldat, welcher in einem Schreiben an den Papst Gregor II. von Rom[44]) unter Anderem sagte: „*αἱ εἰκόνες εἰδώλων τόπον ἀναπληροῦσι· ..... οἱ προσκυνοῦντες αὐτὰς εἰδωλολάτραι.*“ Anfangs begnügte er sich damit, die Bilderverehrung einfach zu verbieten; da sich aber Viele widersetzten, so ließ er die Bilder aus den Kirchen wegnehmen und seit 728 sogar zerstören[45]). Der Patriarch Germanus von Constantinopel suchte in Uebereinstimmung mit der Mehrzahl der Geistlichen und der Gläubigen überhaupt, zum Theil wol auch deshalb, weil er den an sich seienden, selbst materiellen Werth vieler Bilder schützen wollte, Widerstand zu leisten[46]), und berief sich unter Anderem[47]) darauf, daß viele Bilder Wunder gewirkt hätten, namentlich sei ein Marienbild zu Sozopolis in Pisidien *ἐκ τῆς γεγραμμένης παλάμης αὐτῆς τὴν τοῦ μύρου βλύσιν προχεύουσα;* allein er ward vom Kaiser abgesetzt und statt seiner der nachgiebigere Anastasius eingesetzt. Einige wegen dieses *εἰκονοκλασμος* entstandene Volksaufstände, namentlich in Griechenland und auf den Cykladen, wurden mit rascher Gewalt zu Boden geschlagen[48]). Auch in Constantinopel selbst entstand bei der Herabnahme eines Cruzifixes eine drohende Volksbewegung; aber auch diese bemeisterte der Kaiser durch die Anwendung der Waffen[49]). Indessen erreichte der Bilderfeind seine Absicht keineswegs; die Bilderverehrung steigerte sich im Gegentheil erst jetzt bei Vielen, nicht blos bei denen, welche diese rohen Gewaltthaten misbilligten, zur Bilderanbetung und diese zu einem nicht selten albernen Fanatismus, zumal bei den in der Sache auch materiell betheiligten Mönchsscharen, während andererseits die Widersacher jetzt ihre Angriffe nicht mehr blos gegen die abergläubische Andacht, sondern auch gegen die Bilder an sich und gegen das berechtigte Moment richteten, welches dem Zwecke der Darstellungen zum Grunde lag. Während man in Rom, von wo aus Gregor II. an Leo gröblich beleidigende Briefe[50]) schrieb, die kaiserlichen Befehle nicht respectirte, und diese auch in den dem Islam unterworfenen christlichen Ländern heftige Tadler fanden, z. B. an Johannes Damascenus in seinen *Λόγοι γ' ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*[51]), waren die Bilderfeinde (*εἰκονομάχοι, εἰκονοκλάσται, χριστιανοκατήγοροι*) innerhalb des griechischen Reiches jetzt noch zahlreicher und stärker als die Bilderfreunde (*εἰκονολάτραι, ξυλολάτραι, εἰδωλολάτραι*); zu jenen hielten die meisten kaiserlichen Beamten und die Armee, zu diesen die meisten Priester und fast alle Mönche; es war nicht blos eine kirchliche, sondern auch eine politische Spaltung; indessen ging der Kaiser in der Bilderstürmerei mit seinen Maßregeln nicht so weit, wie dies seine Gegner ihm schuld geben.

Die Abneigung Leo's III. gegen die Bilder theilte auch sein Nachfolger, Constantinus Copronymus, ein tüchtiger Kaiser und tapferer Soldat, welcher von 741—775 auf dem Throne saß. Um ihn zu stürzen, verband sich der Empörer Artabasdus mit den Bilderfreunden, ward aber durch Constantinus in einem Kampfe von 741—743 besiegt. Als trotzdem die Partei der fanatischen Bilderanbeter, namentlich unter der Führung der Mönche, ihre Reihen verstärkte, berief der Kaiser im Jahre 754 ein sogenanntes allgemeines Concil nach Constantinopel, wo die unter seinem Einflusse tagenden Bischöfe die Bilder verwarfen, indem sie in der betreffenden Bestimmung (*ὅρος*)[52]) alle diejenigen verdammten, welche Bilder machen, aufstellen und *ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἰδιωτικῷ οἴκῳ*, selbst im Geheimen, anbeten würden. Aber dieser Beschluß wurde einestheils in mehren Provinzen der griechischen Kirche, z. B. in dem Sprengel des Patriarchen Theodorus von Jerusalem, welcher sich um 766 widersetzte[53]), nicht ausgeführt, anderentheils, namentlich von Rom, nicht anerkannt, welches nach wie vor zu der Partei der Mönche hielt, deren Klöster die Hauptwerkstätten für die Fertigung der Bilder waren. Die Opposition wuchs und es kam zu förmlichen Aufständen; der Kaiser schritt zu gewaltthätigen Zwangs- und Strafmaßregeln, sogar bis zu Hinrichtungen, deren erste 762 an einem gewissen Andreas vollzogen ward, welcher sich freilich auch der gröblichen Majestätsbeleidigung schuldig gemacht hatte[54]). Der Zorn des Kaisers gegen die Bilderfreunde wuchs und steigerte sich in den Jahren 766—775 bis zur blutigen Grausamkeit, wofür sich namentlich die Mönche auf jede Weise, im Besonderen durch gehässige Entstellung seiner ganzen Regierungsweise, zu rächen suchten[55]).

44) Vergl. Gregor's Antwortbrief bei Mansi T. XII. p. 959. 45) Nach Anderen hat er die Entfernung der Bilder erst 730 befohlen. Vergl. Theophanes Confessor in seiner bis 813 reichenden Chronik, p. 336—343. Nicephorus Callisti (lebte im 14. Jahrhundert) in seiner Kirchengeschichte, p. 37. 38. 46) Vergl. drei Schreiben desselben in den Acten des 2. nicänischen Concils, actio IV., bei Mansi XIII. p. 99 seq. 47) p. 125 bei Mansi. 48) Theophanes p. 339. Nicephorus p. 37. 49) Papst Gregor II., Epist. II. ad Leonem, bei Mansi XII, 969. Theophanes p. 339. Walch, Ketzerhistorie X, 178 fg. Schlosser, Geschichte der bilderstürmenden Kaiser. Frankfurt a. M. 1812. S. 177.

50) Dessen Epistolae duae ad Leonem imperatorem, nach 730 geschrieben, in den Acta des 2. Concils von Nicäa, bei Mansi T. XII. p. 959 seq. 51) Opera, herausgegeben von Le Quien, T. I. p. 305 seq. 52) In den Acten der 2. nicänischen Synode, bei Mansi T. XIII. p. 205 seq. 53) Ebenda XII. p. 1135. 54) Theophanes Confessor in seiner Chronik p. 363. 55) Derselbe p. 367 seq. Nicephorus Callisti, Kirchengeschichte p. 45 seq. Vergl. die Acta S. Stephani in den Analecta graeca, Benedictinerausgabe von Paris 1688.

Kaiser Leo IV. Chazarus, dessen Regierung in die Zeit von 775—780 fällt, verfuhr ebenfalls im Geiste seines Vorgängers, wenn auch milder, aber mit derselben Erfolglosigkeit, indem er sich einen immer größeren Theil seiner Unterthanen entfremdete. Da bestieg 780 die bilderfreundliche Kaiserin Irene den Thron, um ihn bis 802 zu behaupten. Anfangs trat sie wegen der Stimmung der Hauptstadt und des Heeres mit ihrer persönlichen Neigung und kirchenpolitischen Berechnung für die Bilder nicht offen auf; aber bald glaubte sie ihre Sympathie nicht mehr zurückhalten zu dürfen und wählte nun zunächst den ihr gleichgesinnten Tarasius zum Patriarchen von Constantinopel [56]), mit dessen Uebereinstimmung sie 787 die sogenannte siebente ökumenische Synode nach Constantinopel berief. Als die hier versammelten Bischöfe durch eine ausbrechende bilderfeindliche Empörung in ihren Berathungen bedroht waren, ordnete Irene die Verlegung nach der Stadt Nicäa an, wovon die Synode den Namen der zweiten allgemeinen nicänischen erhielt [57]). Dieselbe erklärte sich unter Ausschluß der Anbetung für die Verehrung der Bilder; sie empfahl deren ἀσπασμὸς und deren τιμητικὴ προσκύνησις, welche ihrer ὑπόστασις, nicht ihrer Materie gelte. Unter den unmittelbar folgenden Kaisern Nicephorus von 802—811 und Michael Rangabe von 811—813 blieben diese Bestimmungen aufrecht erhalten, obgleich namentlich in der Armee noch viel Antipathie gegen die Bilder herrschte.

Dagegen erwuchs der Bilderverehrung in dem Kaiser Leo V. Armenus von 813—820, einem vorzüglichen Regenten [58]), ein neuer Gegner, dessen Aeußerung gegen den bilderfreundlichen damaligen Patriarchen Nicephorus: „ὁ λαὸς σκανδαλίζεται διὰ τὰς εἰκόνας, λέγοντες, ὅτι κακῶς αὐτὰς προσκυνοῦμεν καὶ ὅτι τὰ ἔθνη (unter denen wol vorzugsweise die über den christlichen Bilderdienst spottenden Muhammedaner zu verstehen sind) κυριεύουσιν ἡμῶν“ hier angeführt zu werden verdient [59]). Er war mit seiner Beschwerde nicht im Unrecht; denn die Verehrung war bei vielen Christen zu einer solchen albernen Wundergläubigkeit gestiegen, daß z. B. Priester von den Bildern Farbe abkratzten und in den Abendmahlswein mischten [60]). Er ließ daher auf einer ihm gehorsamen Synode vom Jahre 815 in Constantinopel die Bilderverehrung verbieten [61]) und strafte die Ungehorsamen, namentlich die von Theodorus Studita geführten widerspenstigen Mönche. Als Kaiser Michael Balbus, welcher von 820—829 regierte, die private Verehrung der Bilder wieder frei gegeben hatte [62]), kam auch bald die öffentliche wieder in Uebung, weshalb sein Nachfolger Theophilus von 829—842 die früher dagegen erlassenen harten Verbote erneuerte und besonders gegen die Mönche, diese zähen Bilderfreunde, auftrat, jedoch ohne die Anwendung von Todesstrafen. Sobald die Kaiserin Theodora mit dem Jahre 842 zur Regierung gelangt war, erlaubte sie die Verehrung in den Kirchen, an den Wegen und an anderen öffentlichen Orten, somit selbstverständlich auch im Privatleben [63]), und führte sofort zur Verherrlichung und zum Andenken an diesen Sieg der Bilder ein besonderes, jährlich zu begehendes Fest, die κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας, ein [64]). War von jetzt ab im Wesentlichen die Verehrung der Bilder durchgesetzt, so traten doch auch noch später innerhalb der griechischen Kirche Widersacher auf, gegen welche namentlich die Kanones 3 und 7 der 869 in Constantinopel versammelten Synode [65]), sowie die Beschlüsse einer späteren, ebenda 879 abgehaltenen [66]) gerichtet sind.

Literatur. Imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio promulgata, collecta et illustrata von M. Heimsfeld Goldast. Frankfurt a. M. 1608. *Johannes Damascenus*, *Λόγοι γ' ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, Opera, herausgegeben von Le Quien, T. I. p. 305 seq. *Nicephorus Callisti*, Breviarium historiae (griechisch, bis 769 reichend), herausgegeben von D. Petavius. Paris 1616. *Theophanes Confessor*, *Χρονογραφία*, cum notis Goari et Combefisii herausgegeben zu Paris 1655, dann zu Venedig 1729. *J. Dallaeus*, De imaginibus. Leyden 1642. *L. Maimbourg*, Histoire de l'hérésie des iconoclastes. Paris 1679, dann 1683. *F. Spanheim*, Historia imaginum restituta. Leyden 1686 (Opera T. II.). Walch, Ketzerhistorie, Theil 10 u. 11. F. C. Schlosser, Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reiches. Frankfurt a. M. 1812. J. Marx: Der Bilderstreit der byzantinischen Kaiser. Trier 1839. K. J. Hefele, Das erste Lustrum des Bilderstreites, in der Tübinger Quartalschrift 1857. Heft 4.

§. 107. Die Kirchenlehre.

Diese wie der Kanon war durch die Synoden, die kaiserlichen Decrete und den consensus der Theologie in ihren wesentlichen Stücken bereits während der früheren Perioden festgestellt, sodaß jetzt Nichts mehr daran geändert wurde, und thatsächlich auch noch wenig dogmatische Häresien, wie die der Paulicianer, hervortraten. Namentlich war durch den monotheletischen Streit in der Decretirung der zwei Willen in dem Erlöser die Christologie ebenso abgeschlossen, wie die Trinitätslehre, und der

56) Siehe dessen Vita von Ignatius in den Acta Sanctorum, Februar, T. III. p. 576 seq. 57) Ihre Acten stehen bei Mansi, T. XII. p. 951 bis T. XIII. p. 820. 58) Vergl. über sein Leben und seine Regierungsweise die Chronographica narratio eorum, quae tempore Leonis contigerunt, abgedruckt hinter der öfter genannten Schrift des Theophanes. 59) In der eben erwähnten Chronographica narratio p. 435 u. 437. 60) Dieser und ähnliche Misbräuche sind in des Michaelis Balbi et Theophili imperatorum epistola ad Ludovicum Pium (lateinisch erhalten in den Acten der pariser Synode von 825) vom Jahre 824, bei Mansi T. XIV. p. 417 seq. erwähnt. 61) Die ebengenannte Epistola. 62) Vita des Theodorus Studita von dem Mönch Michael c. 102—122, in den Opera des Sirmondus, T. V. p. 1 seq.

63) Walch, Ketzerhistorie X. S. 764 fg. Schlosser S. 544. 64) *Leo Allatius*, De dominicis et hebdomadibus Graecorum, hinter seiner Schrift: De ecclesiae orientalis et occidentalis perpetua consensione. Cöln 1648. 65) Mansi XVI. p. 400. 401. 66) Ebenda XVII. p. 494.

Orient wich dogmatisch fast gar nicht von dem Occident ab, obgleich über äußerliche Nebendinge sich zwischen beiden sehr hitzige Controversen erhoben, als ob man sich für die innere Leerheit durch äußere dimicatio entschädigen wollte. Nur der eine Punkt des filioque ergab eine erhebliche Differenz, indem die Griechen durchaus den heiligen Geist nur von dem Vater ausgehen lassen wollten, während ihn die Lateiner auch von dem Sohne ausgehen ließen, ein Unterschied, welcher besonders seit 650, wo sich ergab, daß die Abendländer auf mehren ihrer Synoden, besonders in Spanien, den auf den früheren Kirchenversammlungen gemeinsam festgestellten Glaubensbekenntnissen das filioque [67]) hinzugefügt hatten, von den argwöhnischen Griechen übel vermerkt ward, worüber sie großen Lärm schlugen, obgleich gerade dieser dogmatische Punkt theoretisch und praktisch sehr irrelevant ist. Bischöfe, Geistliche, Laien, Synoden, Schriftsteller waren jetzt ängstlich bemüht, ja recht orthodox zu sein und jede Spur von Heterodoxie bei Anderen, namentlich bei den Lateinern, auch bei schon längst Verstorbenen, aufzusuchen und zu anathematisiren. Daher kam eine gleichförmige, unlebendige, erstarrte Scholastik in der formellen Behandlung, welche seit Philoponus ihre Kategorien immer mehr von Aristoteles borgte und mit äußerlicher Handwerksmäßigkeit anwandte, obgleich man materiell von conventionellem Haß gegen die sogenannte heidnische „Philosophie" erfüllt und nach keinem Ruhme begieriger war, kein Wort lieber und öfterer zu gebrauchen anfing als das der Orthodoxie. Indessen wirkten noch immer einige Elemente der früher so sympathisch cultivirten Platonischen Philosophie und ihres idealistisch-mystischen Geistes nach, während man außerdem Einiges aus der mehr spielenden Mystik des Dionysius Areopagita aufnahm. Das Meiste zum Abschluß der Glaubenslehre für die griechische Kirche, namentlich in der formellen Behandlung, trug durch sein unten näher zu erwähnendes dogmatisches Lehrbuch, die *Ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Johannes Damascenus bei, welcher 754 starb.

Literatur. Die Synoden. Die Lehrbücher der Dogmengeschichte.

§. 108. Die theologische Wissenschaft und die Theologen.

Zieht man von den wissenschaftlich gebildeten Männern die bloßen geistlosen Wiederkäuer ab, so bleiben für unsere Registratur nur sehr wenige übrig, unter ihnen der Zeit nach zunächst der 662 verstorbene Maximus Confessor, welcher wie Philoponus zum Theil durch Aristotelische Studien seine Leistungen befruchtete, sich aber auch in die theologische oder vielmehr theosophische Mystik des Areopagiten vertiefte. Er wollte, wie Hase sagt, lieber sich selbst als den Gottmenschen, von welchem er sich ein Bild gemacht hatte, verstümmeln lassen [68]). Bedeutender, theils durch eine vollständigere und formell durchgreifendere Beherrschung des dogmatischen Materials, theils und noch mehr durch den Erfolg bei der Nachwelt ist Johannes Damascenus, welcher auch den Beinamen des Chrysorrhoas oder Mansur führt. Seit 730 Mönch in der Laura des heiligen Sabas bei Damascus, starb er, ohne ein höheres Kirchenamt bekleidet zu haben, daselbst 754 oder nach Anderen um 760. Sein Hauptwerk ist die *Πηγὴ γνώσεως*, welches er als das Resultat der bis dahin durch die Synoden und andere Instanzen, sowie in Folge der Glaubensstreitigkeiten gewonnenen Resultate zusammenstellte und in die drei Bücher: *Τὰ φιλοσοφικά*, *Περὶ αἱρέσεων* und *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, das wichtigste von ihnen, welches das erste systematische Lehrbuch in der griechischen Kirche und für diese bis auf die Gegenwart eine Hauptauctorität gewesen ist, abtheilte. Auch hat er *Ἱερὰ παράλληλα*, Streitschriften, Reden und Briefe hinterlassen [69]). Ein fanatischer Freund der Bilder, für welche auch Johannes Damascenus, doch mit mehr Besonnenheit, Partei genommen hatte, war Theodorus Studita, welcher seit 798 das Amt eines Klosterabtes im Studium bei Constantinopel bekleidete und 826 starb. Seine vielen Schriften, welche in Reden, Briefen, Katechesen u. s. w. bestehen, haben einen gewissen historischen Werth, obgleich sie voll von Parteilichkeit gegen die Bilderfeinde sind [70]). In der Mitte des 9. Jahrhunderts suchte der Regent und nachmalige Kaiser Bardas, sonst ein sittenloser Mensch und Libertiner, die Wissenschaft zu heben, zum Theil um dem Islam, zum Theil um dem Abendlande gegenüber mit seinem Volke nicht zurückzubleiben, und es gelang ihm, sowie den Umständen, welche die hervorragenden Männer und Institute immer mehr in Constantinopel concentrirten, in der That die Reichshauptstadt zu dem bedeutendsten Mittelpunkte der literarischen Thätigkeit zu machen. Fast alle Federn, welche sich mit Reichs- oder Kirchengeschichte, Dogmatik, Patristik, Philosophie, classischen Auctoren — denn auch diese fallen noch zuweilen in den Kreis der christlichen Studien — beschäftigen, sehen wir in Byzanz mit verschiedenen Fähigkeiten, aber freilich auch unter der Schablone des einen, des byzantinischen Geistes vereinigt, dessen charakteristischer Ausdruck das neue, durch die Kaiser Basilius und Leo im Kampfe gegen die Bilder geschaffene Staatskirchenthum und seine Hoftheologie ist. Zwar suchten auch die Kaiser Basilius Macedo (gest. 886), Leo Philosophus (gest. 912), Alexander (gest. 913), Constantinus Porphyrogennetos

67) Für dasselbe hatte sich schon Augustin erklärt; vergl. Maximi epistola ad Marium, in Ziegler's Geschichtsentwicklung des Dogma's vom heil. Geiste S. 208. Ueber die Entstehung des Symbolum Athanasium, welches vielleicht zuerst in Spanien verfaßt ist oder auftaucht, vergl. die Lehrbücher über die Symbole und über die Dogmengeschichte, im Besonderen Gieseler, Lehrbuch der K.-G. 2. Bd. 3. Ausg. S. 90.

68) Seine Opera gab Combefisius in 2 Bänden, Paris 1675, heraus. 69) Seine Opera edirte Michael le Quien in 2 Bänden, Paris 1712. 70) Sie finden sich zum großen Theil gesammelt in den Opera des J. Sirmondus, T. V. Seine *Κατηχήσεις* hat J. Livinejus 1602 in Antwerpen drucken lassen. Vergl. *J. J. Müller*, Studium coenobitarum Constantinopolitanum illustratum. Leipzig 1721.

(gest. 959) die theologische Wissenschaft zu fördern; aber es war in dieser Förderung kein Segen; es fehlte die nothwendige Luft der Freiheit; die griechische Theologie erstieg nie wieder die Stufe einer schöpferischen Thätigkeit; sie brachte es fortan nur zu blassen Retractationen, zu dem Verdienste der Sammlung und der Compilation [71]). Der bedeutendste griechische Theolog des 9. Jahrhunderts ist ohne Zweifel Photius, ein nicht blos fleißiger und sorgfältiger Schriftsteller, welcher sich erst während seines hohen Kirchenamtes in die Theologie eingearbeitet zu haben scheint, sondern auch ein Mann von großer Wissenschaftlichkeit und hohen Geistesgaben, sodaß er seine, zum ersten Mal 858 durch den Kaiser erfolgte Erhebung auf den Patriarchenstuhl der Hauptstadt [72]) nicht blos der hohen Protection verdankte, wie er denn auch Charakter genug besaß, um sich zweimal absetzen zu lassen und 891 als Verbannter in einem Kloster zu sterben. Sehr wichtig für die Staaten-, Kirchen- und besonders Litterargeschichte ist sein *Μυριόβιβλιον* oder *μυριόβιβλον*, lateinisch Bibliotheca oder Codex (auch Codices), worin er von vielen christlichen und heidnischen Schriften den Inhalt, wenn auch nur in Auszügen, oder wenigstens den Titel auf die Nachwelt gebracht hat, welche sonst keine Kenntniß davon haben würde [73]). Fast ebenso bedeutend ist sein *Νομοκάνων*, ein Werk, welches die Kirchengesetze sammelt und später ohne kaiserliche oder kirchliche Sanction von selbst zu einer weithin gültigen Quelle des Kirchenrechtes geworden ist. Der erste Theil enthält die Kanones der allgemein anerkannten Kirchenversammlungen und die auf gleicher Linie stehenden kanonischen Briefe; er stammt in seiner ersten Anlage aus dem 7. Jahrhundert und verdankt dem Photius nur seine Vermehrung. Der zweite Theil gibt die auf die Kirche bezüglichen Staatsgesetze mit abgekürztem Texte und systematischer Anordnung in 14 Abschnitten, denen die entsprechenden Titel des ersten Theiles durch Zahlverweisungen beigefügt sind [74]). Eine andere Schrift ist die *Διήγησις περὶ τῶν νεοφάντων Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως*, worin Photius die neueren manichäischen Erscheinungen, namentlich die der Paulicianer, bekämpft. Seine *'Αμφιλόχια*, auch unter dem Titel der *'Αμφιλοχεῖα* bekannt, enthalten Bibelcommentare, Reden und andere Aufzeichnungen [75]). Dazu kommen Briefe, von denen noch mehre erhalten sind [76]), und anderer schriftlicher Nachlaß, welcher zum Theil noch ungedruckt ist [77]). — Von Simeon Metaphrastes, welcher um 900 schrieb, besitzen wir 122 Vitae von Heiligen, welche er nach den ihm zugänglichen Quellen ohne viele Kritik im Legendentone populair umgearbeitet hat; andere sind seinem Namen später untergeschoben worden [78]). Der 940 gestorbene Patriarch von Alexandria Eutychius bearbeitete das Gebiet der allgemeinen und der Kirchengeschichte, zum Theil in arabischer Sprache [79]), der um 990 schreibende Oikumenius, Bischof von Trikka, lieferte in der Form von Excerpten aus älteren Kirchenvätern Commentare zur heiligen Schrift [80]). Die hier nicht erwähnten Kirchenhistoriker dieser Periode haben ihren Platz bereits in den Noten der vorstehenden Paragraphen gefunden oder werden denselben in der „Literatur" am Ende der Periode finden. — Ziehen wir mit dieser theologisch-literarischen Thätigkeit in der griechischen Kirche, wo ein bedeutender Antheil davon den Klöstern gebührt, die Parallele in der lateinischen, so muß schon deren weit ausgedehnteres Gebiet extensiv mehr leisten, wie dies namentlich aus den zahlreichen, historisch wichtigen Mönchschroniken hervorgeht; aber auch an innerem Werthe ist die theologische Literatur des Westens in der Zeit von 622—1054 bedeutender; denn trotz des saeculum ignorantiae beginnt sie, wenn auch noch unter rohen Hüllen, die frischen Blüthen der ersten scholastischen Werdelust zu treiben, während wir in der griechischen Kirche den Proceß des dahin sterbenden Geistes vor uns haben, welcher seine beste Nahrung aus den Reminiscenzen der ehemaligen Größe nimmt.

§. 109. Das Volksleben in Glaube und Sitte.

Wie die Kirchenlehre und die Wissenschaft mit der Dogmatik zum Abschluß gekommen ist und keine Kraft zur Weiterbildung hat, so ruht auch das religiöse Volksbewußtsein in dem Kreise dieser Anschauungen aus, nur daß es sich vorzugsweise an gewisse concrete Punkte hält und in einigen Schlagworten den rechten Glauben gefunden zu haben glaubt. Daß dieser Glaube mit vielem Aberglauben gemischt war, beweisen namentlich die Streitigkeiten über die Bilder, denen man eine steigende Mirakelkraft beilegte. Die religiösen Cerimonien wurden mit jener Andacht verrichtet, welche die größte Sünde in der Abweichung von äußeren Manipulationen erblickte.

71) Vergl. Heeren, Geschichte der classischen Literatur im Mittelalter. Thl. I. S. 188 fg. 72) Vergl. §. 97 unseres gegenwärtigen Artikels. 73) Die erste Ausgabe besorgte D. Hoeschel, Augsburg 1601; andere folgten später, z. B. von Imm. Becker in 2 Bänden, Berlin 1824. 74) Der 1. Theil ist abgedruckt mit den Bemerkungen des Zonaras (welcher um 1120 schrieb) und des Balsamon (welcher um 1170 schrieb) in des Bevregius *Συνοδικόν* sive Pandectae canonum, Oxford 1672 in 2 Bänden, der 2. Theil z. B. in des H. Justelli Bibliotheca juris canon. veteris T. II. p. 785 seq., desgleichen mit dem etwa im 10. Jahrhundert ausgeschriebenen Texte der Kanones in des Angelus Majus Spicilegium Romanum, Rom 1842, T. VII. Vergl. Biener, Zur Revision des Justinianeischen Codex, Berlin 1833, S. 34 fg., und Bickell in der Jenaischen Literaturzeitung 1844. Nr. 282. 75) Die von dem Griechen Sophokles Oikonomos 1859 in Athen unter dem Titel der *'Αμφιλόχια* herausgegebene Sammlung der Reden des Photius ist weit vollständiger als alle anderen bisherigen Sammlungen, sodaß der berühmte Patriarch hierdurch in ein neues Licht gestellt wird.

76) Eine Ausgabe derselben besorgte R. Montacutius, London 1651; die neueste ist von dem Griechen J. Valettas, London 1864. 77) Vergl. hierüber Gieseler, Lehrb. d. K.-G. II, 1. S. 348. 349. 78) Die 122 Vitae sind bis jetzt noch nicht zusammen herausgegeben. Vergl. die Ausgaben und die übrige Literatur über ihn bei Gieseler, Lehrb. d. K.-G. II, 1. S. 349, und *Leo Allatius*, De variis Simeonibus et Simeonum scriptis. Paris 1664. 79) Seine arabisch verfaßten Annales ab orbe condito ad annum 940 hat E. Pococke, Oxford 1659, herausgegeben. 80) Seine Commentarii in Acta apostolorum, Epistolas Paulinas et catholicas edirte F. Morellus, Paris 1631, in 2 Bänden.

Aus dem sittlichen Leben treten die Erweisungen der Bruderliebe, der bußfertigen Heiligung, der echten Glaubensduldung nicht mehr wie in den ersten Jahrhunderten hervor. Der Hof und die höheren geselligen Kreise fahren in der byzantinischen Art des Lebens fort und zeigen mannichfach wechselnde Maßregeln zur gewaltsamen Aenderung des Glaubens und der Religion auf; die Bischöfe sind meist ihre gehorsamen Werkzeuge oder Diener; nur die wenn auch noch so fanatischen und abergläubischen Mönche widersetzten sich consequent dem kaiserlichen Zwange in der Bilderfrage. Die orientalischen Christen, wie innerhalb so außerhalb des griechischen Reiches, zeigen das Bild aller derjenigen Völker, welche auf lange Zeit durch eine fremde Nationalität unterdrückt oder bedrängt werden, eine Lage, in welcher der sittliche Charakter fast ohne Ausnahme Schaden leidet.

Literatur zur 4. Periode.

Die bereits in den Noten und Specialliteraturen erwähnten griechischen Kirchenhistoriker Theophanes Confessor [81]), Nicephorus Callisti [82]) und andere und die ebenda angeführten neueren Literatoren. Außerdem als Fortsetzer des Theophanes: Joseph Genesius für die Zeit von 813—867, Simeon Logotheta bis 967, Leo Diakonus bis 975, Leo Grammaticus bis 1013, Johannes Skylitza bis 1037, Georg Cedrenus bis 1057, Johannes Zonaras bis 1118, Nicetas Acominatus bis 1206, Georgius Acropolita bis 1261, sämmtlich Griechen, deren Bücher griechisch geschrieben sind [83]). — Die neuere kirchenhistorische Literatur hat zwar das Verhältniß der griechischen Kirche zur lateinischen, sowie zur Staatsgewalt und die Streitigkeiten über den Monotheletismus wie über die Bilder vielfach eingehend dargestellt, aber auf dem Gebiete der Fragen nach der äußeren Ausbreitung und Beschränkung, nach der Zahl der Christen, nach dem Zustande des Klerus, der Laiengemeinde, des Mönchswesens, des Cultus und des Volkslebens zeigt sie noch auffällige Lücken.

Fünfte Periode.

Von der förmlichen Trennung von der lateinischen Kirche bis zur Eroberung von Constantinopel. Von 1054—1453.

§. 110. Die äußere Ausbreitung.

Während die lateinische Kirche in diesem Zeitalter zahlreiche bekehrte Völker in sich aufnahm, machte das orthodoxe Griechenthum nur wenig Fortschritte, welche sich auf Rußland und Lithauen beschränkten, wo sie jedoch als Resultate des Staatszwanges wenig Werth hatten und zum Theil wieder zu Einbußen wurden, um die Verluste zu vermehren, von welchen diese unglückliche Kirche damals auf vielen anderen Punkten betroffen ward.

Unter den von der griechischen Reichskirche abgezweigten oder losgetrennten kleineren orientalischen Gemeinschaften haben nur die Nestorianer, als die Hauptvertreter des Monophysitismus im fernen Asien, einige vorübergehende Erfolge aufzuweisen, welche in der Perspective der wunderbaren Nachrichten von ihnen größer erscheinen, als sie gewesen sein mögen. Die Nestorianer bekehrten im 11. Jahrhundert einen Tartarenfürsten, dessen Dynastie bis in den Anfang des 13. Jahrhunderts, wo sie sammt ihren christlichen Unterthanen in die Eroberungen Dschingiskhan's aufging und verschwand, bestehen blieb und zu der neckischen Sage von einem berühmten Presbyter Johannes Veranlassung gab, welchen die Päpste aufsuchen ließen, um ihn mit ihrer Kirche zu verbinden. Den Nestorianern gelang es, selbst in China sich auszubreiten und hier die lateinischen Missionen nicht aufkommen zu lassen, worüber sich deren Vorsteher, der Erzbischof Johannes von Monte Corvino, in einem Briefe von 1305 beklagte. Aber bald nach dieser Zeit sank der Nestorianismus auch hier zu einer verkümmerten Existenz herab [84]).

§. 111. Die äußere Beschränkung.

Je mehr die politische Macht und der äußere Umfang des byzantinischen Reiches, welches zuletzt auf die Hauptstadt Constantinopel beschränkt war, dem Islam und den Kreuzfahrern zum Opfer fiel [85]), desto mehr Provinzen und Seelen gingen der orthodoxen griechischen Kirche verloren, und wo sich unter dem Halbmonde in Verbindung mit dem Patriarchate von Constantinopel christliche Gemeinden erhielten, da waren die motorischen und reflexiven Nerven dieser gliedlichen Gemeinschaft gelähmt. Anderentheils thaten seit dem Ende des 11. Jahrhunderts die Kreuzzüge und das im 13. Jahrhundert zu Constantinopel errichtete lateinische Kaiserthum der griechischen Staatskirche zu Gunsten der römischen vielen Abbruch, indem diese aus jener manche Proselyten gewann und die Thätigkeit ihres Organismus hemmte, worüber das Nähere in den Paragraphen über die Kreuzzüge und über das Verhältniß der griechischen zur lateinischen Kirche mitzutheilen sein wird. Auch dadurch, daß sich die Republik Ve-

81) Er hat unter Benutzung sonst unbekannter Quellen in mönchischem Geiste und fanatischer Parteinahme für die Bilder eine ältere Chronik von 285—813 fortgeführt. Diese seine *Χρονογραφία* kam mit den Noten von Goär und Combesisius Paris 1655, dann wieder Venedig 1729 heraus. 82) Von dem griechisch geschriebenen Werke dieses Historikers, welcher im 14. Jahrhundert lebte, sind noch die ersten 18 Bücher vorhanden, welche bis 610 reichen; von den fünf folgenden, welche bis 911 reichen, nur die Inhaltsanzeigen. Der Styl ist zierlich, die Gesinnung ehrlich, aber servil und abergläubisch. Seine *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* gab Fronton le Duc (Fronto Ducaeus), Paris 1630, in 2 Bänden heraus. 83) Die neueste Ausgabe derselben ist das Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonn 1828 fg.

84) Die ausführlicheren Darlegungen über die Schicksale der Nestorianer und deren Verhältniß zur römischen Kirche müssen späteren Paragraphen vorbehalten bleiben. 85) Vergl. über diesen Verfall Crusius (nach den Schilderungen von Phranza, Ducas und anderen Griechen), Turco-Graecia. Basel 1584. J. v. Hammer, Geschichte des osmanischen Reichs. Pesth 1827 fg. Bd. 1. S. 509 fg. Bd. 2. Die christliche kirchengeschichtliche Literatur hat noch zu wenig Stoff aus diesen und ähnlichen, auch den arabischen, Quellen in sich aufgenommen.

nedig während des 13., 14. und 15. Jahrhunderts, außer dem bereits erwähnten interimistischen lateinischen Kaiserthume Constantinopel von 1204—1761, mehre Gebiete des ehemaligen oströmischen Kaiserthums aneignete, namentlich auf Morea, Kreta, Candia und auf anderen Inseln des griechischen Archipels, lösten sich unter der Einführung der lateinischen Confession viele Stücke von der orthodoxen anatolischen Kirche ab [86]).

Im Norden trat Jagello, Großfürst von Lithauen, welcher bis dahin zu dem Patriarchate von Constantinopel gehalten hatte, nach seiner Vermählung mit der Königin Hedwig von Polen im Jahre 1386 zum römischen Kirchenverbande über, für dessen Interesse er von jetzt ab in einem Grade wirkte, daß auch immer mehr Unterthanen seines Reiches, namentlich in Podolien, Volhynien, in der Ukraine, sich der lateinischen Confession zuwandten. — Der König Thomas von Bosnien verließ 1442 die byzantinische Staatskirche und schloß sich der abendländischen an; seinem Beispiele folgten viele Unterthanen, welche bis dahin diesen Schritt noch nicht gethan hatten [86a]).

Hatten die von der griechischen Kirche losgelösten Sekten oder kleineren Landeskirchen in Afrika und Asien, namentlich die Monophysiten und Monotheleten, als Gegner der Byzantiner bis zum 13. und 14. Jahrhundert sich einer gewissen Sympathie von Seiten des Islam zu erfreuen gehabt, so änderte sich jetzt seit der Herrschaft der Mameluken, vor welcher bereits die Seldschuken eine wenig freundliche Gesinnung bewiesen hatten, diese verhältnißmäßige günstige Lage, und namentlich kamen die Kopten oder Jacobiten in Aegypten unter einen so harten Druck, daß viele derselben den Islam annahmen, und die äthiopischen Christen diese Beeinträchtigung ebenso schwer empfinden mußten [87]). Während die Nestorianer unter derselben Ungunst der Politik im Umfange der Muhammedanischen Länder Rückschritte machten, erlitt auch die armenische Kirche durch die Mameluken eine Reihe von gewaltsamen Einschränkungen [88]).

§. 112. Das Verhältniß der griechischen Reichskirche zur inneren Staatsgewalt.

Hatte sich am Anfange der Periode in den von dem Kaiserstitze entfernteren Landestheilen des byzantinischen Reiches zuweilen noch eine Regung selbständigen kirchlichen Lebens entfalten können, so war am Ende derselben, wo die Reichskirche fast nur noch aus der Hauptstadt und der nächsten Umgebung bestand, der Kaiser thatsächlich vollständig zum Papste geworden, welcher die Kirche nach dynastisch-politischen Rücksichten regierte oder vielmehr knechtete, sodaß sie alle Einflüsse der Palastintriguen, der Hofparteien, der Corruption und der Schwäche, namentlich in der Person der Patriarchen, deren Ein- und Absetzung wie früher in der kaiserlichen Willkür stand, mitempfinden mußte. Zwar waltete, mit Ausnahme unerheblicher Kleinigkeiten über die rechtgläubige Lehre, welche schon längst festgestellt und zur starren Formel geworden war, zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen keine Differenz mehr ob, aber dieser war meist zum Werkzeug politischer Tendenzen in der Hand jenes erniedrigt, die Unabhängigkeit der Bischöfe wie der übrigen Kleriker längst gebrochen, ein selbständiger kirchlicher Organismus nicht mehr vorhanden, sodaß für den Fall einer Reaction des in der Hierarchie oder dem Volke erwachenden religiösen Bewußtseins gegen den Staatszwang fast nur die Form der Empörung oder der passiven Gehorsamsverweigerung übrig blieb, wie sich dies vorzugsweise in den immer wiederholten Versuchen der Kaiser zu einer Verbindung mit dem Abendlande zeigte, wobei namentlich den Mönchen die Ehre eines kirchlichen Gewissens gegen kaiserlichen Schacher gebührt.

Doch weist die Geschichte auch Beispiele von Patriarchen auf, welche dem Cäsareopapismus im Namen der Kirche mit männlichem Muthe entgegentreten. Als Michael Paläologus, eins von den Häuptern der griechischen Adelsfamilien, welche sich während des ephemeren lateinischen Kaiserthums herausgebildet hatten, 1261 Constantinopel wieder erobert und den legitimen Thronerben Johannes Lascaris hatte blenden lassen, traf ihn dafür der Bann des Patriarchen Arsenius, auf dessen Seite die große Mehrheit der Griechen stand, sodaß sich die Kirche mitten in ihrer Erniedrigung wieder einmal im Glanze einer sittlichen Macht zeigte. Michael verpflichtete sich aus Angst vor dem Volkswillen zu jeder Buße, welche ihm der Patriarch auferlegen würde, und dieser forderte nun, daß er den Thron seinem rechtmäßigen Erben übergeben sollte. Das war dem Gewalthaber zu viel; er schickte den Arsenius in die Verbannung und brachte eine Synode zusammen, welche 1266 die kirchliche Absetzung nachträglich gegen ihn aussprach, weil er nicht regelmäßig gewählt worden wäre und sein Amt nicht gesetzlich verwaltet hätte. Es wird erzählt, daß, als man ihm sein Geld abforderte, sich in seinem Besitze nur drei Goldstücke vorfanden, welche er sich durch das Abschreiben von Psalmen verdient hatte. Nach einer wüsten Insel gebracht, verwarf er noch sterbend die Bitte des Kaisers um Aussöhnung, und als dieser einen neuen Patriarchen ernannt hatte, machte der Volksunwille dessen Amtsverwaltung unmöglich. Erst 1268 gelang es, einen Patriarchen zu finden, welcher sich in der öffentlichen Meinung halten konnte und die Wiederaufnahme des Kaisers in die Kirchengemeinschaft bewirkte, von welcher ihn Arsenius ausgeschlossen hatte.

86) M. le Chevalier *Ricaut*, Histoire de l'estat présent de l'église grecque et de l'église arménienne, traduit de l'anglois par M. de Rosemond. Middelburg 1692. 86a) Die Mehrzahl der Bosnier bestand bis dahin aus Manichäern. Epistola Benedicti Ovetarii Vicentini ad Petrum Donatum episcopum Patavinum, aus Rom vom 1. Oct. 1442 datirt, bei *Martene*, Ampliss. Collectio. T. I. p. 1592. 87) Makrizi (starb 1441 in Kairo), Geschichte der Kopten, übersetzt von F. Wüstenfeld in den Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 3. Bd. 1847, historisch-philologische Classe, S. 71 fg. *Renaudot*, Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum. Paris 1713. 88) Ausführlicheres über diese Sekten und kleineren Landeskirchen in den betreffenden späteren Paragraphen.

Allein andererseits bestand eine starke Partei, namentlich unter den Mönchen, welche unter dem Namen der Arseniten nur das für kirchlich gültig erklärte, was Arsenius angeordnet hatte, und daher die entgegenstehenden Anordnungen des neuen Patriarchen, somit auch die kirchlichen Maßregeln Michael's verwarf. Diese schwere Spaltung zog sich bis zur Regierungszeit des Kaisers Andronicus hin, dem es gelang, sie zu beseitigen, indem er 1312 den Leichnam des Arsenius in dem Allerheiligsten der Sophienkirche beisetzen und das gegen ihn begangene Unrecht durch eine allgemeine Landes- und Volksbuße sühnen ließ[89].

Während der Kreuzzüge, welche unter dem Einflusse des römischen Papstes in demselben Maße zur politischen Schwächung des griechischen Reiches beitrugen, als sie die Macht der Sarazenen auf dessen ehemaligem Gebiete zu brechen suchten, sahen sich aus Antipathie gegen die Tendenzen des Abendlandes der Kaiser und die Kirche von Byzanz auf einander angewiesen, um gemeinsamen, wenn auch nur passiven, Widerstand zu leisten; als aber nach der Verdrängung der Kreuzfahrer aus dem Morgenlande der Islam immer drohender gegen Constantinopel vorrückte, und die Kaiser zu dem Zwecke der Unterstützung immer wieder von Neuem sich mit dem Anerbieten einer kirchlichen Union nach Rom wandten, leistete fast stets die Mehrheit der orthodoxen Griechen und mit ihr der Klerus, mit Ausnahme vieler Patriarchen, welche in den Händen der Kaiser waren, einen aus altem nationalen und kirchlichen Widerwillen fließenden Widerstand, sodaß hieraus eine Reihe von Conflicten zwischen Staat und Kirche sich ergab, deren Verlauf im Einzelnen aus den folgenden Paragraphen über die Kreuzzüge und über die zu immer schärferer Trennung umschlagenden kaiserlichen Versuche einer kirchlichen Verbindung mit Rom zu ersehen ist. — Der Vergleich mit dem Abendlande fällt entschieden zu dessen Gunsten aus; denn hier mischten sich die weltlichen Fürsten fast gar nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche ein.

§. 113. Die Kreuzzüge.

Der erste Gedanke einer förmlichen allgemeinen Heerfahrt gegen die Ungläubigen zur Befreiung der heiligen Stätten ist, soviel man weiß, 999 durch den Papst Sylvester II. angeregt worden[90], kam aber lange Zeit hindurch nur durch kleine bewaffnete Pilgerzüge, wie den der teutschen Bischöfe und Ritter im Jahre 1065, zur Verwirklichung. Hatten sich seit dem 11. Jahrhundert die Scharen der frommen Pilger des Abendlandes nach dem Morgenlande sehr gemehrt, so stiegen auch seit derselben Zeit deren Bedrückungen durch die wilden Seldschuken, welche in dieser Zeit sich zu den Herren Kleinasiens, seit 1073 Syriens, gemacht hatten, sodaß die Klagen der Pilger immer lauter wurden, und Papst Gregor VII. auf die Idee seines Vorgängers Sylvester II. zurückkam[91], welche Papst Victor III. 1086 in Gestalt eines von ihm gegen die Sarazenen in Afrika geführten Heeres realisirte[92]. Da erschien 1094, aus dem Morgenlande heimkehrend, der Eremit Peter von Amiens und durchzog unter päpstlicher Autorisation mit dem Aufrufe zu kräftiger Hilfe das Abendland. Papst Urban II. berief, um das Unternehmen weiter vorzubereiten, eine Kirchenversammlung auf den März 1095 nach Piacenza, eine zweite auf den November desselben Jahres nach Clermont in Frankreich, wo von den zusammenströmenden Scharen unter deren Ruf „Gott will es" und unter der Verheißung eines allgemeinen Sündenablasses für alle Theilnehmer von Seiten des Papstes ein Kreuzzug beschlossen ward. Viele Tausende, besonders in Frankreich, nahmen das Kreuz, unter ihnen von wahrhafter Frömmigkeit begeisterte Christen, aber auch viele Müßiggänger, Abenteurer und schlechte Subjecte. Der religiöse Gedanke einer Eroberung des heiligen Grabes gestaltete sich bei Vielen zu dem politischen Gedanken der Beherrschung des Morgenlandes durch das Abendland; dem griechischen Kaiser und den meisten seiner Unterthanen, wol auch der Mehrzahl des dortigen Klerus, bangte vor dem sich aufthürmenden Ungewitter; aber der Papst, welcher mit Recht in dem Unternehmen eine große Erweiterung seiner Macht erblickte, trieb unablässig zur Ausführung an.

Der erste durch Peter von Amiens und Walter von Habenichts geführte, schlecht ausgerüstete Zug kam auf dem Landwege bereits geschwächt an den Grenzen des griechischen Reiches an, wurde von den Bulgaren zum großen Theil weiter aufgerieben und, kaum auf kleinasiatischem Boden angelangt, in der Ebene von Nicäa durch die Sarazenen fast vollständig vernichtet, sodaß nur wenige Christen sich retteten. Griechische Christen hatten sich diesem Unternehmen ebenso wenig angeschlossen, wie sie an den späteren Zügen der Abendländer Theil nahmen. Das zweite Kreuzheer, welches aus einer großen Anzahl wirklicher Krieger und tapferer Ritter zusammengesetzt und durch Gottfried von Bouillon geführt war, hatte zwar unterwegs auch ungeheure Beschwerden und Verluste zu erleiden, eroberte aber am 15. Juli 1099 die heilige Stadt Jerusalem, wo es über rauchende Trümmern und Ströme von Blut Psalmen singend zur Auferstehungskirche zog. Gottfried lehnte es aus frommer Demuth ab, an der Stätte, wo sein Heiland die Dornenkrone getragen hatte, die Königskrone zu tragen; aber seine Nachfolger errichteten bald nach ihm ein Königthum des heiligen Landes, in welchem selbstverständlich das lateinische Kirchenthum organisirt wurde, nachdem schon vorher auf dem Zuge gegen Jerusalem ähnlich eingerichtete Fürstenthümer, namentlich in Edessa unter Balduin von Flandern, in Nicäa, in Antiochia u. s. w., geschaffen worden waren, welche sich als Lehen unter den König von Jerusalem

89) Engelhardt, Die Arsenianer und die Hesychasten, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1838. Heft 1. 90) In seiner Epistola ex persona Hierusalem devastatae ad universalem ecclesiam.

91) In seiner Epistola ad Henricum regem vom Jahre 1074. 92) Wenn das Chronicon Casinense III. c. 71 recht berichtet.

...lten [93]). Indessen entfaltete diese abendländische Herr-...haft mehr dem Namen nach als in der Wirklichkeit ...nen blendenden Glanz; denn die Muhammedaner thaten ...n allen Seiten Abbruch, sodaß für die Christen außer-...lb der befestigten Orte keine Sicherheit war, während ...e griechischen Christen, welche sich zurückgesetzt und ...ie Heloten behandelt sahen, den Lateinern nur mit ...eindschaft und Haß begegneten, ein Verhältniß, in wel-...em sich auch die byzantinischen Kaiser befanden. Dazu ...m das Selbstgefühl der durch die Kreuzfahrer eingesetz-...n lateinischen Patriarchen und Bischöfe, nament-...ch des Patriarchen von Jerusalem, welcher sich öfter ...erufen fühlte die Anordnungen der weltlichen Obrigkeit ...t durchkreuzen. Schon der zweite lateinische Patriarch ...on Antiochia, Rudolph, verstieg sich zu der Erklärung, ...aß sein Sitz dem römischen gleichberechtigt, ja eigent-...ch noch mehr berechtigt wäre [94]), ein Conflict zwischen ...om und Antiochia, welcher sich auch noch 1198 wie-...erholte [95]).

Die in Folge der Kreuzzüge entstandenen geistlichen ...itterorden, welche Anfangs durch die Päpste sehr be-...ünstigt wurden, erwiesen sich zwar zum Theil als eine ...arke Schutzwehr gegen die Ungläubigen, wurden aber ...äter der lateinischen Kirche selbst lästig und schwächten ...urch ihre von den Fürsten und Patriarchen sehr unab-...ängige Stellung die Einheit der Widerstandskraft gegen ...en Islam. Im Jahre 1119 vereinigten sich zu Jeru-...lem 9 Ritter zu einem geistlichen Orden, zu den soge-...annten fratres militiae templi oder milites sive equi-...es templarii, woher der Name der Tempelherren oder ...empler entstanden ist, und stellten den Ritter Hugo ...e Payens (de Paganis) als magister militiae (Groß-...eister) an ihre Spitze. Das Beispiel dieser Vereinigung, ...elche durch Zutritte, fromme Schenkungen, päpstliche ...rivilegien u. s. f. bald mächtig und reich wurde, na-...entlich im Abendlande, wo seine Zielpunkte eigentlich ...ar nicht lagen, reizte zur Nachfolge, und nicht lange ...achher — man kennt das Jahr nicht mehr mit Sicher-...eit — bildete sich aus den Hospitalbrüdern zum heil. ...ohannes in Jerusalem der Johanniterorden, dessen ...rster Chef oder Großmeister Raymundus du Puy war. ...uch dieser Orden hatte bald das irdische Glück seines ...orgängers, sodaß die Mitglieder beider, welche durch ...ie Verhältnisse üppig und übermüthig wurden, nicht ...elten in blutige Fehden mit einander geriethen, z. B. ...241—1243 in der Stadt Akkon, und in der öffent-...ichen Meinung den Vorwurf großer Sittenlosigkeit, wel-...her besonders die Templer traf, auf sich zogen. Die ...ohanniter verlegten 1291 ihren Hauptsitz von Ptole-...nais nach Cypern und 1309 nach Rhodus.

Da die Eroberungen der Lateiner den Sarazenen ...ine nach der anderen wieder in die Hände fielen, das Fürstenthum Edessa im Jahre 1144, so wuchs auch die Gefahr für Jerusalem immer mehr, und der Ruf um Hilfe ertönte immer lauter, als es dem Papste Eugenius III. [96]) und noch mehr dem heiligen Bernhard von Clairvaux gelang, den zweiten Kreuzzug zu Stande zu bringen. Beide, namentlich der erstere in seiner glühenden Beredsamkeit und mit seinem ungeheuren Einflusse auf das ganze Abendland, machten im Namen Gottes die größesten Versprechungen und sicherten einen vollständigen, unfehlbaren Erfolg zu. König Ludwig VII. von Frankreich [97]) und Kaiser Conrad III. von Teutschland, welchen der heil. Bernhard endlich überredet hatte, machten sich im Frühjahre 1147 mit einem wohlgerüsteten Heere auf und setzten mit je 70,000 Reitern über den Hellespont; aber die Ungunst des Wetters, der Argwohn und die Feindschaft der Griechen noch mehr als das Schwert der Sarazenen nöthigten sie, nach schweren Einbußen mit dem Reste ihrer Mannen unverrichteter Sache umzukehren [98]).

Der 1156 auf dem Karmel durch Berthold aus Calabrien gestiftete Karmeliterorden empfing 1209 durch den lateinischen Patriarchen Albert von Jerusalem seine Regel, war aber noch um 1211 eine unbedeutende Gesellschaft [99]). — Die Griechen schlossen sich auch jetzt noch nicht diesen und anderen Unternehmungen der Abendländer an, sondern wurden nur immer von Neuem in ihrem Hasse gegen die Kreuzfahrer bestärkt, von welchen sie freilich auch manche Mißhandlung zu erdulden und im Falle ihres Sieges die förmliche politische und kirchliche Unterwerfung zu erwarten hatten. Diese ununterbrochene Mißstimmung artete 1183 unter dem Thronusurpator Andronicus in Constantinopel zu einer förmlichen Verfolgung der Lateiner aus [1]).

Inzwischen war der Sultan Salaheddin von Sieg zu Sieg gegen Jerusalem vorgedrungen und dieses nach einer blutigen Schlacht am 3. October 1187 in seine Hände gefallen. Ein gewaltiger Schreck durchzuckte bei dieser Trauerbotschaft das ganze Abendland, und dieses bot jetzt für die Wiedergewinnung des Verlorenen zu einem dritten und vierten Kreuzzuge so gewaltige Kräfte auf, daß der Erfolg gesichert erschien. Der Papst und die Geistlichkeit trieben unablässig zur Annahme des Kreuzes; man forderte und gab, willig oder unwillig, selbst von Seiten der Kirche, wie von Seiten derer, welche nicht mitzogen, den Salaheddin-Zehnt. Mit einem starken Heere brach der alte Kaiser Friedrich I. Barbarossa im Mai 1189 auf, erreichte glücklich Constan-

93) Ueber die politische und kirchliche Verfassung dieser kleinen Staaten vergl. des Grafen Jean d'Ibelin, Assises et bons ...sages du royaume de Jerusalem, herausgegeben von Thau-...nas de Thaumassière. Paris 1690. 94) *Wilhelm von Tyrus*, ...iber XV. c. 12. 13. 95) Decreta Gregorii, Lib. I. Tit. ...VII. c. 1.

96) Vergl. dessen Epistola ad Ludovicum regem Franciae. 97) Welcher wegen einer von ihm verbrannten, mit Menschen gefüllten Kirche ein solches Gelübde auf sich genommen hatte. 98) *Otto Frisius*, De gestis Friderici I., I, 35 seq. *Ode de Deogilo*, De profectione Ludovici in Orientem, bei *Chifflet*, Bernardi illustre genus. Divio 1660. Wilhelm von Tyrus XVI, 18 fg. 99) Er wird zum J. 1185 erwähnt in der Beschreibung des heil. Landes von Phokas bei *Leo Allatius*, Symmicta. Cöln 1654.

1) Wilhelm von Tyrus XXII, 12, bei *Bongars*, Gesta Dei per Francos. T. I. p. 1024. Vergl. auch die Annales des Nicetas Akominatus, pariser Ausgabe, S. 162 fg.

tinopel und setzte nach Asien über, hatte aber hier 1190 das Unglück, im Flusse Kalykadnus bei Seleucia zu ertrinken. Dem weiteren Vordringen, welches sein Sohn beabsichtigte, stellten sich fast unüberwindliche Schwierigkeiten, namentlich bösartige Krankheiten, entgegen, und das Heer mußte umkehren, ohne Jerusalem gesehen zu haben. Im Sommer desselben Jahres (1190) folgten die Könige Richard Löwenherz von England und Philipp August von Frankreich, nachdem sie sich unter eifrigster Mitwirkung des Papstes mit einander nach bitterer Zwietracht ausgesöhnt hatten. Sie eroberten zwar im Juli 1191 Ptolemais (Akkon, Akka, St. Jean Acre); allein die unter ihnen wieder ausbrechende Uneinigkeit vereitelte weitere Fortschritte, und beide kehrten mit den Resten ihrer Heere zurück [2]). — Der Orden der teutschen Ritter, welcher 1190 vor Ptolemais entstanden war, verlegte seit 1226 seine Thätigkeit nach Preußen.

Noch war die romantisch religiöse Begeisterung des Abendlandes, gegen welche die stumpfe Nüchternheit des orientalischen Christenthums eigenthümlich absticht, durch die bisherigen Miserfolge noch nicht so weit entmuthigt, um nicht immer von Neuem Tausende auf die Schlachtbank des heiligen Landes zu führen. Schon 1202 gelang es den Bemühungen des Papstes Innocentius III. in Venedig ein Kreuzheer zusammenzubringen; aber der dortige Doge Dandolo benutzte dasselbe zu anderen Zwecken als zur Befreiung der heiligen Oerter; er führte es zunächst zur Eroberung von Zara und dann auf den Hilferuf und das Versprechen des griechischen Prinzen Alexius Comnenus [3]) vor Constantinopel. Da jetzt der als griechischer Kaiser eingesetzte Isaak Angelus seine den Abendländern, meist Franzosen, gegebenen Zusagen nicht halten konnte, so eroberten diese am 12. April 1204 Constantinopel für sich, errichteten hier ein sogenanntes lateinisches Kaiserthum und setzten als ersten Kaiser Balduin von Flandern ein. Innocentius III. missbilligte zwar diesen doppelten Verrath, einestheils an dem ursprünglichen Zwecke des Zuges, anderentheils an dem schwachen griechischen Kaiserthume, allein es war ihm auch recht, Constantinopel in seine Hand bekommen zu haben; denn jetzt ernannte sein Einfluß den griechischen Patriarchen daselbst, neben welchem auch noch ein solcher von Antiochia vegetirte; es wurde außerdem ein lateinischer Patriarch daselbst eingesetzt, und die bisher in Palästina residirenden päpstlichen Legaten begaben sich mit vielen Klerikern und Laien ihrer Confession nach Byzanz [4]). Aber schon der erste dortige lateinische Patriarch, mit Namen Thomas, kam 1208 mit dem Papste in Streit, da er dessen Legaten nicht gehorchen wollte [5]), ein Zwist, welcher sich zwischen Everardus, dem zweiten lateinischen Patriarchen von Constantinopel, und dem Papste Honorius wiederholte [6]).

Papst Innocentius III. trieb unablässig zu weiteren kriegerischen Unternehmungen an, namentlich auf dem überaus großartigen lateranensischen Concil vom Jahre 1215; derjenige weltliche Herrscher, welcher damals vor allen anderen die Gewähr eines gesicherten Ausganges bot, Kaiser Friedrich II. von Teutschland, gab zwar auch seine Zusage, vertagte aber die Ausführung von Jahr zu Jahr und kehrte 1227 nach einer versuchten Einschiffung wieder um. Endlich konnte er dem Papste nicht mehr ausweichen und 1228 unternahm er den fünften Kreuzzug [7]). Im August desselben Jahres landete er an der Küste des heiligen Landes und schloß im März 1229 mit Kamel, dem Sultan von Aegypten, welchem damals Palästina unterworfen war, auf 10 Jahre einen Frieden oder vielmehr Waffenstillstand, kraft dessen das Königreich Jerusalem als eine von den Muhammedanern unabhängige Herrschaft wieder hergestellt ward. Friedrich hielt am 17. März 1229 seinen Einzug in Jerusalem, setzte sich die Krone auf das Haupt und eilte nach Italien zurück. Bald aber hatten die Sarazenen das kleine zu Jerusalem gehörige christliche Gebiet mit verwüstender Hand zurückerobert, und 1247 fiel auch die heilige Stadt wieder in ihre Hände. Da unternahm König Ludwig IX. der Heilige von Frankreich 1249 einen neuen, den sechsten Kreuzzug, landete in Aegypten, gerieth aber 1250 in Gefangenschaft, aus welcher er erst 1254 los kam, und mußte unverrichteter Sache heimkehren.

Auch das schwache lateinische Kaiserthum eilte seinem Untergange entgegen; Michael Paläologus eroberte 1261 Constantinopel zurück und richtete hier einen Schatten des griechischen Kaiserthums, welches sich seit 1204 in seinen Resten zu Trapezunt gehalten hatte, wieder auf. Was in Syrien oder sonst noch den Griechen oder Lateinern gehörte, ging Schritt um Schritt an die Sarazenen verloren; 1268 eroberte der Sultan von Aegypten Antiochia, sodaß jetzt in ganz Syrien fast nur noch Ptolemais den Christen gehörte [8]). König Ludwig XI. von Frankreich suchte zwar den bedrängten Christen dadurch zu Hilfe zu kommen, daß er in Verbindung mit dem englischen Thronerben Eduard 1270 einen Zug gegen Tunis unternahm, den siebenten Kreuzzug; allein er fand dort seinen Tod, und Eduard's Anwesenheit in Ptolomais brachte den bedrängten Christen so wenig

2) *Galfridus de Vino Salvo*, Itinerarium Richardi, in des Bongars Gesta Dei per Francos. T. I. p. 1150 seq., besser in des Gale Scriptores historiae anglicae. T. II. p. 247 seq. *Rigordus Gothus* (des Königs Leibarzt), Annales de rebus a Philippo Augusto gestis, bei *Du Chesne*, Historiae Francorum scriptores coaetani ab ipsius gestis origine ad Philippi IV. tempora. Paris 1636—1649. 5 Bde. T. V. p. 1 seq. 3) *Nicetas Acominatus*, De Alexio Comneno, Lib. III. p. 348 der pariser Ausgabe. 4) Gesta Innocentii III. c. 95, Ausgabe von Baluzius. 5) Die Briefe des Innocentius III. ep. 76.

6) Ueber die Anfänge des lateinischen Kaiserthums von Constantinopel vergl. die griechische Reichsgeschichte von Nicetas Acominatus 1118—1206, herausgegeben von Fabroti. Paris 1647. Ferner *Geoffroi de Villehardouin*, Histoire de la conqueste de Constantinople 1198—1207, bei *C. du Fresne*, Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois. Venedig 1729. 7) Vergl. außer den allgemeinen Geschichtswerken *M. Reinaud*, Histoire de la croisade de l'empereur Frédéric II. d'après les auteurs arabes, in d. Bulletin des sciences historiques des Baron de Ferussac, Februar 1826 p. 132 seq., März p. 313 seq. 8) W. Heyd, Colonien der römischen Kirche in den Kreuzfahrerstaaten, Zeitschrift für histor. Theol. 1856. Heft 2.

eine nachhaltige Hilfe, daß am 18. Mai 1291 auch dieses ihr letztes Bollwerk in Syrien den Sarazenen in die Hände fiel [9]). Alle späteren Bemühungen der Franken, im Besonderen der Päpste, welche auch noch im 14. und 15. Jahrhundert neue Kreuzheere zusammenzubringen suchten, blieben fruchtlos.

Literatur. (Werke allgemeineren Inhalts.) Nicetas Acominatus in seiner Geschichte des griechischen Reiches von Kaiser Johannes Comnenus bis Kaiser Balduin von Flandern, von 1117 (oder 1118) bis 1206, pariser Ausgabe 1647. Gesta Dei per Francos sive orientalium expeditionum et regni Francorum Hierosolymitani historia, gesammelt von J. Bongars, gedruckt Hanover 1611. Die wichtigsten Schriftsteller in dieser Sammlung sind Willelmus archiepiscopus Tyri bis 1180 in 13 Büchern und Jacobus de Vitriaco (welcher 1244 als Cardinal starb) mit seiner Historia orientalis et occidentalis in 3 Büchern, welche bis 1218 reichen. — Mailly (Professor in Dijon), Esprit des croisades (reicht bis 1099), Paris 1780, ins Teutsche übersetzt Leipzig 1782. J. C. L. Haken, Gemälde der Kreuzzüge nach Palästina. Frankfurt a. d. O. 1808—1820 (reicht bis 1187). Fr. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge. Leipzig 1807—1830 (6 Bde.). Heeren, Versuch einer Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge für Europa. Göttingen 1808. Funck, Gemälde aus dem Zeitalter der Kreuzzüge (4 Bde.). Leipzig 1820—1824. Fr. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit (6 Bde.), 1823—1825; 2. Aufl. 1840—1842. *J. Michaud*, Histoire des croisades. Paris 1812 fg., 6. Aufl. 1840 fg. Derselbe, Bibliothèque des croisades. Paris 1830 (in 4 Bänden). Heinrich, Geschichte der Kreuzzüge, 1841. 1842. Nachträglich zur Specialliteratur (über den Kreuzzug Friedrich's I.): Tageno (Dekan der pataviſchen Kirche), Descriptio expeditionis Asiaticae Friderici, bei *Freher*, Rerum Germanicarum scriptores, herausgegeben von Struve. Strasburg 1717. T. I. p. 405 seq. (Ueber denselben) Answertus (ein österreichischer Kleriker), Historia de expeditione Friderici, herausgegeben von J. Dobrowski. Prag 1827.

§. 114. Das Verhältniß der griechischen Reichskirche zu der lateinischen Kirche in den versuchten Einigungen und erfolgten Trennungen.

Noch ehe die Kreuzzüge den Nationalhaß zwischen den Griechen und Lateinern zu seiner politischen Höhe gesteigert hatten, erhielt die kirchliche Spaltung neue Nahrung durch ein 1053 an den Bischof Johannes von Trani in Apulien gerichtetes Schreiben des Patriarchen Michael Cärularius von Constantinopel [10]), worin dieser — kleinlich genug — besonders den Gebrauch der azyma (ungesäuerten Brode), die mit den Juden gemeinsam gehaltenen sabbatha und das Essen von Blut, in welchem man die Seele des Thieres mitesse, bei den Lateinern heftig tadelte [11]). Kaiser Constantinus Monomachus, welchem Alles an der Erhaltung des guten Einvernehmens mit den kirchlichen und politischen Mächten des Abendlandes lag, vermochte den Papst Leo IX. zu wieder annähernden Schritten [12]), namentlich zu einer Abordnung von Gesandten nach Constantinopel, an deren Spitze der Cardinal Humbert stand; allein hier stellten diese so hohe Forderungen der Genugthuung, daß es dem Kaiser, welcher dieselbe um den Preis pecuniairer und militairischer Hilfe herbeizuführen suchte, nicht gelang, die streitenden kirchlichen Gegner auszusöhnen. Humbert schrieb heftige Briefe oder Broschüren gegen Cärularius [13]) und gegen den Griechen Nicetas Pectoratus, Presbyter und Mönch vom Kloster Studium in Constantinopel [14]), welchen er stultior asino nannte. Nicetas wurde zwar durch den Kaiser genöthigt zu widerrufen; aber diese Demüthigung eines griechischen Klerikers verschlimmerte nur den Gegensatz gegen Rom; der Patriarch Michael, auf dessen Seite der griechische Klerus mit dem Volke fast ungetheilt stand, verharrte bei seinen vorjährigen und späteren Beschuldigungen, und die päpstlichen Legaten legten am 16. Juli 1054 eine Excommunicationsschrift gegen ihn auf dem Hauptaltare der Sophienkirche, seiner Kathedrale, nieder [15]), schüttelten den Staub von ihren Füßen und gingen davon. Ohne Verzug antwortete Michael Cärularius mit seinem Bannfluche, nachdem er kurz zuvor, noch 1054, eine ihm beistimmende Synode berufen hatte [16]), und die Hitze des Streites führte mehr und mehr, auch für die spätere lateinische und griechische Literatur, zu gehässigen Entstellungen des Sachverhaltes. Die übrigen orthodoxen Patriarchen stimmten dem byzantinischen Amtsgenossen bei, welcher fortfuhr, den Lateinern ihr ungesäuertes Brod, ihre Sabbathsfasten, ihren falschen, weil unter Anwendung von Salz vollzogenen Taufritus und andere zu Ketzereien gestempelten Abweichungen vorzuwerfen. Mit mehr Leidenschaftslosigkeit beurtheilten den Zwist der Patriarch Petrus von Antiochia [17]) und der Erzbischof Theophylactus von Bulgarien [18]).

Hatten solche tief einschneidende und im höchsten Grade skandalöse Zerwürfnisse zur Genüge die Unmög-

9) Abulfeda (als Augenzeuge von der Eroberung dieser Feste) in den Annales moslemici. T. V. p. 95 seq. 10) Man hat es nur noch in der lateinischen Uebersetzung Humbert's, abgedruckt in den Annales des Baronius ad ann. 1053, num. 22.

11) *J. R. Kiesling*, Historia concertationis Graecorum Latinorumque de esu sanguinis et carnis morticinae. Erlangen 1763. 12) Vergl. Leo's zwei Briefe an den Kaiser und an Michael Cärularius bei Mansi XIX. p. 635 seq. 13) Vergl. dessen Responsio bei *Baronius*, Annales, Appendix T. XI. 14) Dessen Schreiben bei Baronius, Mansi ebenda, wo auch die Responsio Humbert's steht. 15) Brevis commemoratio eorum, quae gesserunt apocrisiarii S. Romanae sedis in regia urbe vom Cardinal Humbert, in den Annales von Baronius ad ann. 1054, num. 19. Die Excommunication ist hier abgedruckt. 16) Seine Epistola II. (griechisch) ad Petrum patriarcham Antiochenum, bei *Cotelerius*, Ecclesiae graecae monumenta. T. II. p. 135 seq. 162 seq. Vergl. auch *Leo Allatius*, De libris ecclesiasticis Graecorum. Paris 1645. 17) Vergl. des M. Cärularius Epistola I. an denselben und dessen Antwort bei Cotelerius l. c. p. 145 seq. 18) Um 1076. Vergl. Gieseler, Handb. der K.-G. II, 1. 3. Edit. S. 345. 346.

lichkeit der kirchlichen Wiedervereinigung, namentlich wegen der rabies theologorum, in ein grelles Licht gestellt, so fehlte es doch in der nächsten Folgezeit nicht an wiederholten Unionsversuchen, welche zu dem Zwecke der vollen Unterwerfung seit dem Anfange der Kreuzzüge besonders von den römischen Päpsten ausgingen, nachdem vorher die griechischen Kaiser die Haupturheber derselben gewesen waren. Die von Papst Urban II. 1098 zu Bari in Unteritalien gehaltene Synode, bei welcher der Erzbischof Anselm von Canterbury der Hauptvertreter der lateinischen Kirche war [19]), galt zunächst den Griechen in Italien; als aber die Waffenerfolge der Kreuzheere eine weitere Perspective eröffnet hatten, wurden die Versuche auch auf das Gros der griechischen Kirche ausgedehnt, wo sie indessen jetzt weder bei den Kaisern, welche ihre Krone an die Franken zu verlieren mit Recht fürchteten, wie sie denn dieselbe 1204 in dieser Weise wirklich verloren, noch bei dem Klerus und dem Volke Anklang fanden. Nicht blos die eigentlichen Griechen, wie Euthymius Zigabenus, welcher um 1118 starb [20]), sondern auch russische Kirchenhäupter, wie der Metropolit Nicephorus von Kiew (1106—1120) in einem Schreiben an den Großfürsten Wladimir II. Monomachus [21]), sprachen sich energisch für die Selbständigkeit der orthodoxen morgenländischen Kirche der römischen gegenüber aus. Erfolglos war daher die Sendung des Erzbischofs Petrus Chrysolanus von Mailand durch den Papst Paschalis II. im Jahre 1116 an den Kaiser Alexius Comnenus [22]), sowie die Bemühung des Bischofs Anselm von Havelberg, welcher sich um 1135 als Gesandter des Kaisers Lothar an dem Hofe des griechischen Kaisers Johannes Comnenus zu Constantinopel aufhielt und 1145 dem Papste Eugenius III. über sein Religionsgespräch mit dem Erzbischof Nicetas von Nicomedien Bericht erstattete [23]). Auch als 1166 eine römische Gesandtschaft in Constantinopel den dortigen griechischen Patriarchen Michael Anchiatus veranlaßte zum Behufe der Kircheneinigung eine griechische Synode [24]) zu halten, weigerten sich bei diesem wie bei früheren Versuchen die Griechen einstimmig und entschieden, in irgend einer Unterscheidungslehre den Lateinern ein Zugeständniß zu machen. Sie perhorrescirten als Folge solcher Concessionen namentlich die deutlich genug von den Päpsten angestrebte weltliche und kirchliche Universalmonarchie, welcher sich zu unterwerfen sie trotz aller Schwäche zu stolz und zu sehr erfüllt von den Reminiscenzen ihrer früheren Herrlichkeit und Prädomination waren; Nicetas von Nicomedien hatte dem Anselm geradezu gesagt, daß die Griechen, wenn mit Rom unirt, des Papstes servi sein würden [25]). Aehnliche Erklärungen hatten Nilus Doxopatrius um 1143 [26]) und Nicetas Acominatus in seinem Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας gegeben; mit ihnen stimmten viele andere Griechen überein [27]), und fast keiner wollte das Gegentheil. Ebenso lautete der Ausspruch des Metropoliten Johannes III. von Kiew (1164—1166) in einem Schreiben an den Papst Alexander III. [28]).

Nachdem die Griechen seit 1204 den Schimpf hatten auf sich nehmen müssen, Unterthanen eines lateinischen Kaiserthums zu sein, wurde die Aussicht auf eine kirchliche Verbindung noch mehr zur Unmöglichkeit; denn jetzt standen sich politischer Herrscherübermuth auf der einen und bitterer Haß auf der anderen Seite so ausgesprochen gegenüber, daß der erste lateinische Kaiser Balduin an den Papst Innocentius III. schrieb [29]) „Haec est (nämlich gens Graecorum), quae Latinos omnes non hominum nomine dignabatur, sed canum, quorum sanguinem effundere paene inter merita reputabant.“ Indessen fürchteten sich doch die griechischen Kaiser, welche jetzt auf den kleinasiatischen Ruinen ihres Reiches residirten, vor einem völligen Bruche mit dem Abendlande und im Besonderen mit dem Papste, weil sie immer noch hofften, mit dessen Hilfe das Verlorene wieder zu gewinnen, und deshalb begünstigte der sich damals in Nicäa aufhaltende Kaiser Johannes Vatatzes Ducas die durch einige Franziskaner 1232 angeknüpften und 1233 fortgesetzten Unterhandlungen mit dem byzantinischen Patriarchen Germanus. Aber in der Einleitung eines Briefwechsels zu denselben sagt dieser [30]): Die Lateiner seien herrschsüchtig, räuberisch, unterdrückungslustig; sie raubten Gold und Silber zusammen u. s. f. in diesem Tone; mit ihm und den Griechen seien einverstanden Aethiopes, Syri, Hyberi, Lazi, Alani, Gothi, Chazari, innumerabilis plebs Russiae et regnum magnae victoriae Bulgarorum. Noch weniger wollten und konnten die Lateiner nachgeben [31]).

Nach dem Sturze des lateinischen Kaiserthums von Constantinopel (1261) knüpfte der Sieger, Kaiser Michael Paläologus, mit dem Papste Urban IV. Transactionen zu einer, von ihm freilich nicht sehr ernst gemeinten kirchlichen Union an, um sich und das wieder hergestellte griechische Reich zunächst vor einer Erneuerung der verhaßten Kreuzzüge zu schützen [32]). Der Papst ging

19) *Eadmerus*, Historia novorum. Lib. II. p. 53. Derselbe, Vita Anselmi p. 21. In Veranlassung dieser Verhandlungen schrieb Anselm seine Abhandlung: De processione Spiritus S. contra Graecos, Opera p. 49 seq. 20) In seiner *Πανοπλία* Tit. XIII. 21) Karamsin, Geschichte des russischen Reichs. Bd. 2. S. 133. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte. Bd. 1. S. 133. Halle 1827. 22) Des Petrus Rede vor dem Kaiser griechisch bei *Leo Allatius*, Graecia orthodoxa. Rom 1652. T. I. p. 379 seq., lateinisch bei *Baronius*, Annales, ad ann. 1116, num. 8 seq. 23) Abgedruckt bei *d'Achery*, Spicilegium, 2. Ausg. T. I. p. 161 seq. 24) *Leo Allatius*, De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Lib. II. c. 12. p. 664 seq.

25) *D'Achery*, Spicilegium. Lib. III. c. 8. 26) In seiner *Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων*. 27) *Leo Allatius*, De eccl. occ. et or. perp. cons. p. 627 seq. 28) Lateinisch bei *Herberstein*, Rerum Moscovitarum commentatio p. 30. Karamsin, Gesch. des russischen Reichs. Bd. 2. S. 259. Strahl, Das gelehrte Rußland. Leipzig 1828. S. 38. 29) Gesta Innocentii III. c. 92. 30) *M. Paris* ad annum 1237. p. 461, epist. ad Papam. 31) Ueber die 1233 zu Nicäa zwischen den Griechen einerseits, zwischen zwei Franziskanern und zwei Dominikanern andererseits gepflogenen vergeblichen Verhandlungen vergl. den Bericht dieser vier Mönche bei *Quetif* et *Echard*, Scriptores ordinis praedicatorum. T. I. p. 911 seq. 32) *Raynald* ad

darauf ein und berief zu dem Zwecke der Verhandlungen mehre Theologen seiner Kirche, unter anderen den berühmten Dominikaner Thomas von Aquino, von welchem wir als Frucht seiner Studien über diese Angelegenheit das Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum quartum besitzen, worin er, wie in anderen seiner Schriften, den griechischen Theologen und Kirchenversammlungen von lateinischer Seite gefälschte Aussprüche andichtete oder untergeschobene als echt nahm. Wie Urban, so bestand auch dessen Nachfolger Clemens IV. auf der unveränderten Annahme des lateinischen Glaubensbekenntnisses [33]). Die griechischen Theologen weigerten sich; als aber Karl von Anjou, König von Sicilien, sich 1267 mit dem aus Constantinopel vertriebenen letzten lateinischen Kaiser verband, um ihm sein Reich zurückerobern zu helfen, und 1269 mit einem Angriffe auf Constantinopel vorging, so trat der griechische Kaiser Michael Paläologus, um sich auf dem Throne zu erhalten, in die Verhandlungen mit dem Papste wieder ein [34]), und gab seinem Klerus die Versicherung [35]), daß für die griechische Kirche in den von ihm gutgeheißenen drei Einigungspunktationen keine Gefahr liege, nämlich weder in dem πρώτειον (dem theoretischen Vorrange des römischen Papstes), noch in dem ἔκκλητον (der Appellation an denselben), noch in dem μνημόσυνον (der Erwähnung des Papstes in dem griechischen Kirchengebete). Durch Zureden und Zwang wurden die griechischen Bischöfe dahin gebracht, ihre Einwilligung zu geben, als zu diesem Zwecke 1274 das Concil zu Lyon gehalten wurde, wo von lateinischer Seite hauptsächlich Thomas Aquinas und Bonaventura als Vertreter fungirten. Kaiser Michael Paläologus ließ hier einen Brief [36]) überreichen, in welchem er das lateinische Glaubensbekenntniß vollständig annahm, jedoch unter der hinzugefügten Bitte an den Papst: „Rogamus magnitudinem vestram, ut ecclesia nostra dicat sanctum symbolum, prout dicebat hoc ante schisma usque in hodiernum diem, et quod permaneamus in ritibus nostris, quibus utebamur ante schisma, qui scilicet ritus non sunt contra supradictam fidem.“ Von lateinischer Seite ward auf diesen Status, welcher das filioque nicht zur Bedingung machte, eingegangen, des Kaisers schriftlich eingereichter Schwur angenommen, und die anwesenden griechischen Abgeordneten leisteten ihrerseits den Eid [37]). Den Patriarchen Joseph von Constantinopel, welcher die Vereinbarung zurückwies, entsetzte der Kaiser seines Amtes und ersetzte ihn durch Bekkos, nachdem er diesen durch eine lange Gefangenschaft für die Union mürbe und zu einem eifrigen Vertheidiger der lateinischen Kirche gemacht hatte [38]).

Während die Union von der großen Mehrheit des griechischen Volkes verworfen und angefeindet wurde [39]), fand sie, aber nur äußerlich und zum Schein, am kaiserlichen Hofe Annahme. Dies mußte endlich auch den Lateinern offenbar werden, und Papst Martin IV. that 1281 den Kaiser für sein Spiel in den Bann [40]). Michael Paläologus starb 1282, Bekkos mußte sich vor der Wuth des Volkes in ein Kloster flüchten, wo er bald darauf starb, und einer der ersten Acte des folgenden Kaisers Andronicus war der Widerruf der Union in allen ihren Theilen [41]). Dennoch folgten wieder neue Versuche, welche namentlich von dem Kaiser Andronicus Paläologus (1328—1341) ausgingen, da dieser durch sie ein Schutzmittel gegen das weitere Vordringen der Sarazenen gewinnen wollte und sich deshalb an Papst Johann XXII. wandte. Dieser ging trotz der früher gemachten bitteren Erfahrungen darauf ein [42]) und schickte 1334 zwei Bischöfe nach Constantinopel [43]). Von hier aus antwortete man mit einer Gesandtschaft, welche sich 1339 nach Avignon begab, wo indessen ohne Erfolg verhandelt ward [44]). Die Griechen proponirten nämlich, daß der Artikel über den Ausgang des heiligen Geistes, der Hauptpunkt, durch Disputationen zwischen ihnen und den Lateinern festgestellt, vor Allem jedoch zur Wiedereroberung von drei bis vier großen, an die Türken (Turci) verlorenen Länder Hilfe geleistet werden sollte. Der Hauptrepräsentant der griechischen Gesandtschaft, der Abt Barlaam, ertheilte die Zusicherung, daß alle Griechen dasjenige annehmen würden, was auf einer allgemeinen Kirchenversammlung seine Erledigung gefunden haben würde; in Lyon hätte darum Nichts zu Stande kommen können, weil dort nur der Kaiser, nicht auch das griechische Volk und die vier Patriarchen vertreten gewesen wären; aber einem allgemeinen Concil müsse, um ihm den Erfolg zu sichern, die Hilfsleistung vorausgehen. Als der Papst mit dem Hinweise darauf, daß der Artikel des filioque an sich klar genug und nicht erst in einer Disputation festzustellen sei, das allgemeine Concil zurückgewiesen hatte, machte Barlaam den Antrag, daß den Griechen frei gegeben werden möge, was sie über das filioque halten wollten, der Papst aber den Gegenvorschlag, daß die griechische Kirche Bevollmächtigte

ann. 1263, num. 20, besonders num. 23 seq., wo sich der Antwortbrief des Papstes Urban IV. an den Kaiser findet.

33) *Raynald* ad ann. 1267, num. 72 seq. 34) Vergl. hierüber besonders des Zeitgenossen Gregorios Pachymeres *Πρωτέκδικος* der griechischen Kirche, in der Historia Michaelis Palaeologi. Lib. V. c. 8 seq. 35) Cap. 18 in der ebengenannten Hist. Mich. Palaeol. 36) Abgedruckt in Mansi's Consilienacten, T. XXIV. p. 67 seq. 37) Diese Schwurformeln und die dazu gehörigen Briefe der griechischen Prälaten finden sich bei Mansi XXIV. p. 73. 74. 77, aus des Raynald Annales ad ann. 1267, num. 72 seq.

38) Des Bekkos zahlreiche Schriften sind abgedruckt bei *Leo Allatius*, Graecia orthodoxa. Rom 1652 u. 1659. 39) Vergl. z. B. Gregorios Pachymeres Lib. V. c. 22; VI, 30, wo es unter Anderem heißt: *παρὰ* (außer) *μόνον γὰρ βασιλέα καὶ πατριάρχην καὶ τινας τῶν περὶ αὐτοὺς πάντες ἐδύσφραινον τῇ εἰρήνῃ*. 40) Gr. Pachymeres an der letzteren Stelle. Der Wortlaut des Bannes bei Raynaldus ad ann. 1281, num. 25. 41) Gr. Pachymeres in seiner Geschichte dieses Kaisers, Lib. I. c. 2. 42) Des Papstes Antwortschreiben an den Kaiser, an den Patriarchen von Constantinopel und an andere Auctoritäten, bei *Raynald*, Annales ad ann. 1333, num. 17 seq. 43) *Nicephoros Gregoras*, Byzantina historia. Lib. X. c. 8, bonner Ausgabe von 1829, I, 501. 44) Das Protokoll bei Raynald ad ann. 1339, num. 19 seq.; des Papstes Benedict XII. Brief an den König Philipp von Frankreich, ebenda ad ann. 1339, num. 33.

wählen und nach dem Abendlande entsenden sollte, und zwar mit vorher bestimmt bemessenen Instructionen. Hierauf proponirte der Grieche: der Papst möge mit der Erklärung, daß man die Union wolle, aber das filioque frei gebe, eine Gesandtschaft an die vier Patriarchen und den Kaiser abordnen; eine solche Proclamation würde bei den meisten Griechen Beifall und Zustimmung finden. Der Papst erwiderte mit Recht, daß, wenn man die Hilfe vor der Union leiste, die Griechen der lateinischen Kirche den Rücken kehren würden; man möge daher die lateinischen Forderungen einräumen, und dann werde man Hilfe gegen die Türken erhalten. Zum Schluß machte Barlaam nach so vielen Tergiversationen die sehr bezeichnende Eröffnung: die vom Papste vorgeschlagenen und mit Instructionen versehenen Abgeordneten der griechischen Kirche seien deshalb unmöglich, weil der Kaiser es noch nicht wage, mit der Erklärung vor die Oeffentlichkeit zu treten, daß er die Vereinigung mit der lateinischen Kirche wolle, da in diesem Falle eine starke Gegenpartei ihm sogar nach dem Leben trachten würde; wolle man eine derartige, die griechische Kirche vertretende Deputation, so müsse man die vier Patriarchen versammeln, was indessen wegen der kriegerischen Zustände (propter guerras) unthunlich sei; und könnten auch die Patriarchen zusammenkommen, so würden sie den Deputirten keine den Lateinern genehme Vollmacht ertheilen.

Barlaam kehrte mit den übrigen griechischen Abgeordneten in seine Heimath zurück und verfaßte hier während der nächsten Jahre mehre polemische Schriften gegen die lateinische Kirche [45]), besonders den *Λόγος περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀρχῆς* [46]). Doch trat er 1341 in Folge eines Streites mit Gregorios Palamas zur lateinischen Kirche über und forderte nun seine früheren Glaubensgenossen auf, denselben Schritt zu thun [47]). Er fand wenig Nachfolge auf dieser Bahn, aber desto mehr Gegner, welche ihn wie die lateinische Kirche und deren Unterscheidungslehren literarisch bekämpften, so z. B. der Mönch Maximus Planudes um 1340 in seiner griechisch geschriebenen Abhandlung: De processione Spiritus S. contra Latinos [48]); der Erzbischof Nilus Kabasilas von Thessalonich, ebenfalls um 1340, in seinen Büchern: De causis divisionum in ecclesia und De primatu papae [49]), sowie De processione Spiritus S. contra Latinos [50]); der Mönch Gregorios Palamas um 1350 in seinen zwei Büchern: *Ἀποδεικτικοί*, quod non ex filio, sed ex solo patre procedat Spiritus Sanctus [51]), und seinem Opusculum adv. Latinorum confessionem [52]); der Mönch Nilus Damyla um 1400 in mehren Schriften über den Ausgang des heiligen Geistes, ferner einem Werke: De Damaso papa et de fide antiquae Romae, desgleichen De synodis duabus Photianis [53]).

Kaiser Johannes V. Paläologus, welcher von 1341—1391 regierte, nahm die von Barlaam vergeblich betriebenen Einigungsversuche aus demselben Grunde wie seine Vorgänger, aus dem Bedürfniß der Hilfe gegen die immer siegreicher andringenden Türken, wieder auf und verschwor sich zu diesem Zwecke seit 1358 mehr als einmal dem päpstlichen Stuhle. In dem genannten Jahre gelobte er den päpstlichen Legaten in einem Eide [54]): in primis quod ero fidelis, obediens, reverens et devotus beatissimo patri et domino, domino Innocentio, sacrosanctae Romanae ac universalis ecclesiae ..... summo pontifici, et ejus successoribu[s]; er wolle sein ganzes posse aufwenden, um auch sein Völker zu demselben Glaubensgehorsam zu bewegen; [d]a aber in Bezug auf diese mit aller Vorsicht zu Werk gegangen werden müsse, so wolle er zuvor und zunächst seinen Sohn Manuel schicken, wogegen der Papst ihm 15 Transportschiffe, 5 Galeeren, 500 Reiter und 1000 Mann zu Fuß auf 6 Monate zum Kampfe gegen die Türken schicken möge; während dieser Zeit sollen griechische Gesandte wegen der kirchlichen Frage mit Rom unterhandeln; sollten vor Ablauf derselben die Griechen nicht sponte ad obedientiam ecclesiae zurückkehren, was er nicht glaube, so wolle er bewirken, daß es dem doch noch geschehe. Dem päpstlichen Gesandten verspricht der Kaiser palatium magnum, sowie pulchram et venerabilem ecclesiam einzuräumen; seinem Sohne will er lateinische Lehrer geben u. s. w.; sollte er als Vater sein Versprechen nicht halten, so soll seine väterliche Gewalt über den Sohn auf den Papst übergehen, ja dieser dann über das griechische Reich vice et nomine seines Sohnes verfügen. Der Kaiser versprach noch vieles Andere, und der Papst versuchte nun darauf hin, ihm in seiner Türkennoth zu helfen, forderte aber zu diesem Zweck den Johanniterorden vergeblich auf [55]), und ebenso vergeblich war seine an den Kaiser gerichtete Ermahnung, jetzt mit seinem Volke zur lateinischen Kirche überzutreten [56]). Jetzt wandte sich der Kaiser auf einer Reise persönlich an den König Ludwig von Ungarn und schwur diesem zum Zweck der Hilfsleistung, er wolle dem Papste gehorsam sein [57]); ja 1369 begab er sich nach Rom und trat hier nach Beschwörung eines ihm vorgelegten Glaubensbekenntnisses [58]) förmlich zur lateinischen Kirche über, ohne freilich sein Volk zur Nachfolge zu bewegen und ohne die heiß ersehnte Hilfe zu erhalten [59]). Obgleich

45) *Leo Allatius*, De eccl. occ. et or. perp. cons. Lib. II. p. 825 seq. *Cave*, Historia literaria. Vol. II. Appendix p. 37. 46) Am besten edirt in des C. Salmasius Liber de primatu Papae, Append. p. 101 seq. 47) Er that dies z. B. in fünf Briefen, welche sich bei Leo Allatius finden, l. c. p. 839. 840. Vier davon sind auch abgedruckt in des Canisius Lectiones antiquae, edirt von Basnage, IV. p. 369. 48) Herausgegeben in des Petr. Arcadius Opuscula aurea theologica. Rom 1630 u. 1671. 49) Herausgegeben in des Salmasius De primatu papae, append. p. 10. 50) Vergl. *Leo Allatius*, Diatribe de Nilis et eorum scriptis p. 49 seq. *Cave*, Hist. liter. II. append. p. 39. 51) Mit anderen ähnlichen Schriften herausgegeben London 1624.

52) Enthalten im Catalogus Bibliothecae Taurinensis I. p. 282. 53) Gedruckt hiervon sind nur Fragmente bei Leo Allatius. 54) *Raynald*, Annales ad ann. 1355, num. 34. 55) Ebenda num. 38 seq. 56) Ebenda ad ann. 1365, num. 22, ad ann. 1366, num. 1. 57) Ebenda ad ann. 1366, num. 4. 58) Lateinisch abgedruckt bei *Raynald* ad ann. 1369, num. 2, griechisch bei *Leo Allatius* p. 843. 59) *Petrarca*, Liber de

Manuel II., der Sohn des Kaisers Johannes V. Paläologus, welchem er von 1391—1425 in der Regierung folgte, zum Zweck der Erziehung in dem lateinischen Glauben längere Zeit im Abendlande gelebt hatte, so war er doch als Regent des griechischen Reiches mit der ungeheuren Mehrzahl seiner Unterthanen von Antipathie gegen die Franken und gegen Rom erfüllt und gab dieser Stimmung auch in mehren Schriften Ausdruck [60]).

Unterdessen hatte doch, in Verbindung mit dem ganzen, von Jahr zu Jahr trauriger sich gestaltenden Zustande des griechischen Reiches und seiner Kirche, der Uebertritt Barlaam's zur lateinischen einige Andere nach sich gezogen, welche nun literarisch gegen die verlassene und für die römische Kirche auftraten, wie Demetrius Cydonius um 1357 in Mailand [61]), der in den Dominikanerorden eintretende Manuel Kaleka um 1360 [62]) und Simon oder Simeon aus Constantinopel, welcher später ebenfalls Dominikaner ward [63]). Dagegen traten andere Griechen, namentlich der Erzbischof Simeon von Thessalonich, welcher 1430 starb, mit seinem *Κατὰ αἱρέσεων καὶ περὶ μόνης ὀρθῆς τῶν Χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως τῶντε ἱερῶν τελετῶν καὶ μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας διάλογος* [64]), als mehr oder weniger heftige Polemiker gegen die lateinische Kirche auf.

Da jedoch die Türken immer neue Fortschritte in der Eroberung des griechischen Reiches machten, so bot dessen Kaiser Johannes VII. Paläologus seit 1430 Alles auf, um durch eine kirchliche Union mit Rom endlich eine Rettung herbeizuführen. Die von ihm eifrig betriebenen Verhandlungen hatten den Erfolg, daß er sich 1438 mit einem großen Gefolge, namentlich von Bischöfen, persönlich nach Italien begab, wo noch in demselben Jahre auf Anordnung des Papstes zu Ferrara eine Synode zusammentrat, welche im Februar 1439 nach Florenz verlegt ward [65]). Die hier gepflogenen Unterhandlungen schienen sich nach langem Hinundherreden resultatlos zerschlagen zu wollen, als die Griechen endlich aus Noth Concessionen machten und am 6. Juli 1439 mit allen Gliedern der Synode die von dem Papste decretirte, in Form einer Bulle erlassene Einigungsformel [66]), an ihrer Spitze der Patriarch, unterschrieben. Im Eingange derselben findet sich zur Abschwächung der Gegensätze der Passus: „Graeci quidem asseruerunt, quod id, quod dicunt Spiritum S. ex Patre procedere, non hac mente proferunt, ut excludant Filium, sed quia eis videbatur, ut ajunt, Latinos asserere, Spiritum S. ex Patre et Filio procedere tamquam ex duobus principiis et duabus spirationibus, ideo abstinuerunt a dicendo, quod Spiritus S. ex Patre procedat et Filio," worauf die Lateiner versichern, daß sie es so nicht gemeint hätten. Ferner wird festgestellt: in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici; aber jede Kirche soll ihren bisherigen Consecrationsritus behalten. Hierauf folgen Bestimmungen über das Fegfeuer, die Höllenstrafen und die Aufnahme in den Himmel. Von größerer praktischer Wichtigkeit ist die These, daß der Papst von Rom den Primat habe, des Petrus Nachfolger verus Christi vicarius sei, dagegen der Patriarch von Constantinopel secundus post sanctissimum Romanum pontificum, der von Alexandria der dritte, der von Antiochia der vierte, der von Jerusalem der fünfte.

In welchem Sinne die bei den Verhandlungen mitwirkenden Griechen den ganzen Vorgang und seine Folgen auffaßten, geht aus der Aeußerung eines griechischen Hofdiakonus hervor, welcher bei der Rückreise zu dem ihm begegnenden englischen Gesandten sagte [67]): Jede der beiden Kirchen werde unbeschadet der Union nach wie vor ihre hergebrachte *δόξα* behalten. Als die Deputirten mit den florentiner Abmachungen in die Heimath zurückkamen, wurden sie hier sofort mit der größten Entrüstung empfangen; viele Bischöfe widerriefen ihre in Italien gegebene Unterschrift; die meisten Griechen, namentlich die unter türkischer Herrschaft lebenden, erklärten sich gegen jede Concession an die Lateiner. Als der Patriarch Metrophanes von Constantinopel in Kleinasien latinisirende Bischöfe einsetzen wollte, erließen 1443 die drei Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem, welche demnach um ihre Zustimmung zu den florentiner Punctationen gar nicht befragt worden waren, ein gemeinsames Synodalschreiben [68]), worin sie gegen diese in den stärksten Ausdrücken protestirten, alle latinisirenden Geistlichen für abgesetzt erklärten und den Metropoliten von Cäsarea in Kappadocien als *ἔξαρχον πάσης ἀνατολῆς* mit der Ausführung ihrer Beschlüsse beauftragten. Dem Kaiser eröffneten sie, daß sie zu ihm halten und ihn im Kirchengebet erwähnen wollten, wenn er

rebus senilibus, wo es am Ende heißt: Graeculi isti totis nos visceribus et metuunt et oderunt; nos canes vocant.

60) *Leo Allatius*, De eccl. occ. et or. eccl. perpet. cons. p. 854. 61) *Cave*, Hist. liter. Vol. II. Append. p. 57. 59. 62) *J. Quetif* et *J. Echard*, Scriptores ordinis Praedicatorum I, 719. 63) Ebenda p. 558. 64) Gedruckt in Jassy 1683. Vergl. *Leo Allatius*, De Simeonibus. Lib. II. c. 18. num. 13; ferner *Fabricius*, Bibliotheca graeca X. p. 326 seq. 65) Es existiren von dieser Synode zwei Actensammlungen, eine lateinische und eine griechische, jene von Horatius Justinianus, welche sich abgedruckt findet in den bekannten allgemeinen Sammlungen der Concilienacten, z. B. von Labbeus und Cossart, T. XIII., ferner von Hardouin, T. VIII. Die den Griechen günstigere Darstellung ist vertreten in der Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos sive concilii Florentini exactissima narratio graece scripta per Sylvestrum Syropulum, magnum ecclesiarcham, qui concilio interfuit. Transtulit in sermonem latinum *Rob. Creyghton.* Haag 1660. Gegen diese Auffassung trat auf *Leo Allatius*, In Rob. Creyghtoni apparatum, versionem et notas ad historiam concilii Florentini scriptam a Sylv. Syropulo exercitationum pars prior. Rom 1665. Eine pars posterior ist nicht erschienen. Zur neuesten Literatur gehören *Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλορεντίᾳ σύνοδος*, von einem Benedictiner, und Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta vom Cardinal J. B. Pitra, beide 1864 in der Propaganda von Rom gedruckt.

66) Lateinisch und griechisch in der Sammlung der Concilienacten von Labbeus und Cossart, T. XIII. p. 510 seq. Lateinisch abgefaßt ist diese Definitio von Ambrosius Camaldulensis, ins Griechische übertragen von Bessarion. 67) Bei Syropulos S. 307. 68) Abgedruckt bei *Leo Allatius*, De eccl. occ. et or. perpet. consens. p. 939 seq.

die zu Florenz begangenen Sünden abthun würde, wo nicht, so würden sie sich von ihm lossagen. Johannes VII. Paläologus suchte trotzdem an der Union festzuhalten, aber diese wurde nicht eine Stärkung, sondern eine Schwächung seiner weltlichen Herrschaft, zumal jetzt seine Unterthanen sich aus kirchlichen Gründen zum Theil von ihm ab und den Comnenen in Trapezunt zuwendeten, welche sich mit Rom nicht eingelassen hatten. Um ihre antiunionistischen Gesinnungen zu bekräftigen und zu rechtfertigen, betonten die griechischen Theologen jetzt vorzugsweise ihre Uebereinstimmung mit der alten Kirche und deren Vätern; dasselbe thaten zwar auch die Lateiner, wie Thomas von Aquino in seinem Opusculum contra Graecos gethan hatte, aber sie verfuhren dabei unredlich, indem sie Aussprüche der alten Kirchenväter umdeuteten und Urkunden unterschoben. Dessenungeachtet machten die griechischen Kaiser immer neue Einigungsexperimente, nach denen die römischen Päpste in ihrer Sucht nach ausschließlicher Herrschaft über die Kirche fast stets begierig griffen, und schon als die Türken unter den Mauern von Constantinopel standen, im December 1452, beging man dort ein neues Unionsfest, indem ein römischer Cardinallegat in der Sophienkirche eine Messe celebrirte, wobei aber das Volk in seinem Nationalhasse gegen Rom und in seinem orthodoxen geängsteten Gewissen sich durchaus fanatisch-feindselig verhielt. Eine wahre und aufrichtig gemeinte Union mit der abendländischen Kirche brachte in seiner engeren Umgebung und im Kreise seiner persönlichen Freunde nur der spätere Cardinal, damalige Erzbischof Bessarion von Nicäa, ein in Platonischen Studien gelehrter Mann, zusammen, welcher 1474 starb, nachdem er den Kirchenversammlungen von Ferrara und Florenz beigewohnt hatte [69]. Auch gelang es dem Papste, welcher dafür sehr weit gehende Zugeständnisse, selbst das der Beibehaltung ketzerischer Dogmen, machte, einige griechische Gemeinden des Abendlandes mit seiner Kirche zu verbinden.

§. 115. Das Verhältniß der kleineren griechischen Reichskirchen und Sekten zur lateinischen Kirche. Unionen mit derselben.

Wie die Kaiser von Constantinopel, so suchten auch armenische Christen durch einen Anschluß an Rom sich Hilfe gegen die Muhammedaner zu verschaffen; aber diese Vereinigungen gingen eben nur aus äußerer Noth hervor, waren daher nicht innerlich fest und hatten meist nur einen vorübergehenden Halt, zumal die Einigung in den meisten Fällen nur in der Anerkennung des päpstlichen Primates bestand, während in der übrigen Verfassung, im Cultus, in den Cerimonien, in der heiligen Sprache u. s. w. fast Alles beim Alten blieb. Diese Annäherungsversuche datiren besonders seit dem Beginn der Kreuzzüge, gehen aber zum Theil schon in das 11. Jahrhundert zurück, wo der Katholikos Grigor Wkajaser deshalb nach Rom reiste (§. 120). Vor Allem waren es die christlichen Könige Armeniens, welche im 12. Jahrhundert seit 1145, um sich des abendländischen Beistandes gegen die vordringenden Sarazenen zu versichern, mit Rom Unterhandlungen anknüpften und eine Gesandtschaft [70] abordneten, welche noch in dem genannten Jahre dort eintraf, jedoch Anfangs durch ihre offenbar lügenhaften Erzählungen, namentlich aus dem Munde des Bischofs Gabula, bei dem Papste Eugenius und seiner Umgebung Mistrauen erregte. Indessen überwand Rom diese Verstimmung, und auf Veranlassung des Papstes Innocentius IV. wurde 1251 durch den Katholikos Constantin I. von Bardzberd zu Sis in Cilicien eine armenische Synode gehalten, auf welcher eine Vereinigung mehrer Gemeinden mit Rom zu Stande kam, und zu diesem Zwecke die Lehre von dem Ausgange des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne Annahme fand. Anfangs traten auch außerhalb der Diöcese Sis Gemeinden bei, bald aber zog sich der Patriarch von Sis aus der Union zurück, sodaß die mit Rom in Verbindung Beharrenden, zu denen der königliche Hof gehörte, nur einen kleinen Bruchtheil sämmtlicher Armenier ausmachten. Volk und Geistlichkeit zeigten fast ohne Ausnahme eine große Abneigung gegen Rom, doch jenes in einem höheren Grade als diese. Indessen hatte die armenische Kirche, welche in ihrer Isolirung einer wachsenden Sterilität und geistigen Verarmung anheim fiel, von der Union auch einen anderen Gewinn als das fränkische Geld; sie nahm vom Abendlande in der Uebersetzung seiner theologischen, wenn auch scholastischen Werke manchen befruchtenden wissenschaftlichen und literarischen Keim in sich auf, eine Einwirkung, gegen welche sich die griechische Reichskirche in ihrer eitlen Suffisance fast ganz verschloß.

Das Bedürfniß der armenischen Könige nach abendländischer Hilfe erhielt neue Nahrung, als am Ende des 13. Jahrhunderts durch die Muhammedaner den Kreuzfahrern die letzten Bollwerke entwunden worden waren; sie wandten sich daher mit dem Ersuchen um erneuete bewaffnete Hilfe in wiederholten Gesandtschaften an die Päpste [71] und versprachen das Glaubensbekenntniß ihrer Kirche demjenigen der römischen conform zu machen [72]. Zwar schloß sich Armenia inferior in der That der lateinischen Kirche an [73]; aber der Papst konnte den Armeniern kein Kreuzheer senden [74] und mußte sich auf die Uebermittelung von Geldsummen beschränken [75], welche zwar den Königen sehr genehm waren, aber die Abneigung des Volkes gegen den Anschluß an Rom nicht zu überwinden vermochten. Ja als Papst Johann XXII. einige Dominikaner schickte, welche predigen und lateinische Schulen anlegen sollten [76], wurden

69) *A. Bandini*, De vita et rebus gestis Bessarionis. Rom 1774. Hase in der Allgem. Encykl. von Ersch und Gruber. Sect. 1. Bd. 9.

70) *Otto von Freising*, Chronicon. Lib. VII. cap. 32. 71) *Raynald*, Annales ad ann. 1317, num. 35; ad ann. 1331, num. 30. 72) Ebenda ad ann. 1318, num. 8 seq. 73) Ebenda ad ann. 1323, num. 7. 74) Ebenda ad ann. 1322, num. 30. 75) Ebenda ad ann. 1323, num. 4; ad ann. 1336 num. 41. 76) Ebenda ad ann. 1318, num. 15.

le von dem Volke bald wieder aus dem Lande gejagt[77]). Im Jahre 1341 ließ Papst Benedict XII. dem Könige und dem Katholikos von Armenien sagen[78]), er habe erfahren, daß in Armenia major und minor nonnulli execrandi errores herrschten, welche auf einer Synode verdammt und abgestellt werden müßten. In dem aus 117 Artikeln bestehenden Verzeichniß[79]) dieser Irrthümer heißt es unter Anderem: die alte armenische Lehre hätte richtig behauptet, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, aber vor 612 Jahren (also etwa 729) wäre von dem concilium Manesguerdense ein blos a patre stattfindender Ausgang des heiligen Geistes, sowie eine Person und eine Natur in Christo decretirt worden, was gegenwärtig von den meisten Armeniern angenommen würde. Geben die 117 Artikel den Zustand der armenischen Kirche in Wahrheit wieder, so muß dieselbe damals in der That von einem ziemlich bornirten Glaubenshochmuth neben einem sehr mangelhaften Christenthum erfüllt gewesen sein; denn darnach hielt sie sich nicht blos für die alleinige Inhaberin der rechten Lehre, sondern hatte auch höchst sonderbaren Gebräuchen Raum gegeben, indem z. B. Artikel 59 sagt, daß manche ihrer Priester mit Milch, andere mit Wasser, alle aber mit willkürlichen Wortformeln tauften. Es sei falsch, sagt Artikel 84, wenn die armenischen Priester dieselbe Schlüsselgewalt wie Petrus und seine Nachfolger besitzen wollten, und Artikel 116 klagt den Armenier Wartan, welcher 1371 starb, des Vergehens an, ein von vielen Armeniern noch jetzt hochverehrtes Buch geschrieben zu haben, worin der Papst heftig angegriffen und unter Anderem ein stolzer Pharao genannt sei[80]). Zwar hielten jetzt die Armenier, um den Papst zu befriedigen, eine Synode zur Abstellung des ihm Mißfälligen[81]), aber Clemens VI. begnügte sich damit nicht, sondern schickte den Armeniern außerdem zwei Legaten, den Antoninus episcopus Gajetanus und den Joannes electus Coronensis[82]), welche dem Papste die Meldung[83]) zurückbrachten, daß König, Katholikos, Priesterschaft und Volk immer noch im höchsten Grade heterodox wären. Der Papst schrieb hierüber an den Katholikos und forderte die Abstellung der falschen Lehren; der Katholikos, welcher gleich dem Könige immer dringender der Hilfe gegen die Mameluken bedurfte, schrieb zurück, aber seine Antwort war dem Papste nicht genügend, da sie den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne leugnete, den Uebergang des peccatum originale von den ersten Aeltern auf die Kinder verwarf und in anderer Weise gegen die römischen Ansichten verstieß. Die Armenier hatten wiederholt versichert, daß sie dergleichen Dinge abthun würden, oder auch, daß sie dieselben bereits abgethan hätten, und um so mehr Grund hatte jetzt der Papst, ihnen Mangel an Aufrichtigkeit vorzuwerfen. Unter diesen Umständen kam es zu keiner auch nur halbwegs dauerhaften Union mit Rom, dieses unterstützte die Armenier nur schwach, und 1367 fiel das Land in die Hände der Mameluken, welche das Christenthum grausam auszurotten anfingen[84]). Als 1439 auf der Kirchenversammlung in Florenz das Possenspiel der Union zwischen der griechischen Reichskirche und der lateinischen in Scene gesetzt worden war, stellten sich 1440 in Florenz von Neuem armenische Deputirte ein, welche einen Vertrag über die Vereinigung ihrer Kirche mit der römischen unterzeichneten, welcher jedoch auf dem Papiere stehen blieb, da die Unterzeichner nur von dem Könige, aber weder von dem armenischen Volke noch von der armenischen Kirche bevollmächtigt waren[85]).

Nachdem es, wie wir in §. 110 bereits erwähnt haben, den Nestorianern in Asien gelungen war, einen tartarischen Fürsten zu ihrer Kirche zu bekehren, suchten sich die Päpste mit ihnen in Verbindung zu setzen und den legendenhaften Priesterkönig Johannes presbyter für sich zu gewinnen, zu welchem Zwecke Papst Alexander III. im 12. Jahrhundert eine Gesandtschaft dahin abordnete[86]), welche indessen keine Erfolge hatte. Die Unionsversuche wiederholten sich im 13. Jahrhundert, als Papst Innocentius IV. 1245 drei Franziskaner und vier Dominikaner, Ludwig der Heilige von Frankreich 1248 einige Dominikaner und 1252 einige Franziskaner zu den Nestorianern schickten. Der Papst erhielt eine Antwort von Rabban Ara, dem in Rom sogenannten vicarius orientis, welcher zugleich ein von dem Erzbischof zu Nisibis verfaßtes Glaubensbekenntniß überreichen ließ, worin die alte Nestorianische Lehre von der Einheit der Naturen in Christo angedeutet war. Eine irgend nennenswerthe Union mit Rom kam nicht zu Stande, zumal die Nestorianer einer materiellen Hilfe gegen Feinde sich nicht bedürftig fühlten[87]).

Die im 13. Jahrhundert zu den Nestorianern abgeordneten Gesandtschaften waren zugleich auch den Jacobiten in Asien zugedacht. Diese erwiderten den abendländischen Besuch in mehren Antworten, von denen drei noch aufbewahrt sind[88]), nämlich von einem Patriarchen Ignatius, von einem anderen Patriarchen desselben Namens und von einem Primas Johannes. Sie schrieben

77) Die Schrift eines anonymen Dominikaners bei *Quetif et Echard*, Scriptores ordinis Praedicatorum I, 573. 78) *Raynald*, Annales ad ann. 1341, num. 45. 79) Ebenda ad ann. 1341, num. 49 seq. 80) Ueber dieses in armenischer Sprache verfaßte Buch vergl. Neumann, Geschichte der Armenischen Literatur S. 188. 81) *Raynald*, Annales ad ann. 1341, num. 118. 82) Ebenda ad ann. 1346, num. 67 seq. 83) Ebenda ad ann. 1350, num. 37.

84) Brief des Papstes Clemens VII. an den Erzbischof von Taracona, bei *Raynald*, Annales ad ann. 1382, num. 49. 85) Die Acten hierüber in der Conciliensammlung von Labbeus und Cossart XIII. p. 1197 seq. 86) Vergl. dessen Schreiben „illustri et magnifico Indorum regi, sacerdotum sanctissimo," bei *Baronius*, Annales ad ann. 1177, num. 33 seq. 87) *Raynald*, Annales ad ann. 1247, num. 32—35. *L. v. Mosheim*, Historia Tartarorum ecclesiastica p. 29 seq. *Abel Rémusat*, Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens et particulièrement des rois de France avec les empereurs Mongols, in den Mémoires de l'institut royal de France, Acad. des Inscript. T. VI. 1822. p. 396, besonders p. 418 seq. Die Berichte der einzelnen Reisen der Mönche zu den Tartaren bei Gieseler, Lehrb. d. K.-G. 2. Bd. 2. Abth. 3. Ausg. S. 646. 647. 88) *Raynald*, Annales ad ann. 1247, num. 36—42.

zwar in höflicher Weise, aber wesentlich im Sinne des älteren Monophysitismus, zu welchem sie sich noch damals bekannten; sie stellten Christum als Gott und als Mensch hin, legten ihm aber nur una natura bei; das erste Schreiben weist ausdrücklich die dualitas divisa ab, ebenso aber auch die mixtio und confusio, was offenbar selbst eine Confusion ist, wie diese auch in einer Stelle des dritten Schreibens vorliegt: „licet unio excludat dualitatem, tamen indicia duarum naturarum et proprietates eorum permanent in ipso (Christo) et discernuntur solo intellectu." Eine Vereinigung mit Rom wurde damals nicht erzielt. Die Päpste ließen sich jedoch dadurch nicht von ihrem Streben zurückschrecken, den Glanz ihres Primates auch über diese kleinen verkümmerten Sekten auszudehnen, und unterm 30. Sept. 1440 ward im Lateran ein unirendes, in der That aber fast wirkungsloses Decretum pro *Syris* unterzeichnet [89]). Das betreffende und gleichwerthige Decretum pro *Chaldaeis*, welches zugleich die Maroniten einschloß, datirt aus dem Lateran vom 3. Aug. 1445 [90]).

Ernster gemeint und fester gehalten war der Anschluß der **Maroniten** an die lateinische Kirche, mit welcher sie schon in der vorhergehenden Periode Verbindungen eingegangen waren. Nachdem dieses wilde, kriegerische Bergvolk des Libanon, wo es bisher an monotheletischen Traditionen festgehalten hatte, durch die Kreuzheere in nähere Bekanntschaft mit den Abendländern gekommen war, schloß es 1182 unter Vermittelung des lateinischen Patriarchen von Antiochia mit Rom eine nähere Union [91]). Das Band litt indessen noch lange an einer großen Lockerheit, zumal mit Ausnahme der Lehre von den zwei Naturen, dem Ausgange des heiligen Geistes von dem Vater und dem Sohne und dem Primat des Papstes den Maroniten alle anderen hergebrachten Eigenthümlichkeiten in Lehre, Cultus, Verfassung, sogar die communio sub utraque und die Priesterehe belassen wurden; erst nachdem am 3. Aug. 1445 im Lateran unter Gegenwart maronitischer Vertreter das Decretum pro Maronitis [92]) vollzogen worden war, in Folge dessen der dortigen Kirche der Patriarch von Rom ausgesetzt wurde, kam in die Union ein festerer Halt, obgleich die oben genannten traditionellen Specialfreiheiten im Cultus u. s. w. bestehen blieben [93]).

Die **Jacobiten** in Aegypten, sowie die ebenfalls monophysitischen **äthiopischen Christen** wurden im 14. Jahrhundert von Papst Johann XXII. vergeblich aufgefordert, sich mit der lateinischen Kirche zu verbinden [94]). Dagegen gelang es im folgenden Jahrhundert auf der Synode zu Florenz unterm 4. Febr. 1441 das Decretum pro Jacobitis (in Aegypten) zu Stande zu bringen [95]).

Allgemeine Literatur zu dem Verhältniß der griechischen Kirche zur lateinischen. *Leo Allatius*, De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione, 3 Bücher. Cöln 1648. **Derselbe**, Graecia orthodoxa, 2 Bde. Rom 1652. 1659. *Maimbourg*, Histoire du schisme des Grecs. Paris 1677, dann öfter. *S. de Altimura* (M. le Quien), Panoplia contra schisma Graecorum. Paris 1718. *J. G. Walch*, Historia controversiae Graecorum Latinorumque de processione Spiritus Sancti. Jena 1751. *J. G. Pitzipios* (ein zum Latinismus bekehrter Grieche), L'église orientale, sa séparation et sa réunion avec celle de Rome. Paris 1855. *Luigi Tosti* (Benedictinermönch von Monte Cassino), Storia dell' origine dello scisma greco. 2 Bde. Florenz 1858. **J. Zhisman**, Die Unionsverhandlungen u. s. w. seit dem Anfange des 15. Jahrhunderts bis zum Concil von Ferrara. Wien 1858. **Pichler** (in München), Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. 1. Bd. München 1864. (Auf den Index gesetzt.) — Die Urkunden und Specialschriften sollen hier aus den Noten nicht wiederholt werden.

§. 116. Die Synoden. Die Patriarchen und Bischöfe. Die übrige Weltgeistlichkeit. Die Mönche. Die Laiengemeinde.

Während die Geschichte dieser Periode zeigt, daß die **Kirchenversammlungen** meist in Constantinopel gehalten, sofern es sich nicht um die Vereinigung mit Rom handelte, für deren Zwecke man meist in Italien tagte, als kaiserliche Werkzeuge gehandhabt wurden, übrigens nicht mehr häufig und ziemlich bedeutungslos waren, geben die vorstehenden Paragraphen hinreichendes Material auch zur Beurtheilung der **Patriarchen**, sowol des constantinopolitanischen als auch seiner orthodoxen und heterodoxen Amtsgenossen, in ihrer Stellung und in ihren hervorragenden Persönlichkeiten an die Hand. Während der Bischof von Rom oder der Papst sich den ersten Rang unter den Würdenträgern der Christenheit zuschrieb und dieser ihm z. B. auch von dem Patriarchen Peter von Antiochia in der Mitte des 11. Jahrhunderts zugestanden wurde [96]), wollte sich der Patriarch von Constantinopel dem römischen nicht unterordnen, und auf seiner Seite standen in diesem Punkte fast alle orthodoxen Griechen, z. B. Nilus Doxopatrius in seiner um 1143 geschriebenen *Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων* [97]).

89) Sammlung der Concilienacten von **Labbeus** und **Cossartus** XIII. p. 1222 seq. 90) Ebenda p. 1225 seq. 91) Das Nähere bei **Wilhelm von Tyrus** Lib. XXII. c. 8 (bei *Bongars*, Gesta Dei per Francos p. 1022), wo es unter Anderem heißt: „Die Maroniten hätten nach fünfhundertjähriger Ketzerei vor dem lateinischen Patriarchen von Antiochia namentlich ihren Hauptirrthum von dem **einen** Willen in Christo abgeschworen und den orthodoxen Glauben angenommen." 92) Concilienacten-Sammlung von **Labbeus** und **Cossartus** XIII. p. 1225 seq. 93) **Kunstmann**, Die Maroniten und ihr Verhältniß zur lateinischen Kirche, in der Tübinger Quartalschrift, 1845. Heft 1. 94) *Raynald*, Annales ad ann. 1329, num. 98; ad ann. 1330, num. 57.

95) **Labbeus** und **Cossartus** XIII. p. 1204 seq. 96) Sein von 1054 datirter Brief ad archiepiscopum Gradensem, bei *Cotelerius*, Ecclesiae graecae monumenta. T. II. p. 114, nennt die fünf orthodoxen Patriarchen in dieser Folge: Rom, Constantinopel, Alexandria, Jerusalem, Antiochia. 97) Bei *Stephanus* (*Etienne*) *le Moyne*, Varia sacra. 2. Ausg. Leyden 1694. T. I. p. 211 seq.

sowie die Kaiser, so lange sie mit Rom gespannt oder nicht in Unterhandlungen mit ihm wegen Anschluß und Hilfe waren. Auch die meisten späteren Griechen [98]), wenigstens innerhalb des byzantinischen Reiches, stellen ihren Patriarchen von Constantinopel, wenn nicht dem römischen voran, so doch gleich, wiewol er wegen seines weit geringeren Sprengels und seiner drückenden Abhängigkeit vom Kaiser, der ihn, oft willkürlich genug, ein- und absetzte, thatsächlich weit weniger zu bedeuten hatte. Wenn jedoch der Kaiser mit Rom wegen der Union unterhandelte, verstand es sich von selbst, daß er den römischen Primat anzuerkennen sich bereit erklärte, und sein Patriarch meist gezwungen oder dafür gewonnen war, dasselbe zu thun, freilich um so mehr zur Schädigung seines Ansehens, als der Klerus und das Volk des Kaiserreiches in der Unterwerfung unter Rom einen Schimpf erblickten. Bei den durch den Kaiser veranlaßten Verhandlungen auf den Synoden zu Ferrara und Florenz in den Jahren 1438 und 1439 wurde der Papst in Rom als des Petrus Nachfolger und Christi wahrer Stellvertreter obenan gestellt und dem Patriarchen von Constantinopel die zweite Stelle zugewiesen, worauf in dieser Ordnung die Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem folgten, wahrscheinlich ohne daß man sie um ihre Zustimmung gefragt hatte. Die letzten drei, welche 1439 die Voraussetzung machten, daß zu einer Aenderung in Kirchenangelegenheiten ebenso ihre Zustimmung wie die des Patriarchen von Constantinopel erforderlich sei, waren freilich sehr machtlose Kirchenfürsten und den Willkürlichkeiten der sarazenischen Landesherren preisgegeben, vor denen sie sich vielfach, vielleicht auch durch Geldopfer, erniedrigen mußten. Auch die Patriarchen der Nestorianer, Chaldäer, Jacobiten, Maroniten und der Katholikos der Armenier mit seinen Patriarchen sind mehr tönende Namen als machtvolle Auctoritäten [99]). Geistig begabte, wissenschaftlich und literarisch hervorragende Persönlichkeiten, wie sie die lateinische Kirche gleichzeitig zahlreich aufzuweisen hat, läßt der allgemeine Druck der Zustände auf den Patriarchensitzen fast gar nicht aufkommen. Auch die Metropoliten und Bischöfe der orientalischen Kirchen, mit Einschluß der russischen, treten ebenso amtlich wie wissenschaftlich oder geistig in den Hintergrund; ihre früher mehr selbständige Bedeutung haben sie an die Patriarchen, sowie an die christlichen oder nichtchristlichen Landesherren abgegeben. Dasselbe gilt mutatis mutandis von den niederen Weltklerikern, bei welchen unter der Einwirkung der immer trostloser werdenden äußeren Verhältnisse, namentlich in den dem Islam unterworfenen Ländern, Armuth, Unwissenschaftlichkeit, verweltlichtes und servilés Wesen zunimmt [1]). — Im Allgemeinen participiren an dieser Lage auch die Klöster; aber ihre Insassen, die Mönche (Nonnen gab es nur sehr wenige), zeigen unverkennbar mehr Widerstandskraft gegen die schlimmen, ungeistlichen Einflüsse von Oben und Unten, wie beispielsweise ihr kirchlich gesinnungstüchtiges, männliches Verhalten bei dem Streite des muthigen Patriarchen Arsenius mit dem Kaiser im 13. Jahrhundert beweist [2]); sie sind in ihren oft fast republikanisch unabhängigen Gemeinwesen mehr wie die Weltkleriker äußerlich von der Welt abgeschlossen und innerlich mehr zu einem kirchlichen Bewußtsein geeinigt, daher auch thätiger in der Wissenschaft und Literatur, welche sie fast nur noch allein repräsentiren. Aus ihrer Mitte gehen die meisten höheren kirchlichen Würdenträger hervor, da der niedere, gedrückte, unwissenschaftliche, verarmte Weltklerus nicht mehr im Stande ist, diese aus sich zu erzeugen, ein Zustand, welcher indessen schon die vorhergehende Periode charakterisirt. — Von irgendwie organisirten und so am Kirchenwesen betheiligten Laiengemeinden ist nicht die Rede; wollen die Laien sich geltend machen, so thun sie dies in gewaltsamen Bewegungen und machen von diesem natürlichen Rechte, da sie kein verfassungsmäßiges haben, nicht selten tumultuarisch Gebrauch.

§. 117. Der Cultus.

Bei der bedrängten Lage der orthodoxen sowie heterodoxen griechischen Kirchen kamen die meisten gottesdienstlichen Gebäude in Verfall und konnte für die Ausschmückung derselben wenig oder Nichts angewendet werden. Nur Rußland schritt in dieser Richtung vorwärts, wenngleich ohne edlen Schönheitssinn. Die Feste und übrigen Cultusceremonien hatten sich schon früher festgestellt, und bei dem Gesammtverfall der meisten griechischen Kirchen konnte es hierin mit wenigen Ausnahmen nur zu Rückschritten, zu erstarrten Formen, nicht zu einer lebensvollen Weiterentwicklung kommen, obgleich das Volk meist eine um so größere äußere Theilnahme an den Gottesdiensten zeigte, je weniger es sich nach anderen Richtungen hin bethätigen konnte. Die superstitiöse Veneration nahm zu und die Kreuzzüge wurden die Hauptveranlassung zu dem gesteigerten Absatze von Heiligenknochen und anderen Reliquien aus dem Morgenlande nach dem Abendlande [3]).

§. 118. Die Kirchenlehre.

Nichts galt den Griechen im Umfange des Patriarchates von Constantinopel mit Einschluß des russischen Reiches höher und theurer als die bereits seit Jahrhunderten in allen Punkten festgestellte reine Lehre des rechten Glaubens, der ὀρθοδοξία, wobei sie selbst praktisch unerhebliche und theoretisch zweifelhaft fundirte Dogmen, namentlich das filioque den Lateinern gegen-

98) Von ihnen sind einige speciell genannt bei Gieseler, Lehrb. der K.-G. 2. Bd. 1. Abth. 3. Ausg. S. 347. 99) Auf die kleineren Landeskirchen und Sekten kommen wir in einem späteren Paragraphen zurück.

1) Es fehlt in den Handbüchern der Kirchengeschichte wie in der kirchenhistorischen Literatur überhaupt ein genügendes Eingehen auf den Zustand des Klerus.

2) §. 112. 3) Wie unerquicklich immerhin die Studien auf dem Felde des Cultus in der damaligen Zeit sein mögen, so hat doch die neuere kirchenhistorische Literatur des Abendlandes auch hierin noch zu wenig für die Herstellung eines genügenden Bildes geleistet.

über, mit einem jetzt kaum noch begreiflichen Eigensinn festhielten und für sie eine Unsumme von Apologie und Polemik aufboten. Selbst in ganz äußerlichen Dingen, wie dem Säuern oder Nichtsäuern des Brodes, in der Art des Fastens u. s. f., fand man Momente des seligmachenden Glaubens, wofür der Abschnitt über die Verhandlungen zum Zweck einer Union mit Rom hinreichende Belege beigebracht hat. Das größte Verbrechen für einen Christen war Heterodoxie, wenn auch in sehr kleinlichen Nebendingen, und von Sekten ward die orthodoxe Kirche sehr wenig heimgesucht, während bei den kleineren Landeskirchen oder Sekten, zum Theil wegen mangelhafter Erkenntniß der kanonischen Grundlagen, die skrupulöse Sorge um den reinen Glauben weit geringer war, wofür die Unionsverhandlungen mit Rom [4]) und die weiter unten folgende Darstellung ihres Zustandes Beweise sind.

§. 119. Die Glaubensstreitigkeiten, Sekten und Schismen innerhalb der orthodoxen griechischen Kirche.

Aus der früheren Periode ragen in die gegenwärtige zunächst die Paulicianer herein, welche hier mehr, dort weniger mit den Eucheten, Enthusiasten, Bogomilen und Katharern in Verbindung stehen oder identisch sind. Wie in der vorhergehenden Periode bereits erwähnt ist, war ein Theil der Paulicianer von den asiatischen Ostgrenzen des griechischen Reiches nach der Gegend von Philippopolis in Thracien verpflanzt worden, wo sie sich eine Zeit lang fast ganz unabhängig von dem Patriarchate in Constantinopel, politisch und militairisch zu der kaiserlichen Macht hielten, welcher sie als Grenzwächter tapfere Dienste leisteten. Als sie aber sich weigerten, den Kaiser Alexius Comnenus, welcher von 1081—1118 regierte, gegen die Normannen zu unterstützen, wurden sie nach 1085 von jenem zunächst politisch hart gedemüthigt [5]), und als derselbe 1115 nach Philippopolis gekommen war, versuchte er die Macht seiner theologischen Beredsamkeit, seiner Strafdrohungen und Belohnungsverheißungen, um sie mit der orthodoxen Kirche zu vereinigen, was ihm auch zum großen Theil gelang [6]). Er ließ neben Philippopolis die Stadt Alexiopolis erbauen, in welche man die reuigen Paulicianer aufnahm [7]), und ihren Anführer Basilius, weil er ihn belogen, verbrennen [8]). Des Kaisers Tochter Anna Comnena, welcher man wichtige Nachrichten über diese Vorgänge verdankt, spricht seit 1118 von Bogomilen als von den Bestraften, setzt sie also wol unzweifelhaft als Paulicianer, und fügt hinzu, sie könne aus Scham deren Lehren nicht niederschreiben, müsse daher auf die *Πανοπλία* des Euthymius Zigabenus verweisen, welche derselbe auf Befehl ihres Vaters niedergeschrieben habe. Nach diesem Schriftsteller [9]) stimmen die Bogomilen, deren bulgarischer Name von *Boy* = Gott und μιλου = *ἐλέησον* herkomme, mit ihren Lehren und mit ihrer religiösen wie sittlichen Lebenspraxis in auffallender Weise mit den Katharern des Abendlandes überein [10]), wofür auch positive Thatsachen sprechen; charakteristisch an ihnen ist ein starkes Fasten, die Enthaltung von gewissen Speisen, namentlich vom Fleische, und die Verwerfung der Ehe. Auch nach der Katastrophe von 1118 lebten im griechischen Reiche noch viele Bogomilen, welche vielleicht von da an den Namen der Paulicianer abgelegt hatten; 1143 wurden durch eine Synode zu Constantinopel die beiden kappadocischen Bischöfe Clemens und Leontius als Bogomilen ihrer Aemter entsetzt, und noch in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts bekämpfte der Patriarch Germanos von Constantinopel diese Sekte als eine vorhandene [11]). Die bereits aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts als thracische Sektirer erwähnten Eucheten oder Enthusiasten standen wahrscheinlich auch in Verbindung mit den Paulicianern oder waren eine Fraction derselben. Nach der Darstellung von Michael Psellos [12]) milderten sie den Paulicianischen Dualismus durch die Annahme eines höchsten Princips, trieben aber in ihren Zusammenkünften Unzucht, verbrannten Kinder und verübten andere ähnliche, vielleicht in der Wirklichkeit nicht so schlimme Dinge. — In Bosnien waren die Manichäer bis in das 15. Jahrhundert die herrschende christliche Partei, wurden aber bald unterdrückt, als sich der König des Landes, Thomas, 1442 der lateinischen Kirche angeschlossen hatte [12a]).

In die Kirchenverfassung gar nicht, in die Dogmatik nur an einem Nebenpunkte und in ihren Consequenzen eingreifend war die mit den Hesychasten über das Schauen Gottes geführte und bald vorübergehende Controverse. Zu der von Pseudodionysius Areopagita in geistig-mystischer Weise angestrebten Intuition des Lichtes und somit des Wesens Gottes glaubten im 14. Jahrhundert mehre Mönche des Berges Athos, welche auf diesem Wege sich den Schein der Heiligkeit geben wollten und in deren Geruch kamen, in körperliche

4) §. 115. 5) Anna Comnena (des Kaisers gelehrte Tochter) in ihrer *'Αλεξιάς*, pariser Ausgabe, Lib. V. p. 131; Lib. VI. p. 154. 155. 6) Ebenda Lib. XIV. p. 450. 451. 7) Ebenda Lib. XIV. p. 456. 8) Ebenda Lib. XV. p. 486 seq., wo die Hinrichtung ausführlich beschrieben wird. 9) Er hat über und gegen die Bogomilen, wie Gieseler, Lehrbuch der K.-G. 2. Bd. 2. Abth. 3. Ausg. S. 661, anführt, Mehres geschrieben, hauptsächlich aber die *Πανοπλία* in ihrem Titulus XXIII, dessen Urtext theilweise abgedruckt ist bei *J. C. Wolf*, Historia Bogomilorum, qua potissimum ex panoplia dogmatica Euthymii Zigabeni ejusque codice graeco non edito eorum facta, doctrinae et mores exponuntur, dissertt. III. Wittenberg 1712. Die Glaubwürdigkeit des Euthymius ist, wol ohne Grund, angefochten worden von *J. L. Oeder*, Prodromus historiae Bogomilorum criticae. Göttingen 1743. Dazu Engelhardt, Die Bogomilen, in seinen kirchengeschichtlichen Abhandlungen. Erlangen 1832. S. 153 fg.

10) Vergl. die von Gieseler S. 662 fg. aus Euthymius nach Wolf abgedruckten Stellen, dazu Gieseler's Euthymii Zygadeni narratio de Bogumilis. Göttingen 1841. 11) In seiner Oratio contra Bogomilos, griechisch und lateinisch herausgegeben von J. Gretser, Commentationes de cruce. T. II. p. 157 seq. 12) *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος*, herausgegeben von G. Gaulmin, Paris 1615, dann von D. Hasenmüller, Kiel 1688. 12a) Epistola Benedicti Ovetarii Vicentini ad Petrum Donatum episcopum Patavinum, datirt aus Rom vom 1. Oct. 1442, bei *Martene*, Ampliss. Collect. I. p. 1592.

Weise oder mit leiblichen Augen dadurch zu gelangen, daß sie sich dem reinen Nichtsthun hingaben und einer absoluten asketischen Ruhe pflegten, eine künstlich-rohe, zu einer bestimmten Methode ausgebildete und nach gewissen Anweisungen betriebene Praxis, von welcher sie den Namen der ἡσυχασταί oder ἡσυχάζοντες annahmen, und von welcher sich jetzt nicht mehr sagen läßt, ob vielleicht ein sogenanntes magnetisches Hellsehen [13] im Spiele war. Als gegen diese Mönche der griechische Abt Barlaam aus Calabrien auftrat und sie als Nabelbeschauer (ὀμφαλόψυχοι) verspottete, wurden sie von dem theologisirenden und zu den Lateinern hinneigenden byzantinischen Kaiser Johannes Kantakuzenos in Schutz genommen [14]. Jetzt erhob sich der Mönch Gregorios Palamas, welcher mit seinen Brüdern zu den Hesychasten von Thessalonich gehörte, und vertheidigte die Möglichkeit der Anschauung des göttlichen Lichtes, selbst vermittels der leiblichen Augen, indem er sich auf das von den Aposteln wahrgenommene berief, von welchem Christus auf dem Berge Tabor (der Verklärung) umleuchtet worden sei, und indem sich nun auch gegen ihn Barlaam mit der These wandte, daß es außer Gott nichts Unerschaffenes gebe, weshalb man sagen müsse, die Hesychasten verehrten zwei Götter, drehte sich der Streit hauptsächlich um die spitzfindige Frage, ob das göttliche Licht, namentlich dasjenige bei der Verklärung Christi, als ein erschaffenes oder unerschaffenes zu betrachten wäre. Es wurde 1341 deshalb nach Constantinopel eine Synode berufen, und als sich diese für die Ansicht der Hesychasten erklärte, wurde dies die Veranlassung, daß Barlaam nach Italien zurückging, wo er zur lateinischen Kirche übertrat [15]. Innerhalb der griechischen Kirche setzte sein Schüler Gregorios Akyndinos den Kampf fort, in welchen sich nun auch das Volk und wiederholt der Hof einmischte; es wurden in Constantinopel deshalb noch mehre Synoden, z. B. 1347, gehalten, welche sich sämmtlich gegen Barlaam und dessen theologische Freunde erklärten; 1350 setzte eine solche, ebenfalls zu Constantinopel versammelte, schließlich fest: Es gebe eine von Gottes Wesenheit unterschiedene, von ihr aber unzertrennliche, unerschaffene, jedoch ihr untergeordnete Wirksamkeit, wie das Licht auf Tabor, welche von den Kirchenvätern als Gottheit bezeichnet werde. Gegen Barlaam und für die Mönche des Athos erklärte sich — zum Beweise der scholastisch-lächerlichen Kleinigkeitskrämerei in dem damaligen theologischen Bewußtsein — auch der bedeutendste mystische Schriftsteller jener Zeit in der griechischen Kirche, Nicolaus Kabasilas, welcher nach 1350 Erzbischof von Thessalonich ward [16].

Zur späteren Literatur über den Hesychastischen Streit gehören *D. Petavius*, De theologicis dogmatibus. T. I. Lib. I. c. 12 u. 13. *Engelhardt*, De Hesychastis. Erlangen 1829. *C. Tischendorf*, Anecdota. Leipzig 1855.

In der russischen Kirche herrschte wie in der früheren, so in dieser Periode zum Zeichen der geistigen und literarischen Unlebendigkeit tiefe Ruhe; man stritt sich fast nur über unbedeutende Kirchengebräuche [17]. Von einiger Bedeutung ist die früher schon einmal unterdrückte und bald nach 1406 in anderer Weise wieder ausbrechende Bewegung der Strigolniki, welche eine große Bevorzugung des alten Testamentes an den Tag legten und deshalb von den Orthodoxen als Jidowstwujuschtschi, d. h. Judaisirende, bezeichnet wurden. Staat und Kirche verhängten über sie eine harte Verfolgung, wodurch sie bis 1503 vollständig ausgerottet wurden [18]. — Es war keine dogmatische Glaubensspaltung, sondern nur ein kirchenregimentliches Schisma, als für das politisch dem byzantinischen Kaiserthume nicht unterworfene orthodoxe Serbien, wo seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts von den einheimischen Auctoritäten mit Genehmigung des Kaisers und des Patriarchen von Constantinopel ein eigener Metropolit gewählt ward, der dortige Zar oder Fürst Stephan Duschan, ohne in Constantinopel um Erlaubniß anzufragen, im 14. Jahrhundert diesen seinen Metropoliten zum Patriarchen erhob, was diesem und ihm selbst den von Constantinopel geschleuderten Bannstrahl zuzog. Nur mit Mühe bewirkte 1376 der Fürst Lasar, daß durch Vermittlung des Kaisers der Bann zurückgenommen und der serbische Patriarch, welcher seine Residenz in Peti hatte und seine kirchliche Hoheit von Bulgarien und Makedonien bis zum adriatischen Meere ausdehnte [19], von Constantinopel anerkannt wurde.

Wenn die in §§. 111, 113, 114 und 119 dargelegten Erscheinungen unter den gemeinsamen Begriff des Abfalles von der griechischen Reichskirche gebracht werden, so stellen sich zwar, mit Ausnahme Lithauens, welches zur lateinischen Kirche übertrat, wenige dogmatische Abweichungen heraus, aber desto mehr Schismen im Sinne der Lossagung von der kirchenregimentlichen Einheit des orthodoxen byzantinischen Patriarchats, welches seinen Sprengel fast in demselben Maße zusammenschrumpfen sieht, als das byzantinische Kaiserreich zur Ruine wird. Die russische Reichskirche anerkennt zwar noch als höchste Glaubensautorität den byzantinischen Patriarchat, aber dieser darf sich nicht herausnehmen, in einer Weise einzugreifen, wie dies damals der Papst von Rom im ganzen Umfange der verschiedenen occidentalischen Länder that.

§. 120. Die Armenier.

Die schon längst von der griechischen Reichskirche und deren Patriarchen abgelösten christlichen Armenier, welche monophysitische Elemente in sich aufgenommen hatten, aber weder im Dogma sehr ängstlich noch im

13) Es sei hier an das Od des Freiherrn von Reichenbach bei Wien erinnert, welcher im 19. Jahrhundert die Behauptung verfocht, daß er den Odgeist in blauem u. s. w. Lichte gesehen habe. 14) *Nicephorus Gregoras*, Byzantina historia. Lib. II. c. 8, Bonner Ausgabe, I, 545. 15) Ebenda Lib. XI. c. 10. 16) Vergl. über ihn den Paragraphen über die theologische Wissenschaft.

17) Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte. Bd. 1. S. 252 fg. Halle 1827. 18) Schtschedrin, Provinzielle Skizzen. Moskau 1857. 19) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. 1. Bd. Hamburg und Gotha 1842. S. 190. 191.

Cultus sehr peinlich waren, kamen mit ihren Königen durch die vordringenden Muhammedaner in steigende Bedrängniß, aus welcher sie sich bereits im 11. Jahrhundert durch einen Anschluß an Rom zu retten suchten. Der von 1065—1071 fungirende Katholikos Grigor Wkajaser (= Martyrophilos) stattete deshalb dem Papste einen Besuch ab, konnte aber eine wirkliche Union nicht herbeiführen. Auch trugen zum Verfall des armenischen Kirchenwesens innere Spaltungen bei, namentlich als 1114 der kleine Erzbischof David von Aghtmar im Wansee sich den Titel eines Katholikos beilegte, woraus zwischen ihm, beziehentlich seinen Nachfolgern und dem Patriarchen oder Katholikos von Sis in Cilicien langwierige, mit gegenseitigen Bannflüchen gewürzte Feindseligkeiten entstanden, welche erst 1294 einer gegenseitigen Duldung Platz machten, ohne daß dadurch je wieder eine engere Vereinigung entstanden wäre [20]). Die Angriffe des Islam führten während des 12. Jahrhunderts zu neuen Versuchen einer Einigung mit dem Abendlande [21]), um von diesem Hilfe zu erlangen; die Beziehungen mit Rom wurden hauptsächlich auf Betrieb des Königs 1145 wieder aufgenommen und führten zu einer theilweisen Union, besonders unter Papst Innocentius III., lockerten sich aber auch bald wieder, da die Mehrheit des Volkes starke kirchliche Antipathien zeigte, und die meisten Kleriker mit ihr an den dogmatischen Unterscheidungslehren, namentlich an dem Ausgange des heiligen Geistes nur vom Vater, festhielten. Als nach dieser Seite hin ein durchschlagender Erfolg nicht erzielt worden war, glaubte die orthodoxe griechische Reichskirche die Zeit gekommen, die armenische wieder zu gewinnen. Auf Anordnung des Kaisers Manuel ging 1170 der Philosoph Theorianos nach Armenien, und hielt mit dem damaligen Patriarchen Nerses Clajensis zu diesem Behufe zwei Disputationen. Es kam aber zu keiner Verbindung, weniger aus dogmatischen Gründen, obwol auch diese nicht unerhebliche Schwierigkeiten boten, mehr deshalb, weil der armenische Patriarch sich dem griechischen nicht unterordnen wollte [22]). Ein theilweiser Anschluß an Rom kam in Folge der 1251 von dem Katholikos Constantin I. von Sis zu Bardzberd gehaltenen Synode zu Stande, indem eine Minderheit von Armeniern aus dem Sprengel von Sis, freilich nur aus politischen Gründen in der Noth der Bedrängniß durch die Muhammedaner, das filioque und einige andere Bedingungen annahm. Die Verbindung mit dem Abendlande trug jetzt Einiges dazu bei, dem Verfall der armenischen Kirche in Glaube, Cultus und Wissenschaft [23]) entgegenzuwirken; allein sie hatte in den Herzen der meisten Armenier, welche sich bei aller ihrer Unvollkommenheit für die vollkommensten Christen hielten, keine Wurzel. Nachdem seit 1317 die dem Islam gegenüber verschlimmerte politische Lage König von Neuem bei Rom hatte Hilfe suchen laf und der größte Theil von Armenia inferior auf kirchliche Union eingegangen war, zeigte sich wieder die Haltlosigkeit dieses Experimentes; denn als der Pa um die auf Abwege gerathene Kirchenlehre zu rectifici die willkürlichen Formeln bei der Taufe, welche einigen dortigen Priestern mit Milch vollzogen wu und andere wirkliche Misstände abzustellen, einige abe ländische Mönche, namentlich zum Zweck der Pred nach Armenien geschickt hatte, wurden diese 1341 a dem Lande vertrieben; der armenische Theolog War (gest. 1371) schrieb ein Buch gegen den Papst und d ser erhielt bald nach 1341 von dem Katholikos ein Brief, worin namentlich das filioque und der Ueberga des peccatum originis von den Aeltern auf die Kin verworfen waren. Im Jahre 1367 wurde derjen Theil Armeniens, welcher sich bis dahin noch selbständ erhalten hatte, von den Mameluken erobert, welche de Christenthume, wenigstens in seiner öffentlichen Religions übung, auf die gewaltsamste Weise ein Ende machten [24]) Auf der Synode von Florenz ward 1440 ein neuer pa pierner Vertrag zwischen der armenischen und lateinischen Kirche abgeschlossen [25]).

§. 121. Die Nestorianer, Jacobiten, Chaldäer, Mar niten, Kopten, Habessinier.

Den Nestorianern, welche seit dem 7. Jahr dert als Gegner der orthodoxen Reichsgriechen sich ei gewissen Begünstigung von Seiten der Khalifen erfreu, mit Hilfe derselben sogar andere Christen unter ihre geistliche Botmäßigkeit gestellt und bis tief nach Asien hinein, selbst in China, manchen Fortschritt gemacht hatten, war es im Anfange des 11. Jahrhunderts geglückt, zu ihrem Christenthume einen tartarischen Fürsten zu bekehren, an welchen sich im Abendlande allerlei Fabeln bis zu der Vorstellung knüpften, daß seine weltlich-geistliche Herrschaft noch glänzender als die des Papstes wäre. Man nannte diese mythische Figur, unter welcher man sie bald ein einzelnes Individuum, bald das Collectivum desselben und seiner Nachfolger dachte, Presbyter Johannes, ein Name, welchen vielleicht als Ung-khan jener erste Tartarenfürst führte. Während die Portugiesen diesen Priesterkönig eine Zeit lang in Afrika suchten, über dessen geographisches Verhältniß zu Asien man damals in Europa noch die irrigsten Meinungen hatte, versuchte Papst Alexander III., welcher ihn in Asien vermuthete, eine Union mit ihm durch eine Gesandtschaft im 12. Jahrhundert [26]), durch welche Nichts ausgerichtet wurde. Hat ein solches Nestorianisches Christenreich unter den Tartaren oder Mongolen bestanden, so ist es sicherlich

20) Ebenda S. 239. 21) Das Nähere über diese Bestrebungen enthält §. 115. 22) Die zweite dieser Besprechungen ist unter dem Titel: Theoriani disputatio secunda cum Nersete, patriarcha Armeniorum, von A. Majus in seinen Collectiones, T. VI. P. I. p. 314—409, herausgegeben worden. Es sind hier die einzelnen Differenzpunkte, welche die Armenier aufgeben sollten, aufgeführt. 23) Vergl. §. 115.

24) Vergl. den Brief des Papstes Clemens VII. an den Erzbischof von Taracona, bei *Raynald*, Annales ad ann. 1382, num. 49. 25) Die Acten darüber in der Conciliensammlung von Labbeus und Cossartus T. XIII. p. 1197 seq. 26) *Baronius*, Annales ad ann. 1177, num. 33 seq., wo sich auch des Papstes Schreiben an den Illustris et magnificus Indorum rex, sacerdotum sanctissimus, findet.

um 1202 bei den Eroberungszügen des Dschinggis-Khan zu Grunde gegangen [27]). Von den wiederholten Unionsversuchen des Abendlandes mit diesen monophysitischen Nostorianern im 13. Jahrhundert, namentlich von Seiten des Papstes Innocentius IV. und des Königs Ludwig des Heiligen von Frankreich, welche sich zugleich auch an die Jacobiten wandten und von deren drei Bischöfen ebenso ablehnende Antworten wie von den Nestorianern erhielten, ist bereits früher (§. 115) ausführlicher die Rede gewesen und die betreffende Literatur nachgewiesen worden, welche übrigens nicht blos auf die Einigungsbestrebungen, sondern auch auf den ganzen Zustand der Nestorianer einiges aufklärende Licht wirft. Während die Lateiner in Ostasien mit geringem Erfolg Gemeinden ihres Bekenntnisses zu stiften versuchten, behaupteten sich die Nestorianer auch innerhalb des chinesischen Reiches, wo die römische pekinger 1369 zu Grunde ging, unter allen Christen im Uebergewicht und hatten auch noch in der Mongolei ihre, freilich höchst wahrscheinlich, sehr verkümmerten Ansiedelungen [28]). Ueber sie beklagte sich der Franziskaner Johannes von Monte Corvino, welchen Papst Clemens V. 1307 als Vorsteher seiner kleinen Gemeinde in Peking zum Erzbischof ernannte, in einem Briefe an seinen Kirchenfürsten vom Jahre 1305 [29]) mit folgenden Worten: „Nestoriani ..... tantum invaluerunt in partibus istis, quod non permittant, quempiam Christianum alterius ritus habere quantumlibet et parvum oratorium, nec aliam quam Nestorianam publicare doctrinam."

Der syrischen Jacobiten, welche Papst Innocentius IV. im 13. Jahrhundert zur Verbindung mit seiner Kirche vergeblich aufforderte, und ihres schwankenden Monophysitismus ist in §. 115 bereits gedacht. Ihr wissenschaftlicher oder theologischer Zustand scheint während des 12. und 13. Jahrhunderts nach Verhältniß ihrer isolirten Lage ein ziemlich erfreulicher gewesen zu sein, wenn man von ihren beiden gelehrten Theologen, Dionysius Bar-Salibi im 12. und Abulfaragius im 13. Jahrhundert, deren wissenschaftlich-literarische Leistungen einem späteren Paragraphen vorbehalten bleiben, auf die übrigen Mitglieder dieser Kirche, wenigstens auf deren Geistlichkeit, einen Schluß machen darf. Ihr Gemeinwesen, dessen eines Hauptcentrum etwa durch Nisibis, das andere durch Antiochia repräsentirt wird, kann damals nicht ohne eine genügende Organisation vermittels mehrer Episkopate gewesen sein; aber seit dem 14. Jahrhundert geriethen auch sie mit den anderen christlichen Religionsparteien jener Länder durch den Druck der Muhammedanischen Mameluken in einen Verfall, aus welchem sie sich durch einen nichtssagenden Anschluß an Rom, wie derselbe in dem unterm 30. September 1440 in Folge der Unionssynode zu Florenz im Lateran aufgestellten päpstlichen Decretum pro Syris enthalten ist [30]), vergeblich wieder zu erheben suchten [31]).

Die Maroniten, wie ebenfalls bereits (in §. 115) erwähnt, gingen 1182 durch Vermittelung des lateinischen Erzbischofs von Antiochia eine Verbindung mit Rom ein, deren Natur seit dem lateranensischen Decretum pro Chaldaeis et Maronitis vom 3. August 1445, kraft dessen ihnen Rom von jetzt ab ihren Patriarchen setzte, nicht mehr so lose und locker wie früher war. Doch räumten sie dem Papste gegen die von ihm erwartete und (auch in Geld) geleistete Hilfe nicht viel mehr als den kirchenregimentlichen Primat, das filioque und die Beseitigung ihres dogmatisch wie praktisch ganz unerheblichen Monotheletismus ein und behielten im Uebrigen ihre nationalen Lehren, Culte und Verfassungsorganismen, selbst die communio sub utraque und die Priesterehe, bei [32]), während sie auch in Bildung und Wissenschaft auf ihrer niedrigen Stufe stehen blieben. — Mit den Maroniten begaben sich 1445, wie eben angedeutet, auch die chaldäischen Christen, welche an Zahl sehr gering waren, in ein Unionsverhältniß zur lateinischen Kirche [33]).

Die Kopten oder monophysitischen Christen von Aegypten, früher die Mehrzahl der Landeseinwohner, seit der Eroberung der Araber jedoch in ununterbrochenem Rückgange der Zahl, des Wohlbefindens, des kirchlichen Gedeihens und der Bildung, wurden namentlich im 14. Jahrhundert durch die Mameluken so hart bedrückt, daß viele zum Islam übertraten, und nur kümmerliche Reste des Christenthums sich erhielten [34]). Nachdem diese Papst Johann XXII. während desselben Jahrhunderts vergeblich aufgefordert hatte, mit der lateinischen Kirche eine Union zu schließen [35]), kam dieselbe durch das am 4. Februar 1441 in Florenz unterzeichnete päpstliche Decretum pro Jacobitis [36]) zu Stande, ohne jedoch in der inneren oder äußeren Lage dieser unglücklichen Christen eine wesentliche Aenderung zu bewirken. — Die gleich den Kopten oder Jacobiten in Aegypten monophysitischen Christen von Habessinien oder Aethiopien errangen zwar

27) Die orientalischen Nachrichten über den Johannes Presbyter siehe bei *Assemani*, Bibl. orientalis. T. III. P. II. p. 484 seq. Vergl. *L. v. Mosheim*, Historia Tartarorum ecclesiastica. Helmstädt 1741; derselbe, Institutt. hist. eccl. p. 448 seq.; Schlosser, Weltgeschichte. Bd. 3. Thl. 2. Abth. 1. S. 268. Er nennt als Hauptstadt dieses christlichen Reiches Karácorum, südlich vom Baikalsee. *Schmidt*, Hist. des Mongols depuis Tschinguizkhan jusqu'à Timur-lenk. Paris 1824. A. Wuttke, Geschichte des Heidenthums. Berlin 1852. Bd. 1. R. Oppert, Ueber den Presbyter Johannes. Berlin 1864. 28) Abulfaragius bei *Assemani*, Bibliotheca orient. T. III. P. II. p. 102. *Haithon*, Hist. orient. c. 25. 26. 29) Bei Walding zu diesem Jahre, Nr. 10 fg.

30) Sammlung der Concilienacten von Labbeus und Cossartus, T. XIII. p. 1222 seq. 31) Vergl. über die syrischen Jacobiten überhaupt *P. Boschius*, Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Antiochenis, tam Graecis quam Latinis, imo et Jacobitis, usque ad sedem a Saracenis eversam. Antwerpen 1725. 32) Zur Literatur über die Maroniten vergl. §. 115. 33) Labbeus und Cossartus XIII. p. 1225 seq. 34) Makrizi (gest. in Kairo 1441), Geschichte der Kopten, übersetzt von F. Wüstenfeld, in den Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 3. 1847, histor.-philolog. Classe, S. 71 fg. Vergl. auch *Renaudot*, Historia Patriarcharum Jacobitarum. Paris 1713. 35) *Raynald*, Annales ad ann. 1330, num. 57. 36) Labbeus und Cossartus, T. XIII. p. 1204 seq.

während des 13. Jahrhunderts das Uebergewicht gegen die früher dominirenden Juden, kamen aber ebenso wie ihre nördlichen Nachbarn, von denen ihnen das geistliche Oberhaupt gesetzt wurde, in einen immer tieferen Verfall. Als im 13. Jahrhundert Papst Johann XXII. sie aufforderte, sich mit ihm zu verbinden, lehnten sie diesen Schritt ab [37].

§. 122. Die Theologen und die theologische Wissenschaft.

Der traurige politische und sociale Zustand des griechischen Reiches spiegelt sich wider in der Wissenschaft und ihrer Literatur. Die frische Productivität hat längst aufgehört; man wiederholt fast nur schon Dagewesenes und schreibt Retractationen, im besten Falle recapitulirende Sammelwerke. Die Theologie ist in einem dürren Dogmatismus erstarrt und von dem Einflusse des byzantinischen Cäsareopapismus abhängig; Geist und Styl sind stereotyp geworden, und wenn man in dieser Hinsicht zwei Werke gelesen hat, so kennt man sie fast alle; nur der literarische Kampf mit den Lateinern über die Unterschiede in Lehren und Gebräuchen, besonders über die ausgepreßte Citrone des filioque, sowie über den beiderseitigen Kirchenprimat der Patriarchate bringt etwas Leben in das todte Einerlei; aber auch in dieser polemischen Literatur gleicht ein Werk fast vollständig dem anderen. Die Anthropologie resp. praktische Theologie — eine traditionelle Einseitigkeit der Griechen — wird wenig, die specielle Theologie vorwiegend angebaut, neben ihr die Kirchengeschichte. Was einige Wichtigkeit hat, verdankt man meist Mönchsfedern des byzantinischen Reiches, namentlich der Hauptstadt und ihrer nächsten Umgebung; die russische Kirche und die kleinen separirten Landeskirchen oder Sekten sind unter dem Drucke einestheils der nationalen Ignoranz, anderentheils der politischen Fremdherrschaft wissenschaftlich und literarisch fast absolut steril.

Als einer der bedeutenderen Theologen des griechischen Reiches im Anfange dieser Periode gilt der jüngere Michael Psellus (Psellos), welcher um 1100 starb und mit seinen zahlreichen Schriften fast die ganze Theologie umfaßte. Doch sind viele derselben, wie die Commentare zu einigen alttestamentlichen Büchern, die Abhandlungen über die Trinität, das Werk über die ökumenischen Synoden, ziemlich werthlos [38]. Als Exeget ist nennenswerth der 1107 gestorbene bulgarische Erzbischof Theophylaktos, welcher (in griechischer Sprache) Commentare zu den 12 kleinen Propheten, zu den 4 Evangelien, zur Apostelgeschichte und zu den Paulinischen Schriften, außerdem Briefe und (ebenfalls griechisch) ein Buch: De iis, in quibus Latini accusantur verfa[ßt] hat. Seine exegetische Hauptthätigkeit besteht nicht sow[ohl] in neuen Auslegungen als vielmehr in der Zusamme[n]stellung von Ansichten älterer Interpreten, welche w[ir] ohne ihn zum Theil nicht kennen würden [39]. Um Ex[e]gese, besonders um Aufbewahrung von Auslegung[en] früherer Exegeten, namentlich des Oekumenios und The[o]phylaktos, und um Dogmengeschichte hat sich Euthymi[us] Zigabenos (oder Zigadenos), ein Mönch von (be[i]) Constantinopel, wo er nach 1118 starb, verdient gemac[ht]. Man hat von ihm Commentare zu den Psalmen [40], zu den vier Evangelien [41], zu den Briefen des Paulus [42]. Sein Hauptwerk ist die, wie Anna Comnena berichtet [43], auf Befehl oder Veranlassung des Kaisers Alexius Com[]nenus geschriebene *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξ[ου] πίστεως*, welche eine Zusammenstellung des orthodox[en] Glaubens aus den Kirchenvätern u. s. w. zum Zwe[ck] der Anathematisirung aller Ketzer gibt [44]. Die Tochte[r] des Kaisers Alexius Comnenus, Anna Comnen[a], schrieb außer den Supplementen zur *Πανοπλία* (in grie[]chischen Versen) eine noch vorhandene Lebensgeschichte ihres Vaters vom Jahre 1069—1118 in 15 Büchern, die *Ἀλεξιάς*, welche mehr panegyrisch als historisch kri[]tisch ist [45]. Gute Erläuterungen zum Kirchenrecht gab nach 1118 der Geschichtschreiber Johannes Zonaras [46]. Eine *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ* schrieb in einem gewissen ori[gi]nellen Geiste, wie er den Griechen in dieser Periode [so] nicht eigen ist, der Bischof Nikolaos von Methon[e], welcher nach 1166 starb [47]. Ebenfalls von dem stren[gen]

37) *Raynald* ad ann. 1329, num. 98. 38) Seine Schriften sind großentheils noch ungedruckt. *Leo Allatius*, De Psellis et eorum scriptis diatriba, abgedruckt bei *Fabricius*, Bibliotheca graeca. Vol. V. p. 1. seq. *Oudinus*, Comment. de Scriptoribus eccles. T. II. p. 646 seq. Hamberger, Zuverlässige Nachrichten. Thl. 4. S. 11 fg.

39) Seine Opera edirten Finetti, J. F. B. M. de Rubeis und Andere 1755 zu Venedig in 4 Folianten. Vergl. über ihn außerdem Ernesti in der Theol. Bibliothek. Bd. 5. S. 771 fg. 40) Abgedruckt in den Opera des Theophylaktos. 41) Herausgegeben von C. F. Matthäi in 3 Bänden, Leipzig 1792. 42) Handschriftlich in der vaticanischen Bibliothek vorhanden. 43) *Ἀλεξιάς*, Lib. XV. p. 490. 44) Sie ist im griechischen Texte gedruckt 1711 zu Tergovist in der Walachei, aber unter Weglassung mehrer Titel, z. B. des 24., welcher gegen den Muhamedanismus resp. Koran gerichtet ist. Dieser Titel findet sich besonders abgedruckt in Sylburg's Saracenica, herausgegeben von Beurer. Heidelberg 1595. Lateinisch ließ die *Πανοπλία* P. F. Zino 1555 zu Venedig drucken, aber mit Fortlassung des Titulus XIII, welcher sich gegen das filioque richtet. Eine lateinische Uebersetzung, ebenfalls mit Weglassung des Titels 13 (und 12), findet sich auch in der lyoneser Maxima Bibl. Patrum. T. XIX. p. 1 seq. Vergl. die von Anna Comnena (griechisch) dazu geschriebenen Supplementa, herausgegeben von T. L. F. Tafel. Tübingen 1832. Vergl. die in §. 119 angeführte Literatur. 45) Die beste Ausgabe ist die von Poussin. Paris 1651. Vergl. Hegewisch, Ueber die Alexias der Anna Comnena, in den historisch-literarischen Aufsätzen, Kiel 1801, und *Wilken*, Rerum ab Alexio I., Joanne, Manuele et Alexio II. Comnenis gestarum libri IV. Heidelberg 1811. 46) Seine Commentare zu den Kanones der Apostel, zu einigen kanonischen Briefen griechischer Kirchenväter, zu den Kanones der Concilien sind zusammengedruckt in des Guilelmus Beveregius (Beveridge), Synodicon sive Pandectae Canonum S. S. Apostolorum et Conciliorum. Oxford 1672. 47) Das Buch ist edirt von Voemel, Frankfurt a. M. 1825. Vergl. K. Ullmann, Nicolaus von Methone oder die dogmat. Entwicklung der griech. Kirche im 12. Jahrh., Studien und Kritiken 1833. Heft 3.

typen Geiste jener Jahrhunderte weicht vortheilhaft ab der reformatorisch gesinnte Eustathios, zuerst Mönch und Rhetor, von 1175—1194 Metropolit von Thessalonich. Obgleich ein eifriger Mönch, der die Säulenheiligkeit pries, verdammte er doch die Scheinheiligkeit vieler Mönche und machte sich als Bischof durch seine im strengen sittlichen Geiste geübte Amtsverwaltung um die Kirche verdient [48]). Noch verdienstlicher als Zonaras durch seine Commentare zum Kirchenrecht ist der nach 1203 gestorbene, in Constantinopel lebende Patriarch von Antiochia, Theodoros Balsamon. Seine Schriften sind Erläuterungen zu den Kanones der Apostel und Concilien, sowie zu den kanonischen Episteln [49]), ein Commentar zu des Patriarchen Photius *Νομοκανών* [50]), eine Sammlung kirchlicher Constitutionen [51]), Responsa zu verschiedenen kirchenrechtlichen Fragen [52]). Einer der besseren Historiker ist Nicetas Acominatos oder Choniates, welcher nach 1206 starb und auch einen, meist aus der *Πανοπλία* des Euthymius Zigabenus abgeschriebenen *Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας* in 27 Büchern verfaßte [53]). Andere Historiker werden, weil sie nicht sowol Kirchengeschichte, als vielmehr Reichsgeschichte verfaßt haben, in der „Literatur" zu diesem Paragraphen Platz finden. — Im 13. Jahrhundert schrieb Gregorios Pachymeres, welchen wir in der „Literatur" als Reichshistoriker wiederfinden, gegen die Lateiner und für die kirchlichen Vorzüge der Griechen seinen *Προτέκδικος*, in der zweiten Hälfte desselben, gleich nach 1274, der Patriarch Bekkos seine zahlreichen Bücher, besonders über die Union [54]). Vor seiner Bekehrung zur lateinischen Kirche, also vor 1341, verfaßte der Abt Barlaam mehre Schriften gegen die Lateiner [55]), besonders den *Λόγος περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀρχῆς* [56]); auch hat er gegen die Hesychasten geschrieben. Von dem Mönche Maximus Planudes besitzen wir eine um 1340 verfaßte Abhandlung über den Ausgang des heiligen Geistes gegen die Lateiner [57]). Der Mönch Georgios Palamas verfaßte Abhandlungen für die Hesychasten, um 1350 zwei Bücher *Ἀποδεικτικοὶ* für den Ausgang des heiligen Geistes allein vom Vater und gegen die Union mit Rom [58]), ferner ein Werk gegen das Glaubensbekenntniß der Lateiner [59]). Der hervorragendste Mystiker in der damaligen griechischen Theologie ist Nikolaos Kabasilas, welcher nach 1350 Erzbischof von Thessalonich, neben Constantinopel einem der wichtigsten wissenschaftlichen und literarischen Sitze in dieser Periode, wurde. In diese Richtung gehört hauptsächlich seine Schrift: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* [60]), welche gegen Barlaam für die hesychastischen Mönche des Athos auftritt. Nicht zu verwechseln mit ihm ist Nilus Kabasilas, welcher etwa um 1340 gegen die Lateiner und für die griechischen Unterscheidungslehren das (griechische) Buch: De causis divisionum in ecclesia, ferner de primatu papae [61]), sowie im Besonderen über den Ausgang des heiligen Geistes (ebenfalls gegen die Lateiner) schrieb [62]). Die Schriften des Nilus Damyla [63]), eines Mönches, welcher um 1400 lebte und wirkte, haben ebenfalls den Ausgang des heiligen Geistes im Sinne der Griechen, den Papst Damasus und den altrömischen Glauben, die zwei Photianischen Synoden u. s. w. zum Inhalt. Der 1430 verstorbene Erzbischof Simeon von Thessalonich trat gegen die Lateiner und eine Union mit denselben in seinem *Κατὰ αἱρέσεων καὶ περὶ μόνης ὀρθῆς τῶν Χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως τῶντε ἱερῶν τελετῶν καὶ μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας διάλογος* auf [64]). Der Platonisirende Theolog oder theologisirende Platoniker Georgios Gemisthos Pletho, dessen Tod in das Jahr 1451 fällt, ist zwar am bedeutendsten als Philosoph, Grammatiker und Historiker, sowie als Vertreter der althellenischen Literatur; allein er hat auch, namentlich durch sein Werk über den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, worin er im Geiste einer orthodox-platonischen Philosophie die Aristoteliker, namentlich Gennadius, angreift und diesen weltlichen Sinn verwirft, worauf die Gegner mit der Anklage auf ein neues Heidenthum antworten, in die Theologie hinübergegriffen [65]). Bedeutungsvoll ist Pletho's Erscheinung auch in sofern, als er einer der ersten Griechen ist, welche sich in der Flucht vor den andringenden Türken und dem Zusammenbruche der heimathlichen Zustände nach dem Abendlande, namentlich nach Italien, begeben, um die althellenische Wissenschaft in Sprache, Philosophie, Poesie, Kunstanschauung und Humanität hierher zu verpflanzen

48) Seine Opera edirte T. L. F. Tafel, Frankfurt a. M. 1832, seine Thessalonica besonders Berlin 1839. Vergl. A. Neander, Charakteristik des Eustathius in seiner reformatorischen Richtung, in seinen wissenschaftl. Abhandlungen, herausgegeben von Jacobi. Berlin 1851. 49) Gedruckt in dem Synodicon des Beveridge. 50) Gedruckt bei G. Voellus und H. Justellus, Bibliotheca juris canon. veteris. Paris 1661. T. II. p. 789 seq. 51) Gedruckt ebenda. 52) Vergl. *J. Leunclavius*, Jus Graeco-Romanum. Frankfurt 1596. T. I. p. 130. 138. 160. 362. 442. Ueber Balsamon überhaupt ist zu vergleichen *Fabricius*, Bibliotheca Graeca. T. X. p. 184 seq. 53) Eine lateinische Uebersetzung der 5 ersten Bücher edirte P. Morellius, Paris 1569, wieder abgedruckt in der Maxima Bibl. Patrum. T. XXV. p. 54 seq. Eine Beschreibung des ganzen Werkes gibt B. v. Montfaucon in seiner Palaeographia graeca p. 326 seq. Seine Reichsgeschichte, welche von 1118—1206 reicht, gab Fabroti in Paris 1647 heraus. 54) Abgedruckt bei *Leo Allatius*, Graecia orthodoxa. Rom 1652 u. 1659. 55) Abgedruckt z. B. bei *Cave*, Historia literaria. 56) Am besten edirt von C. Saumais (Salmasius) in dessen Liber de primatu papae, append. p. 101 seq. 57) Herausgegeben von Petr. Arcadius, Opuscula aurea theologica. Rom 1630 u. 1671.

58) Mit anderen Schriften zusammen herausgegeben: London 1624. 59) Enthalten in dem Catalogus Bibliothecae Taurinensis I. p. 282. 60) Vergl. über ihn als Mystiker A. Jahn in den Theol. Studien und Kritiken 1843. Heft 3. S. 721 fg. W. Gaß, Die Mystik des N. Kabasilas vom Leben Christi. Greifswald 1849. 61) Edirt von *C. Saumais*, De primatu papae, append. p. 10 seq. 62) Vergl. über ihn *Leo Allatius*, Diatribe de Nilis et eorum scriptis p. [illegible] seq. und *Cave*, Historia literaria II. append. p. 39. 63) Fragmente sind in der eben genannten Abhandlung von Leo Allatius gedruckt. 64) Gedruckt in Jassy 1683. Vergl. *Leo Allatius*, De Simeonibus. Lib. II. c. 18. num. 13 und *Fabricius*, Bibliotheca graeca X. p. 326 seq. 65) Die erwähnte Schrift erschien als De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia 1541 im Druck zu Paris. Vergl. W. Gaß, Gennadius und Pletho. Breslau 1844.

und so die classischen Studien wieder zu erwecken. Plethon war mit vielen anderen Griechen in Veranlassung der Kirchenversammlung von Ferrara und Florenz (1438 und 1439) nach Italien gegangen und wirkte hier bis 1441, wo er in sein Vaterland zurückkehrte, für die Platonische Philosophie, welche bald darauf an zahlreichen Italienern eifrige Freunde fand. Vor ihm hatte sich unter Anderen schon Emanuel Chrysoloras, welcher 1415 starb, nach Italien gewendet.

Die theologische Wissenschaft und Literatur der lateinischen Kirche steht in dieser Periode extensiv und intensiv an massenhafter Leistung wie innerem Werthe weit über der griechischen, welche früher ihre Lehrmeisterin gewesen ist, jetzt aber in selbstgefälliger Genügsamkeit Nichts von der Schülerin annehmen will. Leidet auch die abendländische Scholastik, diese charakteristische Kirchenphilosophie des Mittelalters, an dem ungeheuren vitium der petitio principii, so ist sie doch immerhin ein kühner und gewaltiger Geistesbau, welchem der verkrüppelte Lorbeer der Griechen nicht bis an das Dach reicht. Und doch sollte das Griechenthum zum zweiten Mal den zweiten stolzen Römerbau in seinen Fundamenten untergraben helfen, indem es zwar nicht seine Theologen, aber seine Philosophen und classisch gebildeten Männer über den Adria sandte, wo ihr Bildungsprincip im Verein mit der teutschen Reformation das Papstthum in den germanischen Ländern stürzte.

Hat die orthodoxe russische Kirche noch keinen nennenswerthen Beitrag zur Theologie aufzuweisen, so sind die kleineren Landeskirchen und Sekten bereits zur fast völligen wissenschaftlichen Sterilität abgestorben. Die Armenier haben früher und später etwas, aber in dieser Periode fast gar Nichts geleistet[66]; bei den Nestorianern, Maroniten, Syrern, Chaldäern, Kopten, Habessiniern fehlt eine des Namens werthe wissenschaftliche Theologie gänzlich, wenn wir nicht Männer wie etwa Makrizi in Kairo ausnehmen wollen. Unter den Jacobiten nehmen zwei Theologen den Rang eines geachteten Namens ein, obgleich man auch bei ihnen das nicht suchen darf, was man Originalität des Geistes nennt. Der eine ist Dionysius Bar-Salibi, welcher 1171 als Bischof von Amida starb. Er hat Commentare zur Bibel, außerdem dogmatische Schriften, z. B. De Deo und De trinitate, ferner Apologien gegen die Muhammedaner, Juden, Nestorianer und Griechen, auch eine gegen die Lateiner gerichtete Erläuterung zur Liturgie des heil. Jacobus[67]) verfaßt[68]). Der andere ist Gregorius Abulpharagius (Abulfaragi) oder Barhebräus, seit 1264 sogenannter Primas orientalis, 1286 gestorben. Von seinen theologischen Schriften möchte das sogenannte Horreum mysteriorum, eine Sammlung von Commentaren zur Bibel, die bekannteste sein. Wichtiger ist — abgesehen von seinem Rufe als eines großen Arztes und Philosophen, — was er als Geschichtschreiber, namentlich durch sein Chronicon Syriacum[69]), und durch seine arabisch geschriebene Historia compendiosa dynastiarum, einen Auszug aus seinem Chronicon[70]), geleistet hat[71]).

Zur Literatur der theologischen Schriftsteller ist besonders zu vergleichen die öfter schon citirte Historia literaria von W. Cave. Ueber deren Titel, Zusätze und Inhalt vergl. G. B. Winer, Handbuch der theol. Literatur. 1. Bd. 3. Ausg. Leipzig 1838. S. 851. 852, wo auch (S. 849 fg.) die übrigen literar-historischen Werke verzeichnet sind.

§. 128. Das Volksleben in Glaube und Sitte.

Was wir bisher aus der Geschichte der morgenländischen Kirchen kennen gelernt haben, läßt keinen Zweifel darüber, daß die Volksmassen in den höheren wie niederen Ständen, aller lebendigen und kritischen Kraft des Fortschrittes in der Erkenntniß baar, einer buchstäblichen Orthodoxie hingegeben waren, in welcher sie das Wesen des Christenthums fanden, und die peinliche Erfüllung äußerlicher Satzungen an die Stelle der Heiligung in aufrichtiger Buße und Selbsterneuerung setzten, ein Charakter, welcher auch den von der orthodoxen Kirche abgelösten Religionsparteien eigen war. Wo, wie im byzantinischen Reiche, nicht das Gift eines corrupten Hofes wirkte, da wurde dieses durch jenen Druck fremdherrlicher Eroberung vertreten, welcher erfahrungsmäßig bei langer Dauer stets demoralisirend wirkt. Die beginnende Verlegung des numerischen Schwerpunktes der griechischen Christenheit nach Rußland war weder eine Erneuerung des Glaubens und der Wissenschaft, noch eine Hebung des sittlichen Lebens.

Zur Literatur der Periode von 1054—1453 stellen wir hier die wichtigsten Verfasser der byzantinischen Reichsgeschichte zusammen, deren charakteristische Schreibweise feierliche Grandezza, elegischer Ton und Mangel an frischer Originalität ist. Nicetas Acominatos, von 1118—1206, herausgegeben von Fabrott, Paris 1647. Georgios Akropolita, von 1204—1261, herausgegeben von Leo Allatius, Paris 1651. Georgios Pachymeres, von 1258—1308, herausgegeben von Possinus, Rom 1661 fg. in 2 Bänden, dann von Imm. Becker, Bonn 1835. Nicephoros Gregoras, von 1204—1359, herausgegeben von Boivinus, Paris 1702 in 2 Bänden. Johannes Kantakuzenos, von 1320—1354, herausgegeben von Pontanus, Paris 1645 in 3 Bänden. Johannes Dukas, von 1341—1462, herausgegeben von Bullialdus, Paris 1649. Chalkondylas, von 1298—1462, herausgegeben von Fabroti, Paris 1650. Georgios Phranzes, von 1401—1477, lateinisch herausgegeben von Pontanus, Ingolstadt 1604. Vergl. die neueste (bonner) Edition der Scriptores historiae Byzantinae, 1828 fg.

---

66) Neumann, Geschichte der armenischen Literatur. Vergl. §. 121. 67) Sie ist abgedruckt in den Liturgiae orientales. T. II. p. 449 seq. bei Renaudot. 68) Vergl. über ihn überhaupt *Assemani*, Bibliotheca orientalis. T. II. p. 157 seq.

69) Herausgegeben von Bruns und Kirsch, Leipzig 1789. 70) Herausgegeben von Pococke, Oxford 1663. 71) Vergl. über ihn *Assemani*, Biblioth. orient. T. II. p. 244 seq.

Sechste Periode.

Von der Eroberung Constantinopels bis zur Befreiung Griechenlands von der türkischen Herrschaft. Von 1453—1821.

§. 124. Die äußere Ausbreitung und Beschränkung.

Eine Ausbreitung der orthodoxen griechischen Kirche fand fast nur noch in Rußland statt, wo die politischen Eroberungen und Annexionen zugleich dazu benutzt wurden, das Gebiet der Staatskirche zu erweitern. Dies war z. B. nach der Theilung Polens der Fall, indem Maßregeln ergriffen wurden, aus der römisch-katholischen Kirche Proselyten zu gewinnen; indessen bleiben derartige Conversionen einem späteren Paragraphen vorbehalten. In Ungarn breitete sich die Zahl der Griechisch-Katholischen dadurch aus, daß viele derselben zur Bevölkerung und Colonisation des Landes aus dem türkischen Reiche eingeladen wurden und mancherlei Privilegien erhielten, welche 1743 und 1763 durch königliche Patente, 1769 durch Reichstagsbeschlüsse bestätigt und vermehrt wurden. — Für die kleineren orientalischen Landeskirchen und für die früher erwähnten Sekten ist während dieser Periode keine äußere Zunahme, vielmehr lediglich eine Abnahme zu verzeichnen.

Nachdem von dem griechischen Kaiserthume, dem ehemaligen Hauptsitze der orthodoxen Kirche, von welchem jetzt die Führerschaft auf Rußland überging, eine Provinz nach der anderen durch das Schwert der Osmanen losgerissen worden war, eroberten diese am 29. Mai 1453 nach tapferer Gegenwehr auch die Hauptstadt Constantinopel, deren Sophienkirche in eine Moschee verwandelt wurde, ein Schicksal, welches etwa die Hälfte aller christlichen Gotteshäuser in den unterworfenen Provinzen erfuhr. Obgleich kein Christ durch die neuen Herrscher direct zur Annahme des Korans gezwungen wurde, so vollzogen doch Viele unter dem Drucke ihrer Lage diesen Glaubenswechsel, während Andere auswanderten, und die Zahl der Christen überhaupt innerhalb der Türkei sich bedeutend verringerte. Das Geschlecht der Paläontologen setzte zwar den Kampf gegen den Halbmond in dem Peloponnes fort, ging aber hier bereits 1460 zu Grunde, und 1462 überlieferten die Comnenen die Stadt Trapezunt an die Türken, um sich das Leben zu retten [72]. In Epirus kämpfte Skanderbeg, ein ehemaliger Muhammedaner, heldenmüthig gegen den vordringenden Halbmond, machte das Land selbständig und wußte sich 20 Jahre lang gegen die anstürmenden Feinde zu erhalten, bis auch er 1466 unterliegen mußte [73]. Da die Albanesen Manches aus dem Muhammedanismus aufnahmen und mit dem Christenthume verbanden, so bildete sich bei ihnen eine eigenthümliche Mischreligion. Nur den Mainoten und den Briganten in den Gebirgen Griechenlands gelang es, sich und ihren christlichen Glauben unabhängig von den Türken zu erhalten.

72) Fallmerayer, Das Kaiserthum Trapezunt. München 1827. 73) *Marinus Bartelius*, De vita Gregorii Castrioti. Straßburg 1587.

Zur Literatur über den Untergang des griechischen Kaiserthums nennen wir Crusius (nach den Darstellungen von Phranza, Dukas und anderer Griechen), Turco-Graecia. Basel 1584; J. v. Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches. Pesth 1827 fg. Bd. I. S. 509 fg. und Bd. II.

§. 125. Das Verhältniß der griechischen Kirche zu anderen christlichen Confessionen, besonders zur katholischen; Unionsversuche, Gegensätze, Conversionen aus der einen zur anderen; Verbindungen mit dem Protestantismus.

Die früheren Versuche Roms zur Gewinnung der griechischen Kirche hatten, wie wir gesehen, zur Folge, daß mehre griechische Theologen und Gelehrte förmlich zur lateinischen Kirche schon vor 1453 übertraten oder wenigstens die Union mit Rom annahmen. Zu ihnen gehörte namentlich auch der gelehrte Bessarion, welcher 1474 starb [74]. Nachdem in Constantinopel bei der Pforte eine französische Gesandtschaft bestellt worden war, errichteten unter deren Schutze in der Vorstadt Galata die Jesuiten 1603 ein Collegium, in welches sie junge griechische Laien zu locken wußten [75]. Sie zogen selbst griechische Geistliche auf ihre Seite, wie das Jahr 1612 beweist, wo Cyrillus Lucaris, damals noch Patriarch von Alexandria, einen solchen bekämpfte, welcher in seinen Predigten zu Constantinopel Propaganda für die lateinische Kirche, beziehungsweise für die Jesuiten zu machen suchte [76]. Nachdem Lucaris, welcher in demselben Maße, als Rom die Fäden seiner Machinationen spann, sich der Verbindung mit dem in Constantinopel besonders durch die englische und holländische Gesandtschaft vertretenen Protestantismus hingab, 1621 zum Patriarchen von Constantinopel ernannt worden war, verstärkten die Jesuiten ihre gegen ihn gerichteten Anstrengungen; sie verdächtigten ihn bei dem griechischen Volke wegen seiner Hinneigung zu den Protestanten, bei der hohen Pforte wegen seiner angeblich geheimen Beziehungen mit den Florentinern, und unterstützten ihre Angriffe durch Geldbestechungen, sodaß er bereits 1622 nach der Insel Rhodus verbannt ward, von wo er jedoch binnen Kurzem nach Constantinopel zurückkehren durfte [77]. Die römische Partei bot jetzt Alles auf, um den geistig begabten, einflußreichen Mann, welcher für sie ein Haupthinderniß war, entweder zu verderben oder zu gewinnen. In den Instructionen, welche zu diesem Zwecke einem gewissen Canachio Rossi, einem geborenen Griechen, den die Jesuiten in Rom erzogen hatten, ertheilt worden

74) *A. Bandini*, De vita et rebus gestis Bessarionis. Rom 1774; K. Hase in der Allgem. Encyklopädie Sect. 1. Bd. 9. 75) *Chrysoculus*, Logotheta magnae ecclesiae (der griechischen Hauptkirche zu Constantinopel): Narratio historiae turbarum, quas Constantinopoli moverunt Jesuitae adversus Cyrillum patriarcham anno domini 1627 et 1628 (geschrieben am 9. Nov. 1628), bei *Aymon* p. 202. 203. 76) So nach dem englischen Gesandtschaftsberichte bei *T. Smith*, Collectanea p. 15. 77) Die Narratio des Chrysoculus, bei Aymon p. 204 seq.; *Smith*, Collectanea p. 25 und besonders p. 80, wo Leger aus des Lucaris eigenem Munde hierüber berichtet.

über, mit einem jetzt kaum noch begreiflichen Eigensinn festhielten und für sie eine Unsumme von Apologie und Polemik aufboten. Selbst in ganz äußerlichen Dingen, wie dem Säuern oder Nichtsäuern des Brodes, in der Art des Fastens u. s. f., fand man Momente des seligmachenden Glaubens, wofür der Abschnitt über die Verhandlungen zum Zweck einer Union mit Rom hinreichende Belege beigebracht hat. Das größte Verbrechen für einen Christen war Heterodoxie, wenn auch in sehr kleinlichen Nebendingen, und von Sekten ward die orthodoxe Kirche sehr wenig heimgesucht, während bei den kleineren Landeskirchen oder Sekten, zum Theil wegen mangelhafter Erkenntniß der kanonischen Grundlagen, die skrupulöse Sorge um den reinen Glauben weit geringer war, wofür die Unionsverhandlungen mit Rom[4]) und die weiter unten folgende Darstellung ihres Zustandes Beweise sind.

§. 119. Die Glaubensstreitigkeiten, Sekten und Schismen innerhalb der orthodoxen griechischen Kirche.

Aus der früheren Periode ragen in die gegenwärtige zunächst die Paulicianer herein, welche hier mehr, dort weniger mit den Eucheten, Enthusiasten, Bogomilen und Katharern in Verbindung stehen oder identisch sind. Wie in der vorhergehenden Periode bereits erwähnt ist, war ein Theil der Paulicianer von den asiatischen Ostgrenzen des griechischen Reiches nach der Gegend von Philippopolis in Thracien verpflanzt worden, wo sie sich eine Zeit lang fast ganz unabhängig von dem Patriarchate in Constantinopel, politisch und militairisch zu der kaiserlichen Macht hielten, welcher sie als Grenzwächter tapfere Dienste leisteten. Als sie aber sich weigerten, den Kaiser Alexius Comnenus, welcher von 1081—1118 regierte, gegen die Normannen zu unterstützen, wurden sie nach 1085 von jenem zunächst politisch hart gedemüthigt[5]), und als derselbe 1115 nach Philippopolis gekommen war, versuchte er die Macht seiner theologischen Beredsamkeit, seiner Strafdrohungen und Belohnungsverheißungen, um sie mit der orthodoxen Kirche zu vereinigen, was ihm auch zum großen Theil gelang[6]). Er ließ neben Philippopolis die Stadt Alexiopolis erbauen, in welche man die reuigen Paulicianer aufnahm[7]), und ihren Anführer Basilius, weil er ihn belogen, verbrennen[8]). Des Kaisers Tochter Anna Comnena, welcher man wichtige Nachrichten über diese Vorgänge verdankt, spricht seit 1118 von Bogomilen als von den Bestraften, setzt sie also wol unzweifelhaft als Paulicianer, und fügt hinzu, sie könne aus Scham deren Lehren nicht niederschreiben, müsse daher auf die *Πανοπλία* des Euthymius Zigabenus verweisen, welche derselbe auf Befehl ihres Vaters niedergeschrieben habe. Nach diesem Schriftsteller[9]) stimmen die Bogomilen, deren bulgarischer Name von *Boy* = Gott und *μiloσ* = *ἐλέησον* herkomme, mit ihren Lehren und mit ihrer religiösen wie sittlichen Lebenspraxis in auffallender Weise mit den Katharern des Abendlandes überein[10]), wofür auch positive Thatsachen sprechen; charakteristisch an ihnen ist ein starkes Fasten, die Enthaltung von gewissen Speisen, namentlich vom Fleische, und die Verwerfung der Ehe. Auch nach der Katastrophe von 1118 lebten im griechischen Reiche noch viele Bogomilen, welche vielleicht von da an den Namen der Paulicianer abgelegt hatten; 1143 wurden durch eine Synode zu Constantinopel die beiden kappadocischen Bischöfe Clemens und Leontius als Bogomilen ihrer Aemter entsetzt; und noch in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts bekämpfte der Patriarch Germanos von Constantinopel diese Sekte als eine vorhandene[11]). Die bereits aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts als thracische Sektirer erwähnten Eucheten oder Enthusiasten standen wahrscheinlich auch in Verbindung mit den Paulicianern oder waren eine Fraction derselben. Nach der Darstellung von Michael Psellos[12]) milderten sie den Paulicianischen Dualismus durch die Annahme eines höchsten Princips, trieben aber in ihren Zusammenkünften Unzucht, verbrannten Kinder und verübten andere ähnliche, vielleicht in der Wirklichkeit nicht so schlimme Dinge. — In Bosnien waren die Manichäer bis in das 15. Jahrhundert die herrschende christliche Partei, wurden aber bald unterdrückt, als sich der König des Landes, Thomas, 1442 der lateinischen Kirche angeschlossen hatte[12a]).

In die Kirchenverfassung gar nicht, in die Dogmatik nur an einem Nebenpunkte und in ihren Consequenzen eingreifend war die mit den Hesychasten über das Schauen Gottes geführte und bald vorübergehende Controverse. Zu der von Pseudodionysius Areopagita in geistig-mystischer Weise angestrebten Intuition des Lichtes und somit des Wesens Gottes glaubten im 14. Jahrhundert mehre Mönche des Berges Athos, welche auf diesem Wege sich den Schein der Heiligkeit geben wollten und in deren Geruch kamen, in körperlicher

4) §. 115. 5) Anna Comnena (des Kaisers gelehrte Tochter) in ihrer *Ἀλεξιάς*, pariser Ausgabe, Lib. V. p. 181; Lib. VI. p. 154. 155. 6) Ebenda Lib. XIV. p. 450. 451. 7) Ebenda Lib. XIV. p. 456. 8) Ebenda Lib. XV. p. 486 seq., wo die Hinrichtung ausführlich beschrieben wird. 9) Er hat über und gegen die Bogomilen, wie Gieseler, Lehrbuch der K.-G. 2. Bd. 2. Abth. 3. Ausg. S. 661, anführt, Mehres geschrieben, hauptsächlich aber die *Πανοπλία* in ihrem Titulus XXIII, dessen Urtext theilweise abgedruckt ist bei *J. C. Wolf*, Historia Bogomilorum, qua potissimum ex panoplia dogmatica Euthymii Zigabeni ejusque codice graeco non edito eorum facta, doctrinae et mores exponuntur, dissertt. III. Wittenberg 1712. Die Glaubwürdigkeit des Euthymius ist, wol ohne Grund, angefochten worden von *J. L. Oeder*, Prodromus historiae Bogomilorum criticus. Göttingen 1743. Dazu Engelhardt, Die Bogomilen, in seinen kirchengeschichtlichen Abhandlungen. Erlangen 1832. S. 153 fg.

10) Vergl. die von Gieseler S. 662 fg. aus Euthymius nach Wolf abgedruckten Stellen, dazu Gieseler's Euthymii Zygadeni narratio de Bogumilis. Göttingen 1841. 11) In seiner Oratio contra Bogomilos, griechisch und lateinisch herausgegeben von J. Gretser, Commentationes de cruce. T. II. p. 157 seq. 12) *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος*, herausgegeben von G. Gaulmin, Paris 1615, dann von D. Hasenmüller, Kiel 1688. 12a) Epistola Benedicti Ovetarii Vicentini ad Petrum Donatum episcopum Patavinum, datirt aus Rom vom 1. Oct. 1442, bei *Martene*, Ampliss. Collect. I. p. 1592.

Weise oder mit leiblichen Augen dadurch zu gelangen, daß sie sich dem reinen Nichtsthun hingäben und einer absoluten asketischen Ruhe pflegten, eine kunstlich-rohe, zu einer bestimmten Methode ausgebildete und nach gewissen Anweisungen betriebene Praxis, von welcher sie den Namen der *ἡσυχασταί* oder *ἡσυχάζοντες* annahmen, und von welcher sich jetzt nicht mehr sagen läßt, ob vielleicht ein sogenanntes magnetisches Hellsehen [13]) im Spiele war. Als gegen diese Mönche der griechische Abt Barlaam aus Calabrien auftrat und sie als Nabelbeschauer (*ὀμφαλόψυχοι*) verspottete, wurden sie von dem theologisirenden und zu den Lateinern hinneigenden byzantinischen Kaiser Johannes Kantakuzenos in Schutz genommen [14]). Jetzt erhob sich der Mönch Gregorios Palamas, welcher mit seinen Brüdern zu den Hesychasten von Thessalonich gehörte, und vertheidigte die Möglichkeit der Anschauung des göttlichen Lichtes, selbst vermittels der leiblichen Augen, indem er sich auf das von den Aposteln wahrgenommene berief, von welchem Christus auf dem Berge Tabor (der Verklärung) umleuchtet worden sei, und indem sich nun auch gegen ihn Barlaam mit der These wandte, daß es außer Gott nichts Unerschaffenes gebe, weshalb man sagen müsse, die Hesychasten verehrten zwei Götter, drehte sich der Streit hauptsächlich um die spitzfindige Frage, ob das göttliche Licht, namentlich dasjenige bei der Verklärung Christi, als ein erschaffenes oder unerschaffenes zu betrachten wäre. Es wurde 1341 deshalb nach Constantinopel eine Synode berufen, und als sich diese für die Ansicht der Hesychasten erklärte, wurde dies die Veranlassung, daß Barlaam nach Italien zurückging, wo er zur lateinischen Kirche übertrat [15]). Innerhalb der griechischen Kirche setzte sein Schüler Gregorios Akyndinos den Kampf fort, in welchen sich nun auch das Volk und wiederholt der Hof einmischte; es wurden in Constantinopel deshalb noch mehre Synoden, z. B. 1347, gehalten, welche sich sämmtlich gegen Barlaam und dessen theologische Freunde erklärten; 1350 setzte eine solche, ebenfalls zu Constantinopel versammelte, schließlich fest: Es gebe eine von Gottes Wesenheit unterschiedene, von ihr aber unzertrennliche, unerschaffene, jedoch ihr untergeordnete Wirksamkeit, wie das Licht auf Tabor, welche von den Kirchenvätern als Gottheit bezeichnet werde. Gegen Barlaam und für die Mönche des Athos erklärte sich — zum Beweise der scholastisch-lächerlichen Kleinigkeitskrämerei in dem damaligen theologischen Bewußtsein — auch der bedeutendste mystische Schriftsteller jener Zeit in der griechischen Kirche, Nicolaus Kabasilas, welcher nach 1350 Erzbischof von Thessalonich ward [16]).

Zur späteren Literatur über den Hesychastischen Streit gehören *D. Petavius*, De theologicis dogmatibus. T. I. Lib. I. c. 12 u. 13. *Engelhardt*, De Hesychastis. Erlangen 1829. *C. Tischendorf*, Anecdota. Leipzig 1855.

In der russischen Kirche herrschte wie in der früheren, so in dieser Periode zum Zeichen der geistigen und literarischen Unlebendigkeit tiefe Ruhe; man stritt sich fast nur über unbedeutende Kirchengebräuche [17]). Von einiger Bedeutung ist die früher schon einmal unterdrückte und bald nach 1406 in anderer Weise wieder ausbrechende Bewegung der Strigolniki, welche eine große Bevorzugung des alten Testamentes an den Tag legten und deshalb von den Orthodoxen als Jidovstchini, d. h. Judaisirende, bezeichnet wurden. Staat und Kirche verhängten über sie eine harte Verfolgung, wodurch sie bis 1503 vollständig ausgerottet wurden [18]). — Es war keine dogmatische Glaubensspaltung, sondern nur ein kirchenregimentliches Schisma, als für das politisch dem byzantinischen Kaiserthume nicht unterworfene orthodoxe Serbien, wo seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts von den einheimischen Auctoritäten mit Genehmigung des Kaisers und des Patriarchen von Constantinopel ein eigener Metropolit gewählt ward, der dortige Zar oder Fürst Stephan Duschan, ohne in Constantinopel um Erlaubniß anzufragen, im 14. Jahrhundert diesen seinen Metropoliten zum Patriarchen erhob, was diesem und ihm selbst den von Constantinopel geschleuderten Bannstrahl zuzog. Nur mit Mühe bewirkte 1376 der Fürst Lasar, daß durch Vermittlung des Kaisers der Bann zurückgenommen und der serbische Patriarch, welcher seine Residenz in Peti hatte und seine kirchliche Hoheit von Bulgarien und Makedonien bis zum adriatischen Meere ausdehnte [19]), von Constantinopel anerkannt wurde.

Wenn die in §§. 111, 113, 114 und 119 dargelegten Erscheinungen unter den gemeinsamen Begriff des Abfalles von der griechischen Reichskirche gebracht werden, so stellen sich zwar, mit Ausnahme Lithauens, welches zur lateinischen Kirche übertrat, wenige dogmatische Abweichungen heraus, aber desto mehr Schismen im Sinne der Lossagung von der kirchenregimentlichen Einheit des orthodoxen byzantinischen Patriarchats, welches seinen Sprengel fast in demselben Maße zusammenschrumpfen sieht, als das byzantinische Kaiserreich zur Ruine wird. Die russische Reichskirche anerkennt zwar noch als höchste Glaubensauctorität den byzantinischen Patriarchat, aber dieser darf sich nicht herausnehmen, in einer Weise einzugreifen, wie dies damals der Papst von Rom im ganzen Umfange der verschiedenen occidentalischen Länder that.

§. 120. Die Armenier.

Die schon längst von der griechischen Reichskirche und deren Patriarchen abgelösten christlichen Armenier, welche monophysitische Elemente in sich aufgenommen hatten, aber weder im Dogma sehr ängstlich noch im

---

13) Es sei hier an das Od des Freiherrn von Reichenbach bei Wien erinnert, welcher im 19. Jahrhundert die Behauptung verfocht, daß er den Odgeist in blauem u. s. w. Lichte gesehen habe. 14) *Nicephoros Gregoras*, Byzantina historia. Lib. II. c. 3, Bonner Ausgabe, I, 540. 15) Ebenda Lib. XI. c. 10. 16) Vergl. über ihn den Paragraphen über die theologische Wissenschaft.

17) Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte. Bd. 1. S. 252 fg. Halle 1827. 18) Schtschedrin, Provinzielle Skizzen. Moskau 1857. 19) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. 1. Bd. Hamburg und Gotha 1842. S. 190. 191.

Cultus sehr peinlich waren, kamen mit ihren Königen durch die vordringenden Muhammedaner in steigende Bedrängniß, aus welcher sie sich bereits im 11. Jahrhundert durch einen Anschluß an Rom zu retten suchten. Der von 1065—1071 fungirende Katholikos Grigor Wkajaser (= Martyrophilos) stattete deshalb dem Papste einen Besuch ab, konnte aber eine wirkliche Union nicht herbeiführen. Auch trugen zum Verfall des armenischen Kirchenwesens innere Spaltungen bei, namentlich als 1114 der kleine Erzbischof David von Aghtmar im Wansee sich den Titel eines Katholikos beilegte, woraus zwischen ihm, beziehentlich seinen Nachfolgern und dem Patriarchen oder Katholikos von Sis in Cilicien langwierige, mit gegenseitigen Bannflüchen gewürzte Feindseligkeiten entstanden, welche erst 1294 einer gegenseitigen Duldung Platz machten, ohne daß dadurch je wieder eine engere Vereinigung entstanden wäre [20]). Die Angriffe des Islam führten während des 12. Jahrhunderts zu neuen Versuchen einer Einigung mit dem Abendlande [21]), um von diesem Hilfe zu erlangen; die Beziehungen mit Rom wurden hauptsächlich auf Betrieb des Königs 1145 wieder aufgenommen und führten zu einer theilweisen Union, besonders unter Papst Innocentius III., lockerten sich aber auch bald wieder, da die Mehrheit des Volkes starke kirchliche Antipathien zeigte, und die meisten Kleriker mit ihr an den dogmatischen Unterscheidungslehren, namentlich an dem Ausgange des heiligen Geistes nur vom Vater, festhielten. Als nach dieser Seite hin ein durchschlagender Erfolg nicht erzielt worden war, glaubte die orthodoxe griechische Reichskirche die Zeit gekommen, die armenische wieder zu gewinnen. Auf Anordnung des Kaisers Manuel ging 1170 der Philosoph Theorianos nach Armenien, und hielt mit dem damaligen Patriarchen Nerses Clatensis zu diesem Behufe zwei Disputationen. Es kam aber zu keiner Verbindung, weniger aus dogmatischen Gründen, obwol auch diese nicht unerhebliche Schwierigkeiten boten, mehr deshalb, weil der armenische Patriarch sich dem griechischen nicht unterordnen wollte [22]). Ein theilweiser Anschluß an Rom kam in Folge der 1251 von dem Katholikos Constantin I. von Sis zu Bardzberd gehaltenen Synode zu Stande, indem eine Minderheit von Armeniern aus dem Sprengel von Sis, freilich nur aus politischen Gründen in der Noth der Bedrängniß durch die Muhammedaner, das filioque und einige andere Bedingungen annahm. Die Verbindung mit dem Abendlande trug jetzt Einiges dazu bei, dem Verfall der armenischen Kirche in Glaube, Cultus und Wissenschaft [23]) entgegenzuwirken; allein sie hatte in den Herzen der meisten Armenier, welche sich bei aller ihrer Unvollkommenheit für die vollkommensten Christen hielten, keine Wurzel. Nachdem seit 1317 die dem Islam gegenüber verschlimmerte politische Lage den König von Neuem bei Rom hatte Hilfe suchen lassen, und der größte Theil von Armenia inferior auf die kirchliche Union eingegangen war, zeigte sich wiederum die Haltlosigkeit dieses Experimentes; denn als der Papst, um die auf Abwege gerathene Kirchenlehre zu rectificiren, die willkürlichen Formeln bei der Taufe, welche von einigen dortigen Priestern mit Milch vollzogen wurde, und andere wirkliche Mißstände abzustellen, einige abendländische Mönche, namentlich zum Zweck der Predigt, nach Armenien geschickt hatte, wurden diese 1341 aus dem Lande vertrieben; der armenische Theolog Wartan (gest. 1371) schrieb ein Buch gegen den Papst und dieser erhielt bald nach 1341 von dem Katholikos einen Brief, worin namentlich das filioque und der Uebergang des peccatum originis von den Aeltern auf die Kinder verworfen waren. Im Jahre 1367 wurde derjenige Theil Armeniens, welcher sich bis dahin noch selbständig erhalten hatte, von den Mameluken erobert, welche dem Christenthume, wenigstens in seiner öffentlichen Religionsübung, auf die gewaltsamste Weise ein Ende machten [24]). Auf der Synode von Florenz ward 1440 ein neuer papierner Vertrag zwischen der armenischen und lateinischen Kirche abgeschlossen [25]).

§. 121. Die Nestorianer, Jacobiten, Chaldäer, Maroniten, Kopten, Habessinier.

Den Nestorianern, welche seit dem 7. Jahrhundert als Gegner der orthodoxen Reichsgriechen sich einer gewissen Begünstigung von Seiten der Khalifen erfreut, mit Hilfe derselben sogar andere Christen unter ihre geistliche Botmäßigkeit gestellt und bis tief nach Asien hinein, selbst in China, manchen Fortschritt gemacht hatten, war es im Anfange des 11. Jahrhunderts geglückt, zu ihrem Christenthume einen tartarischen Fürsten zu bekehren, an welchen sich im Abendlande allerlei Fabeln bis zu der Vorstellung knüpften, daß seine weltlich-geistliche Herrschaft noch glänzender als die des Papstes wäre. Man nannte diese mythische Figur, unter welcher man sich bald ein einzelnes Individuum, bald das Collectivum desselben und seiner Nachfolger dachte, Presbyter Johannes, ein Name, welchen vielleicht als Ung-khan jener erste Tartarenfürst führte. Während die Portugiesen diesen Priesterkönig eine Zeit lang in Afrika suchten, über dessen geographisches Verhältniß zu Asien man damals in Europa noch die irrigsten Meinungen hatte, versuchte Papst Alexander III., welcher ihn in Asien vermuthete, eine Union mit ihm durch eine Gesandtschaft im 12. Jahrhundert [26]), durch welche Nichts ausgerichtet wurde. Hat ein solches Nestorianisches Christenreich unter den Tartaren oder Mongolen bestanden, so ist es sicherlich

20) Ebenda S. 239. 21) Das Nähere über diese Bestrebungen enthält §. 115. 22) Die zweite dieser Besprechungen ist unter dem Titel: Theoriani disputatio secunda cum Nersete, patriarcha Armeniorum, von A. Majus in seinen Collectiones, T. VI. P. I. p. 314—409, herausgegeben worden. Es sind hier die einzelnen Differenzpunkte, welche die Armenier aufgeben sollten, aufgeführt. 23) Vergl. §. 115.

24) Vergl. den Brief des Papstes Clemens VII. an den Erzbischof von Taracona, bei *Raynald*, Annales ad ann. 1382, num. 49. 25) Die Acten darüber in der Conciliensammlung von Labbeus und Cossartus T. XIII. p. 1197 seq. 26) *Baronius*, Annales ad ann. 1177, num. 33 seq., wo sich auch des Papstes Schreiben an den Illustris et magnificus Indorum rex, sacerdotum sanctissimus, findet.

um 1202 bei den Eroberungszügen des Dschinggis-Khan zu Grunde gegangen [27]). Von den wiederholten Unionsversuchen des Abendlandes mit diesen monophysitischen Nestorianern im 13. Jahrhundert, namentlich von Seiten des Papstes Innocentius IV. und des Königs Ludwig des Heiligen von Frankreich, welche sich zugleich auch an die Jacobiten wandten und von deren drei Bischöfen ebenso ablehnende Antworten wie von den Nestorianern erhielten, ist bereits früher (§. 115) ausführlicher die Rede gewesen und die betreffende Literatur nachgewiesen worden, welche übrigens nicht blos auf die Einigungsbestrebungen, sondern auch auf den ganzen Zustand der Nestorianer einiges aufklärende Licht wirft. Während die Lateiner in Ostasien mit geringem Erfolg Gemeinden ihres Bekenntnisses zu stiften versuchten, behaupteten sich die Nestorianer auch innerhalb des chinesischen Reiches, wo die römische pekinger 1369 zu Grunde ging, unter allen Christen im Uebergewicht und hatten auch noch in der Mongolei ihre, freilich höchst wahrscheinlich, sehr verkümmerten Ansiedelungen [28]). Ueber sie beklagte sich der Franziskaner Johannes von Monte Corvino, welchen Papst Clemens V. 1307 als Vorsteher seiner kleinen Gemeinde in Peking zum Erzbischof ernannte, in einem Briefe an seinen Kirchenfürsten vom Jahre 1305 [29]) mit folgenden Worten: „Nestoriani ..... tantum invaluerunt in partibus istis, quod non permittant, quempiam Christianum alterius ritus habere quantumlibet et parvum oratorium, nec aliam quam Nestorianam publicare doctrinam."

Der syrischen Jacobiten, welche Papst Innocentius IV. im 13. Jahrhundert zur Verbindung mit seiner Kirche vergeblich aufforderte, und ihres schwankenden Monophysitismus ist in §. 115 bereits gedacht. Ihr wissenschaftlicher oder theologischer Zustand scheint während des 12. und 13. Jahrhunderts nach Verhältniß ihrer isolirten Lage ein ziemlich erfreulicher gewesen zu sein, wenn man von ihren beiden gelehrten Theologen, Dionysius Bar-Salibi im 12. und Abulfaragius im 13. Jahrhundert, deren wissenschaftlich-literarische Leistungen einem späteren Paragraphen vorbehalten bleiben, auf die übrigen Mitglieder dieser Kirche, wenigstens auf deren Geistlichkeit, einen Schluß machen darf. Ihr Gemeinwesen, dessen eines Hauptcentrum etwa durch Nisibis, das andere durch Antiochia repräsentirt wird, kann damals nicht ohne eine genügende Organisation vermittels mehrer Episkopate gewesen sein; aber seit dem 14. Jahrhundert geriethen auch sie mit den anderen christlichen Religionsparteien jener Länder durch den Druck der Muhammedanischen Mameluken in einen Verfall, aus welchem sie sich durch einen nichtssagenden Anschluß an Rom, wie derselbe in dem unterm 30. September 1440 in Folge der Unionssynode zu Florenz im Lateran aufgestellten päpstlichen Decretum pro Syris enthalten ist [30]), vergeblich wieder zu erheben suchten [31]).

Die Maroniten, wie ebenfalls bereits (in §. 115) erwähnt, gingen 1182 durch Vermittelung des lateinischen Erzbischofs von Antiochia eine Verbindung mit Rom ein, deren Natur seit dem lateranensischen Decretum pro Chaldaeis et Maronitis vom 3. August 1445, kraft dessen ihnen Rom von jetzt ab ihren Patriarchen setzte, nicht mehr so lose und locker wie früher war. Doch räumten sie dem Papste gegen die von ihm erwartete und (auch in Geld) geleistete Hilfe nicht viel mehr als den kirchenregimentlichen Primat, das filioque und die Beseitigung ihres dogmatisch wie praktisch ganz unerheblichen Monotheletismus ein und behielten im Uebrigen ihre nationalen Lehren, Culte und Verfassungsorganismen, selbst die communio sub utraque und die Priesterehe, bei [32]), während sie auch in Bildung und Wissenschaft auf ihrer niedrigen Stufe stehen blieben. — Mit den Maroniten begaben sich 1445, wie eben angedeutet, auch die chaldäischen Christen, welche an Zahl sehr gering waren, in ein Unionsverhältniß zur lateinischen Kirche [33]).

Die Kopten oder monophysitischen Christen von Aegypten, früher die Mehrzahl der Landeseinwohner, seit der Eroberung der Araber jedoch in ununterbrochenem Rückgange der Zahl, des Wohlbefindens, des kirchlichen Gedeihens und der Bildung, wurden namentlich im 14. Jahrhundert durch die Mameluken so hart bedrückt, daß viele zum Islam übertraten, und nur kümmerliche Reste des Christenthums sich erhielten [34]). Nachdem diese Papst Johann XXII. während desselben Jahrhunderts vergeblich aufgefordert hatte, mit der lateinischen Kirche eine Union zu schließen [35]), kam dieselbe durch das am 4. Februar 1441 in Florenz unterzeichnete päpstliche Decretum pro Jacobitis [36]) zu Stande, ohne jedoch in der inneren oder äußeren Lage dieser unglücklichen Christen eine wesentliche Aenderung zu bewirken. — Die gleich den Kopten oder Jacobiten in Aegypten monophysitischen Christen von Habessinien oder Aethiopien errangen zwar

27) Die orientalischen Nachrichten über den Johannes Presbyter siehe bei *Assemani*, Bibl. orientalis. T. III. P. II. p. 484 seq. Vergl. *L. v. Mosheim*, Historia Tartarorum ecclesiastica. Helmstädt 1741; derselbe, Institutt. hist. eccl. p. 448 seq.; Schlosser, Weltgeschichte. Bd. 3. Thl. 2. Abth. 1. S. 268. Er nennt als Hauptstadt dieses christlichen Reiches Karacorum, südlich vom Baikalsee. *Schmidt*, Hist. des Mongols depuis Tschinguizkhan jusqu'à Timur-lenk. Paris 1824. A. Wuttke, Geschichte des Heidenthums. Berlin 1852. Bd. 1. R. Oppert, Ueber den Presbyter Johannes. Berlin 1864. 28) Abulfaragius bei *Assemani*, Bibliotheca orient. T. III. P. II. p. 102. *Haithon*, Hist. orient. c. 25. 26. 29) Bei Walding zu diesem Jahre, Nr. 10 fg.

30) Sammlung der Concilienacten von Labbeus und Cossartus, T. XIII. p. 1222 seq. 31) Vergl. über die syrischen Jacobiten überhaupt *P. Boschius*, Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Antiochenis, tam Graecis quam Latinis, imo et Jacobitis, usque ad sedem a Saracenis eversam. Antwerpen 1725. 32) Zur Literatur über die Maroniten vergl. §. 115. 33) Labbeus und Cossartus XIII. p. 1225 seq. 34) Makrizi (gest. in Kairo 1441), Geschichte der Kopten, übersetzt von F. Wüstenfeld, in den Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 3. 1847, histor.-philolog. Classe, S. 71 fg. Vergl. auch *Renaudot*, Historia Patriarcharum Jacobitarum. Paris 1713. 35) *Raynald*, Annales ad ann. 1330, num. 57. 36) Labbeus und Cossartus, T. XIII. p. 1204 seq.

während des 13. Jahrhunderts das Uebergewicht gegen die früher dominirenden Juden, kamen aber ebenso wie ihre nördlichen Nachbarn, von denen ihnen das geistliche Oberhaupt gesetzt wurde, in einen immer tieferen Verfall. Als im 13. Jahrhundert Papst Johann XXII. sie aufforderte, sich mit ihm zu verbinden, lehnten sie diesen Schritt ab [37]).

§. 122. Die Theologen und die theologische Wissenschaft.

Der traurige politische und sociale Zustand des griechischen Reiches spiegelt sich wider in der Wissenschaft und ihrer Literatur. Die frische Productivität hat längst aufgehört; man wiederholt fast nur schon Dagewesenes und schreibt Retractationen, im besten Falle recapitulirende Sammelwerke. Die Theologie ist in einem dürren Dogmatismus erstarrt und von dem Einflusse des byzantinischen Cäsareopapismus abhängig; Geist und Styl sind stereotyp geworden, und wenn man in dieser Hinsicht zwei Werke gelesen hat, so kennt man sie fast alle; nur der literarische Kampf mit den Lateinern über die Unterschiede in Lehren und Gebräuchen, besonders über die ausgepreßte Citrone des filioque, sowie über den beiderseitigen Kirchenprimat der Patriarchate bringt etwas Leben in das todte Einerlei; aber auch in dieser polemischen Literatur gleicht ein Werk fast vollständig dem anderen. Die Anthropologie resp. praktische Theologie — eine traditionelle Einseitigkeit der Griechen — wird wenig, die specielle Theologie vorwiegend angebaut, neben ihr die Kirchengeschichte. Was einige Wichtigkeit hat, verdankt man meist Mönchsfedern des byzantinischen Reiches, namentlich der Hauptstadt und ihrer nächsten Umgebung; die russische Kirche und die kleinen separirten Landeskirchen oder Sekten sind unter dem Drucke einestheils der nationalen Ignoranz, anderentheils der politischen Fremdherrschaft wissenschaftlich und literarisch fast absolut steril.

Als einer der bedeutenderen Theologen des griechischen Reiches im Anfange dieser Periode gilt der jüngere Michael Psellus (Psellos), welcher um 1100 starb und mit seinen zahlreichen Schriften fast die ganze Theologie umfaßte. Doch sind viele derselben, wie die Commentare zu einigen alttestamentlichen Büchern, die Abhandlungen über die Trinität, das Werk über die ökumenischen Synoden, ziemlich werthlos [38]). Als Exeget ist nennenswerth der 1107 gestorbene bulgarische Erzbischof Theophylaktos, welcher (in griechischer Sprache) Commentare zu den 12 kleinen Propheten, zu den 4 Evangelien, zur Apostelgeschichte und zu den Paulinischen Schriften, außerdem Briefe und (ebenfalls griechisch) ein Buch: De iis, in quibus Latini accusantur verfaßt hat. Seine exegetische Hauptthätigkeit besteht nicht sowol in neuen Auslegungen als vielmehr in der Zusammenstellung von Ansichten älterer Interpreten, welche wir ohne ihn zum Theil nicht kennen würden [39]). Um Exegese, besonders um Aufbewahrung von Auslegungen früherer Exegeten, namentlich des Oekumenios und Theophylaktos, und um Dogmengeschichte hat sich Euthymius Zigabenos (oder Zigadenos), ein Mönch von (bei) Constantinopel, wo er nach 1118 starb, verdient gemacht. Man hat von ihm Commentare zu den Psalmen [40]), zu den vier Evangelien [41]), zu den Briefen des Paulus [42]). Sein Hauptwerk ist die, wie Anna Comnena berichtet [43]), auf Befehl oder Veranlassung des Kaisers Alexius Comnenus geschriebene *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, welche eine Zusammenstellung des orthodoxen Glaubens aus den Kirchenvätern u. s. w. zum Zweck der Anathematisirung aller Ketzer gibt [44]). Die Tochter des Kaisers Alexius Comnenus, Anna Comnena, schrieb außer den Supplementen zur *Πανοπλία* (in griechischen Versen) eine noch vorhandene Lebensgeschichte ihres Vaters vom Jahre 1069—1118 in 15 Büchern, die *Ἀλεξιάς*, welche mehr panegyrisch als historisch kritisch ist [45]). Gute Erläuterungen zum Kirchenrecht gab nach 1118 der Geschichtschreiber Johannes Zonaras [46]). Eine *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ* schrieb in einem gewissen originellen Geiste, wie er den Griechen in dieser Periode sonst nicht eigen ist, der Bischof Nikolaos von Methone, welcher nach 1166 starb [47]). Ebenfalls von dem stereo-

---

37) *Raynald* ad ann. 1329, num. 98. 38) Seine Schriften sind großentheils noch ungedruckt. *Leo Allatius*, De Psellis et eorum scriptis diatriba, abgedruckt bei *Fabricius*, Bibliotheca graeca. Vol. V. p. 1 seq. *Oudinus*, Comment. de Scriptoribus eccles. T. II. p. 646 seq. Hamberger, Zuverlässige Nachrichten. Thl. 4. S. 11 fg.

39) Seine Opera edirten Finetti, J. F. B. M. de Rubeis und Andere 1755 zu Venedig in 4 Folianten. Vergl. über ihn außerdem Ernesti in der Theol. Bibliothek. Bd. 5. S. 771 fg. 40) Abgedruckt in den Opera des Theophylaktos. 41) Herausgegeben von C. F. Matthäi in 3 Bänden, Leipzig 1792. 42) Handschriftlich in der vaticanischen Bibliothek vorhanden. 43) *Ἀλεξιάς*, Lib. XV. p. 490. 44) Sie ist im griechischen Texte gedruckt 1711 zu Tergovist in der Walachei, aber unter Weglassung mehrer Titel, z. B. des 24., welcher gegen den Muhamedanismus resp. Koran gerichtet ist. Dieser Titel findet sich besonders abgedruckt in Sylburg's Saracenica, herausgegeben von Beurer. Heidelberg 1595. Lateinisch ließ die *Πανοπλία* P. F. Zino 1555 zu Venedig drucken, aber mit Fortlassung des Titulus XIII, welcher sich gegen das filioque richtet. Eine lateinische Uebersetzung, ebenfalls mit Weglassung des Titels 13 (und 12), findet sich auch in der lyoneser Maxima Bibl. Patrum. T. XIX. p. 1 seq. Vergl. die von Anna Comnena (griechisch) dazu geschriebenen Supplementa, herausgegeben von T. L. F. Tafel. Tübingen 1832. Vergl. die in §. 119 angeführte Literatur. 45) Die beste Ausgabe ist die von Poussin. Paris 1651. Vergl. Hegewisch, Ueber die Alexias der Anna Comnena, in den historisch-literarischen Aufsätzen, Kiel 1801, und *Wilken*, Rerum ab Alexio I., Joanne, Manuele et Alexio II. Comnenis gestarum libri IV. Heidelberg 1811. 46) Seine Commentare zu den Kanones der Apostel, zu einigen kanonischen Briefen griechischer Kirchenväter, zu den Kanones der Concilien sind zusammengedruckt in des Guilelmus Beveregius (Beveridge), Synodicon sive Pandectae Canonum S. S. Apostolorum et Conciliorum. Oxford 1672. 47) Das Buch ist edirt von Voemel, Frankfurt a. M. 1825. Vergl. K. Ullmann, Nicolaus von Methone oder die dogmat. Entwicklung der griech. Kirche im 12. Jahrh., Studien und Kritiken 1833. Heft 3.

ihren Geiste jener Jahrhunderte weicht vortheilhaft ab der reformatorisch gesinnte Eustathios, zuerst Mönch und Rhetor, von 1175—1194 Metropolit von Thessalonich. Obgleich ein eifriger Mönch, der die Säulenheiligkeit pries, verdammte er doch die Scheinheiligkeit vieler Mönche und machte sich als Bischof durch seine im strengen sittlichen Geiste geübte Amtsverwaltung um die Kirche verdient [48]). Noch verdienstlicher als Zonaras durch seine Commentare zum Kirchenrecht ist der nach 1203 gestorbene, in Constantinopel lebende Patriarch von Antiochia, Theodoros Balsamon. Seine Schriften sind Erläuterungen zu den Kanones der Apostel und Concilien, sowie zu den kanonischen Episteln [49]), ein Commentar zu des Patriarchen Photius *Νομοκανών* [50]), eine Sammlung kirchlicher Constitutionen [51]), Responsa zu verschiedenen kirchenrechtlichen Fragen [52]). Einer der besseren Historiker ist Nicetas Acominatos oder Choniates, welcher nach 1206 starb und auch einen, meist aus der *Πανοπλία* des Euthymius Zigabenus abgeschriebenen *Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας* in 27 Büchern verfaßte [53]). Andere Historiker werden, weil sie nicht sowol Kirchengeschichte, als vielmehr Reichsgeschichte verfaßt haben, in der „Literatur" zu diesem Paragraphen Platz finden. — Im 13. Jahrhundert schrieb Gregorios Pachymeres, welchen wir in der „Literatur" als Reichshistoriker wiederfinden, gegen die Lateiner und für die kirchlichen Vorzüge der Griechen seinen *Προτέκδικος*, in der zweiten Hälfte desselben, gleich nach 1274, der Patriarch Bekkos seine zahlreichen Bücher, besonders über die Union [54]). Vor seiner Bekehrung zur lateinischen Kirche, also vor 1341, verfaßte der Abt Barlaam mehre Schriften gegen die Lateiner [55]), besonders den *Λόγος περὶ τῆς του πάπα ἀρχῆς* [56]); auch hat er gegen die Hesychasten geschrieben. Von dem Mönche Marimus Planudes besitzen wir eine um 1340 verfaßte Abhandlung über den Ausgang des heiligen Geistes gegen die Lateiner [57]). Der Mönch Georgios Palamas verfaßte Abhandlungen für die Hesychasten, um 1350 zwei Bücher *Ἀποδεικτικοί* für den Ausgang des heiligen Geistes allein vom Vater und gegen die Union mit Rom [58]), ferner ein Werk gegen das Glaubensbekenntniß der Lateiner [59]). Der hervorragendste Mystiker in der damaligen griechischen Theologie ist Nikolaos Kabasilas, welcher nach 1350 Erzbischof von Thessalonich, neben Constantinopel einem der wichtigsten wissenschaftlichen und literarischen Sitze in dieser Periode, wurde. In diese Richtung gehört hauptsächlich seine Schrift: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* [60]), welche gegen Barlaam für die hesychastischen Mönche des Athos auftritt. Nicht zu verwechseln mit ihm ist Nilus Kabasilas, welcher etwa um 1340 gegen die Lateiner und für die griechischen Unterscheidungslehren das (griechische) Buch: De causis divisionum in ecclesia, ferner de primatu papae [61]), sowie im Besonderen über den Ausgang des heiligen Geistes (ebenfalls gegen die Lateiner) schrieb [62]). Die Schriften des Nilus Damyla [63]), eines Mönches, welcher um 1400 lebte und wirkte, haben ebenfalls den Ausgang des heiligen Geistes im Sinne der Griechen, den Papst Damasus und den altrömischen Glauben, die zwei Photianischen Synoden u. s. w. zum Inhalt. Der 1430 verstorbene Erzbischof Simeon von Thessalonich trat gegen die Lateiner und eine Union mit denselben in seinem *Κατὰ αἱρέσεων καὶ περὶ μόνης ὀρθῆς τῶν Χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως τάντε ἱερῶν τελετῶν καὶ μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας διάλογος* auf [64]). Der platonisirende Theolog oder theologisirende Platoniker Georgios Gemisthos Pletho, dessen Tod in das Jahr 1451 fällt, ist zwar am bedeutendsten als Philosoph, Grammatiker und Historiker, sowie als Vertreter der althellenischen Literatur; allein er hat auch, namentlich durch sein Werk über den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, worin er im Geiste einer orthodox-platonischen Philosophie die Aristoteliker, namentlich Gennadius, angreift und diesen weltlichen Sinn vorwirft, worauf die Gegner mit der Anklage auf ein neues Heidenthum antworten, in die Theologie hinübergegriffen [65]). Bedeutungsvoll ist Pletho's Erscheinung auch in sofern, als er einer der ersten Griechen ist, welche sich in der Flucht vor den andringenden Türken und dem Zusammenbruche der heimathlichen Zustände nach dem Abendlande, namentlich nach Italien, begeben, um die althellenische Wissenschaft in Sprache, Philosophie, Poesie, Kunstanschauung und Humanität hierher zu verpflanzen

48) Seine Opera edirte T. L. F. Tafel, Frankfurt a. M. 1832, seine Thessalonica besonders Berlin 1839. Vergl. A. Neander, Charakteristik des Eustathius in seiner reformatorischen Richtung, in seinen wissenschaftl. Abhandlungen, herausgegeben von Jacobi. Berlin 1851. 49) Gedruckt in dem Synodicon des Beveridge. 50) Gedruckt bei G. Voellus und H. Justellus, Bibliotheca juris canon. veteris. Paris 1661. T. II. p. 789 seq. 51) Gedruckt ebenda. 52) Vergl. *J. Leunclavius*, Jus Graeco-Romanum. Frankfurt 1596. T. I. p. 130. 138. 160. 362. 442. Ueber Balsamon überhaupt ist zu vergleichen *Fabricius*, Bibliotheca Graeca. T. X. p. 184 seq. 53) Eine lateinische Uebersetzung der 5 ersten Bücher edirte P. Morellius, Paris 1569, wieder abgedruckt in der Maxima Bibl. Patrum. T. XXV. p. 54 seq. Eine Beschreibung des ganzen Werkes gibt B. v. Montfaucon in seiner Palaeographia graeca p. 326 seq. Seine Reichsgeschichte, welche von 1118—1206 reicht, gab Fabroti in Paris 1647 heraus. 54) Abgedruckt bei *Leo Allatius*, Graecia orthodoxa. Rom 1652 u. 1659. 55) Abgedruckt z. B. bei *Cave*, Historia literaria. 56) Am besten edirt von C. Saumais (Salmasius) in dessen Liber de primatu papae, append. p. 101 seq. 57) Herausgegeben von Petr. Arcadius, Opuscula aurea theologica. Rom 1630 u. 1671.

58) Mit anderen Schriften zusammen herausgegeben: London 1624. 59) Enthalten in dem Catalogus Bibliothecae Taurinensis I. p. 282. 60) Vergl. über ihn als Mystiker A. Jahn in den Theol. Studien und Kritiken 1843. Heft 3. S. 721 fg. W. Gaß, Die Mystik des N. Kabasilas vom Leben Christi. Greifswald 1849. 61) Edirt von *C. Saumais*, De primatu papae, append. p. 10 seq. 62) Vergl. über ihn *Leo Allatius*, Diatribe de Nilis et eorum scriptis p. 42 seq. und *Cave*, Historia literaria II. append. p. 39. 63) Fragmente sind in der eben genannten Abhandlung von Leo Allatius gedruckt. 64) Gedruckt in Jassy 1683. Vergl. *Leo Allatius*, De Simeonibus. Lib. II. c. 18. num. 18 und *Fabricius*, Bibliotheca graeca X. p. 328 seq. 65) Die erwähnte Schrift erschien als De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia 1541 im Druck zu Paris. Vergl. W. Gaß, Gennadius und Pletho. Breslau 1844.

und so die classischen Studien wieder zu erwecken. Pletho war mit vielen anderen Griechen in Veranlassung der Kirchenversammlung von Ferrara und Florenz (1438 und 1439) nach Italien gegangen und wirkte hier bis 1441, wo er in sein Vaterland zurückkehrte, für die Platonische Philosophie, welche bald darauf an zahlreichen Italienern eifrige Freunde fand. Vor ihm hatte sich unter Anderen schon Emanuel Chrysoloras, welcher 1415 starb, nach Italien gewendet.

Die theologische Wissenschaft und Literatur der lateinischen Kirche steht in dieser Periode extensiv und intensiv an massenhafter Leistung wie innerem Werthe weit über der griechischen, welche früher ihre Lehrmeisterin gewesen ist, jetzt aber in selbstgefälliger Genügsamkeit Nichts von der Schülerin annehmen will. Leidet auch die abendländische Scholastik, diese charakteristische Kirchenphilosophie des Mittelalters, an dem ungeheuren vitium der petitio principii, so ist sie doch immerhin ein kühner und gewaltiger Geistesbau, welchem der verkrüppelte Lorbeer der Griechen nicht bis an das Dach reicht. Und doch sollte das Griechenthum zum zweiten Mal den zweiten stolzen Römerbau in seinen Fundamenten untergraben helfen, indem es zwar nicht seine Theologen, aber seine Philosophen und classisch gebildeten Männer über den Adria sandte, wo ihr Bildungsprincip im Verein mit der teutschen Reformation das Papstthum in den germanischen Ländern stürzte.

Hat die orthodoxe russische Kirche noch keinen nennenswerthen Beitrag zur Theologie aufzuweisen, so sind die kleineren Landeskirchen und Sekten bereits zur fast völligen wissenschaftlichen Sterilität abgestorben. Die Armenier haben früher und später etwas, aber in dieser Periode fast gar Nichts geleistet [66]); bei den Nestorianern, Maroniten, Syrern, Chaldäern, Kopten, Habessiniern fehlt eine des Namens werthe wissenschaftliche Theologie gänzlich, wenn wir nicht Männer wie etwa Makrizi in Kairo ausnehmen wollen. Unter den Jacobiten nehmen zwei Theologen den Rang eines geachteten Namens ein, obgleich man auch bei ihnen das nicht suchen darf, was man Originalität des Geistes nennt. Der eine ist Dionysius Bar-Salibi, welcher 1171 als Bischof von Amida starb. Er hat Commentare zur Bibel, außerdem dogmatische Schriften, z. B. De Deo und De trinitate, ferner Apologien gegen die Muhammedaner, Juden, Nestorianer und Griechen, auch eine gegen die Lateiner gerichtete Erläuterung zur Liturgie des heil. Jacobus [67]) verfaßt [68]). Der andere ist Gregorius Abulpharagius (Abulfaragi) oder Barhebräus, seit 1264 sogenannter Primas orientalis, 1286 gestorben. Von seinen theologischen Schriften möchte das sogenannte Horreum mysteriorum, eine Sammlung von Commentaren zur Bibel, die bekannteste sein. Wichtiger ist — abgesehen von seinem Rufe als eines großen Arztes und Philosophen, — was er als Geschichtschreiber, namentlich durch sein Chronicon Syriacum [69]), und durch seine arabisch geschriebene Historia compendiosa dynastiarum, einen Auszug aus seinem Chronicon [70]), geleistet hat [71]).

Zur Literatur der theologischen Schriftsteller ist besonders zu vergleichen die öfter schon citirte Historia literaria von W. Cave. Ueber deren Titel, Zusätze und Inhalt vergl. G. B. Winer, Handbuch der theol. Literatur. 1. Bd. 3. Ausg. Leipzig 1838. S. 851. 852, wo auch (S. 849 fg.) die übrigen literar-historischen Werke verzeichnet sind.

§. 123. Das Volksleben in Glaube und Sitte.

Was wir bisher aus der Geschichte der morgenländischen Kirchen kennen gelernt haben, läßt keinen Zweifel darüber, daß die Volksmassen in den höheren wie niederen Ständen, aller lebendigen und kritischen Kraft des Fortschrittes in der Erkenntniß baar, einer buchstäblichen Orthodoxie hingegeben waren, in welcher sie das Wesen des Christenthums fanden, und die peinliche Erfüllung äußerlicher Satzungen an die Stelle der Heiligung in aufrichtiger Buße und Selbsterneuerung setzten, ein Charakter, welcher auch den von der orthodoxen Kirche abgelösten Religionsparteien eigen war. Wo, wie im byzantinischen Reiche, nicht das Gift eines corrupten Hofes wirkte, da wurde dieses durch jenen Druck fremdherrlicher Eroberung vertreten, welcher erfahrungsmäßig bei langer Dauer stets demoralisirend wirkt. Die beginnende Verlegung des numerischen Schwerpunktes der griechischen Christenheit nach Rußland war weder eine Erneuerung des Glaubens und der Wissenschaft, noch eine Hebung des sittlichen Lebens.

Zur Literatur der Periode von 1054—1453 stellen wir hier die wichtigsten Verfasser der byzantinischen Reichsgeschichte zusammen, deren charakteristische Schreibweise feierliche Grandezza, elegischer Ton und Mangel an frischer Originalität ist. Nicetas Acominatos, von 1118—1206, herausgegeben von Fabrott, Paris 1647. Georgios Akropolita, von 1204—1261, herausgegeben von Leo Allatius, Paris 1651. Georgios Pachymeres, von 1258—1308, herausgegeben von Possinus, Rom 1661 fg. in 2 Bänden, dann von Imm. Becker, Bonn 1835. Nicephoros Gregoras, von 1204—1359, herausgegeben von Boivinus, Paris 1702 in 2 Bänden. Johannes Kantakuzenos, von 1320—1354, herausgegeben von Pontanus, Paris 1645 in 3 Bänden. Johannes Dukas, von 1341—1462, herausgegeben von Bullialdus, Paris 1649. Chalkondylas, von 1298—1462, herausgegeben von Fabroti, Paris 1650. Georgios Phranzes, von 1401—1477, lateinisch herausgegeben von Pontanus, Ingolstadt 1604. Vergl. die neueste (bonner) Edition der Scriptores historiae Byzantinae, 1828 fg.

66) Neumann, Geschichte der armenischen Literatur. Vergl. §. 121. 67) Sie ist abgedruckt in den Liturgiae orientales. T. II. p. 449 seq. bei Renaudot. 68) Vergl. über ihn überhaupt *Assemani*, Bibliotheca orientalis. T. II. p. 157 seq.

69) Herausgegeben von Bruns und Kirsch, Leipzig 1789. 70) Herausgegeben von Pococke, Oxford 1663. 71) Vergl. über ihn *Assemani*, Biblioth. orient. T. II. p. 244 seq.

Sechste Periode.

Von der Eroberung Constantinopels bis zur Befreiung Griechenlands von der türkischen Herrschaft. Von 1453—1821.

§. 124. Die äußere Ausbreitung und Beschränkung.

Eine Ausbreitung der orthodoxen griechischen Kirche fand fast nur noch in Rußland statt, wo die politischen Eroberungen und Annexionen zugleich dazu benutzt wurden, das Gebiet der Staatskirche zu erweitern. Dies war z. B. nach der Theilung Polens der Fall, indem Maßregeln ergriffen wurden, aus der römisch-katholischen Kirche Proselyten zu gewinnen; indessen bleiben derartige Conversionen einem späteren Paragraphen vorbehalten. In Ungarn breitete sich die Zahl der Griechisch-Katholischen dadurch aus, daß viele derselben zur Bevölkerung und Colonisation des Landes aus dem türkischen Reiche eingeladen wurden und mancherlei Privilegien erhielten, welche 1743 und 1763 durch königliche Patente, 1769 durch Reichstagsbeschlüsse bestätigt und vermehrt wurden. — Für die kleineren orientalischen Landeskirchen und für die früher erwähnten Sekten ist während dieser Periode keine äußere Zunahme, vielmehr lediglich eine Abnahme zu verzeichnen.

Nachdem von dem griechischen Kaiserthume, dem ehemaligen Hauptsitze der orthodoxen Kirche, von welchem jetzt die Führerschaft auf Rußland überging, eine Provinz nach der anderen durch das Schwert der Osmanen losgerissen worden war, eroberten diese am 29. Mai 1453 nach tapferer Gegenwehr auch die Hauptstadt Constantinopel, deren Sophienkirche in eine Moschee verwandelt wurde, ein Schicksal, welches etwa die Hälfte aller christlichen Gotteshäuser in den unterworfenen Provinzen erfuhr. Obgleich kein Christ durch die neuen Herrscher direct zur Annahme des Korans gezwungen wurde, so vollzogen doch Viele unter dem Drucke ihrer Lage diesen Glaubenswechsel, während Andere auswanderten, und die Zahl der Christen überhaupt innerhalb der Türkei sich bedeutend verringerte. Das Geschlecht der Paläontologen setzte zwar den Kampf gegen den Halbmond in dem Peloponnes fort, ging aber hier bereits 1460 zu Grunde, und 1462 überlieferten die Comnenen die Stadt Trapezunt an die Türken, um sich das Leben zu retten [72]). In Epirus kämpfte Skanderbeg, ein ehemaliger Muhammedaner, heldenmüthig gegen den vordringenden Halbmond, machte das Land selbständig und wußte sich 20 Jahre lang gegen die anstürmenden Feinde zu erhalten, bis auch er 1466 unterliegen mußte [73]). Da die Albanesen Manches aus dem Muhammedanismus aufnahmen und mit dem Christenthume verbanden, so bildete sich bei ihnen eine eigenthümliche Mischreligion. Nur den Mainoten und den Briganten in den Gebirgen Griechenlands gelang es, sich und ihren christlichen Glauben unabhängig von den Türken zu erhalten.

72) Fallmerayer, Das Kaiserthum Trapezunt. München 1827. 73) *Marinus Bartelius*, De vita Gregorii Castrioti. Straßburg 1537.

Zur Literatur über den Untergang des griechischen Kaiserthums nennen wir Crusius (nach den Darstellungen von Phranza, Dukas und anderer Griechen), Turco-Graecia. Basel 1584; J. v. Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches. Pesth 1827 fg. Bd. I. S. 509 fg. und Bd. II.

§. 125. Das Verhältniß der griechischen Kirche zu anderen christlichen Confessionen, besonders zur katholischen; Unionsversuche, Gegensätze, Conversionen aus der einen zur anderen; Verbindungen mit dem Protestantismus.

Die früheren Versuche Roms zur Gewinnung der griechischen Kirche hatten, wie wir gesehen, zur Folge, daß mehre griechische Theologen und Gelehrte förmlich zur lateinischen Kirche schon vor 1453 übertraten oder wenigstens die Union mit Rom annahmen. Zu ihnen gehörte namentlich auch der gelehrte Bessarion, welcher 1474 starb [74]). Nachdem in Constantinopel bei der Pforte eine französische Gesandtschaft bestellt worden war, errichteten unter deren Schutze in der Vorstadt Galata die Jesuiten 1603 ein Collegium, in welches sie junge griechische Laien zu locken wußten [75]). Sie zogen selbst griechische Geistliche auf ihre Seite, wie das Jahr 1612 beweist, wo Cyrillus Lucaris, damals noch Patriarch von Alexandria, einen solchen bekämpfte, welcher in seinen Predigten zu Constantinopel Propaganda für die lateinische Kirche, beziehungsweise für die Jesuiten zu machen suchte [76]). Nachdem Lucaris, welcher in demselben Maße, als Rom die Fäden seiner Machinationen spann, sich der Verbindung mit dem in Constantinopel besonders durch die englische und holländische Gesandtschaft vertretenen Protestantismus hingab, 1621 zum Patriarchen von Constantinopel ernannt worden war, verstärkten die Jesuiten ihre gegen ihn gerichteten Anstrengungen; sie verdächtigten ihn bei dem griechischen Volke wegen seiner Hinneigung zu den Protestanten, bei der hohen Pforte wegen seiner angeblich geheimen Beziehungen mit den Florentinern, und unterstützten ihre Angriffe durch Geldbestechungen, sodaß er bereits 1622 nach der Insel Rhodus verbannt ward, von wo er jedoch binnen Kurzem nach Constantinopel zurückkehren durfte [77]). Die römische Partei bot jetzt Alles auf, um den geistig begabten, einflußreichen Mann, welcher für sie ein Haupthinderniß war, entweder zu verderben oder zu gewinnen. In den Instructionen, welche zu diesem Zwecke einem gewissen Canachio Rossi, einem geborenen Griechen, den die Jesuiten in Rom erzogen hatten, ertheilt worden

74) *A. Bandini*, De vita et rebus gestis Bessarionis. Rom 1774; K. Hase in der Allgem. Encyklopädie Sect. 1. Bd. 9. 75) *Chrysoculus*, Logotheta magnae ecclesiae (der griechischen Hauptkirche zu Constantinopel): Narratio historiae turbarum, quas Constantinopoli moverunt Jesuitae adversus Cyrillum patriarcham anno domini 1627 et 1628 (geschrieben am 9. Nov. 1628), bei *Aymon* p. 202. 203. 76) So nach dem englischen Gesandtschaftsberichte bei *T. Smith*, Collectanea p. 15. 77) Die Narratio des Chrysoculus, bei Aymon p. 204 seq.; *Smith*, Collectanea p. 25 und besonders p. 80, wo Leger aus des Lucaris eigenem Munde hierüber berichtet.

waren, heißt es unter Anderem [78]): der Papst würde gern ogni gran summa di denaro anwenden, per riunir si nobil membro alla chiesa, Versuche, deren Werkzeuge besonders die Jesuiten und die Personen der französischen Gesandtschaft in Constantinopel waren, wogegen Lucaris einen Rückhalt an den Gesandtschaften Englands und Hollands hatte. Ein 1626 nach der Hauptstadt abgeordneter päpstlicher Specialgesandter mußte sich unverrichteter Dinge bald wieder entfernen [79]); als aber Cyrillus 1627 in Constantinopel eine aus England bezogene Druckerei aufgestellt hatte, wurde diese von Seiten der Jesuiten zu der Verdächtigung und Verleumdung bei der türkischen Regierung benutzt, als wollte er durch dieses Mittel den Koran bekämpfen [80]), und selbst eine von ihm gedruckte Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses zum Zweck des Volksunterrichtes mußte ihnen für dieselbe Absicht dienen. Auf eine amtliche Anfrage, welche deshalb der Großvezier an den Mufti richtete, antwortete dieser [81]): ein gegen Muhammed oder den Koran gerichtetes Dogma sei dadurch noch keine Schwächung des Muhammedanismus, und da die Christen im Genusse der Religionsfreiheit wären, so müßte es ihnen gestattet sein, solche Dogmen auszusprechen. Die Jesuiten vermochten mit diesen Mitteln so wenig etwas durchzusetzen, daß sie wegen ihrer Hetzereien und aus anderen Gründen 1628 sogar aus dem türkischen Reiche verbannt wurden [82]); allein sie wußten sich bald unter anderen Namen und Gestalten wieder einzuschmuggeln [83]) und setzten ihre frühern Angriffe gegen Cyrillus Lucaris jetzt besonders mit der Unterstützung der latinisirenden Griechen fort, wobei ihnen als neue Handhabe namentlich die von dem verhaßten Patriarchen zum Behufe einer Verständigung mit den Reformirten geschriebene Confession [84]) dienen mußte. Der lateinische Erzbischof Matthäus Caryophilus ließ 1631 zu Rom eine Gegenschrift erscheinen, worauf Cyrillus die seinige griechisch edirte. Die Mehrzahl der gebildeten Griechen stand, wie es scheint, damals auf der Seite des Patriarchen, für welchen sich auch eine Synode erklärte, während die Lateiner, namentlich L. Allatius, ihn grober Verbrechen, im Besondern der Annahme von Bestechungsgeldern aus den Händen der Calvinisten beschuldigten [85]), Beschuldigungen, welche vielleicht nicht ungegründet und die Mitveranlassung waren, daß ihn die Pforte noch mehre Male in die Verbannung schickte, bis ihn der Tod der Hinrichtung traf.

Zu einem Versuche Roms, die orthodoxe Kirche Rußlands mit sich zu vereinigen, bot ein Krieg Gelegenheit, welchen der Zar Iwan IV. Wassiljewitsch mit dem Beinamen des Schrecklichen gegen Polen führte, und welcher für ihn eine so gefahrdrohende Wendung nahm, daß er zur Erlangung einer Hilfe vom teutschen Kaiser die Vermittelung des Papstes nachsuchte. Dieser ging natürlich gern darauf ein und sandte 1581 den klugen und vielgewandten Jesuiten Anton Possevin nach Moskau, wo er auf der Unterlage der einst mit Constantinopel geführten florentinisch-lateranensischen Verhandlungen eine Union zwischen der griechisch-russischen und der lateinischen Kirche durchzusetzen suchen sollte [86]). Zwar lief der Krieg mit den Polen unglücklich ab; aber das russische Volk vermochte seine Abneigung gegen die lateinische Kirche nicht zu überwinden, und darum Possevin seine Mission nicht zu erfüllen. Wenngleich nun der von den Polen unterstützte falsche Demetrius sich kirchlich sofort mit Rom verband, so brachte dies doch für ihn nicht den gehofften Gewinn, da die Russen, welche es bis dahin mit ihm gehalten hatten, von ihm abfielen [87]). Als Kaiserin Katharina II. mehre Provinzen des polnischen Reiches sich angeeignet hatte, trat ein Theil der hier vorher mit Rom unirten Kirche zur russischen Kirche zurück, worauf wir weiter unten ausführlicher wieder einzugehen haben.

Nachdem die bald nach der florentinisch-lateranensischen Synode von 1439 fg. mit einer Partei in Lithauen für eine Vereinigung mit Rom angeknüpften Verhandlungen gescheitert waren, wurden dieselben mit besserem Erfolg wieder aufgenommen, seitdem das Land unter die polnische Herrschaft gekommen war, und der bigott römisch-katholische König Sigismund den Thron bestiegen hatte. Bei ihm weilte von 1590 ab der bereits erwähnte Jesuit A. Possevin mit mehren seiner Ordensbrüder und legte sehr bald unter der Bevölkerung des griechischen Bekenntnisses Collegien und andere kirchliche Niederlassungen an, in welche viele junge Leute, namentlich von Adel, aufgenommen wurden, um sich dann zur römischen Kirche bekehren zu lassen. Auch gewann die Union bald eine große Zahl von Anhängern aus anderen Bevölkerungsclassen, nicht blos in Lithauen, sondern auch in anderen polnischen Provinzen, und die Jesuiten besetzten selbst mehre griechische Bischofsstühle mit ihnen heimlich ergebenen Männern. Um sich und seine Geistlichen in die günstige Lage der römisch-katholischen Kirche zu bringen und den förmlichen Uebertritt aus der griechischen zu dieser Einheit zu thun, glaubte der damalige Metropolit von Kiew, Michael Rahoza (Ragosa) seinerseits die Union der griechisch-orthodoxen Kirche befördern zu müssen, und unter seiner hauptsächlichen Mitwirkung wurde dieselbe auf zwei Synoden zu Brzesc Litewski 1590 und 1594 eingeleitet. Nachdem Papst Clemens VIII. sie durch die Bulle Magnus Dominus et laudabilis vom 13. Dec. 1595 unter den Bedingungen des florentinisch-lateranensischen Concils

78) In Nr. 3, bei Aymon p. 211. 79) Narratio des Chrysoculus vom Jahre 1628, bei Aymon p. 215 seq.; *Smith*, Collectanea p. 33. 80) Narratio des Chrysoculus bei Aymon (Heymon) p. 217; *Smith*, Collect. p. 35. 81) Narratio des Chrysoculus bei Aymon p. 223. 82) Ebenda p. 227; *Smith*, Collect. p. 42. 83) Chrysoculus bei Aymon p. 232; Leger bei Smith p. 83.. 84) 1629 durch den holländischen Gesandten Cornelius Haga im Druck herausgegeben. 85) Bei *Smith*, Collectanea p. 69.

86) *Ant. Possevinus*, Moscovia, wo der Verfasser namentlich über seine drei Religionsgespräche mit dem Zar berichtet. Wilna 1586 und Antwerpen 1587; Karamsin, Geschichte des russischen Reiches VIII, 260. 87) Karamsin X, 109; L. Ranke, Fürsten und Völker von Südeuropa III, 390.

vollzogen hatte, kam sie 1596 durch eine dritte zu Brzesc Litewski gehaltene Synode zum Abschluß, und König Sigismund publicirte die Convention durch sein Universale vom 15. Dec. 1596, worin er die widerstrebenden Anhänger des separatistischen griechischen Bekenntnisses mit der Entziehung seiner Gnade bedrohte, nachdem bereits viele griechische Geistliche aus diesem Grunde abgesetzt worden waren. Es war ausdrücklich stipulirt worden, daß die Dogmen und die Riten der Uebertretenden nicht geändert werden sollten [88]), und in den ersten Jahren wurde auch diese Enthaltsamkeit geübt; allein bald glaubte Rom die Zeit gekommen, seine Mönche in die unirten Klöster zu senden und den Cultus zu latinisiren, während man die nicht Unirten durch Bestechungen und andere Vortheile, durch Druck und ähnliche Maßregeln zu gewinnen ans Werk ging. Es hatte den griechischen Polen Nichts geholfen, daß ihnen von dem Patriarchen Meletius in Alexandria 1596 der aus Kreta gebürtige, in Venedig und Padua gebildete Priester Cyrillus Lucaris, welcher später die Patriarchenstühle von Alexandria und (1602) Constantinopel bestieg, zur Hilfe gesandt worden war; er selbst hatte davon höchstens den Gewinn, daß er für seine zukünftigen anderweiten Kämpfe mit den Jesuiten deren Ränke kennen lernte [89]). Vergeblich suchte er die Vereinigung seiner Glaubensgenossen in Polen mit der lateinischen Kirche zu hintertreiben, indem er namentlich im Jahre 1600 dem Könige Sigismund ein Schreiben seines Patriarchen überreichte [90]). Gelang es Anfangs noch dem energischen Woiwoden Constantin Ostrogski von Kiew, den Bekehrungsmaßregeln Sigismund's und der Jesuiten vielfach mit Erfolg entgegenzutreten, so hatten später die Tendenzen der lateinischen Propaganda einen um so weitgreifenderen Fortgang; man nahm den nicht unirten Griechen mit Gewalt ihre Kirchen und Klöster und setzte ihre Geistlichen ab, vernachlässigte mit Absicht ihre Schulen, damit die Leute gezwungen würden, ihre Kinder in die zahlreichen von den Jesuiten errichteten Anstalten zu schicken. Jetzt kam auch die Liturgie und die Cultussprache der Unirten, welche nach der anfänglichen Zusicherung die altslavische bleiben sollte, an die Reihe und wurde romanisirt; man errichtete in den unirten Kirchen Orgeln und mehre Altäre; die Bischöfe mußten die früher nicht stipulirte Genehmigung des Papstes für ihre Macht nachsuchen; lateinische Mönche traten zu den Unirten über, wurden bald zu den höchsten, einflußreichsten und einträglichsten Aemtern befördert, um die Latinisirung zu betreiben; man setzte die Unirten den Römisch-Katholischen auch in bürgerlichen, staatlichen und gewerblichen Dingen nach, um sie für den Uebertritt mürbe zu machen. Wenn nun auch hierdurch bewirkt wurde, daß fast der ganze griechische Adel das lateinische Bekenntniß annahm und man dem unirten Bekenntniß den Namen des Bauernglaubens (chlopska wiara) beilegte, so entstand doch auf Seiten derer, welche bei der griechischen, wenn auch unirten Kirche ausharrten, immer mehr eine tiefe, obgleich verhaltene Abneigung gegen das römisch-katholische Kirchenwesen, und Rom vermochte das vorgesteckte Ziel, durch die Union den Ritus wie die Dogmen ganz römisch zu machen, auch deshalb nicht vollständig zu erreichen, weil später tolerantere Könige den polnischen Thron bestiegen [91]). Bevor jedoch der Fanatismus der römischen Partei gebrochen war, hatten die griechischen Christen eine Zeit lang noch schwer zu leiden, namentlich durch die scheußlichen Gewaltacte des römischen Erzbischofs Josaphat Kunkewitsch (Kunkewicz oder Kuncewic) von Plock (Polock), welcher in seiner Bekehrungs- und Zornwuth so weit ging, daß er 1622 Leichen von griechisch-katholischen Christen aus ihren Gräbern reißen und den Hunden vorwerfen ließ. Vergeblich wandten sich in demselben Jahre Deputirte der reußischen Provinzen mit der Bitte um Hilfe gegen diesen gewaltsamen Proselytismus des hochwürdigsten Wütherichs an den polnischen Reichstag, bis ihn griechisch-katholische Einwohner von Witebsk in der Ausübung einer nur zu natürlichen Rache am 12. Nov. 1623 auf offener Straße todt schlugen. Im Jahre 1865 wurde der Märtyrer durch Papst Pius IX. kanonisirt. Fast gleichzeitig mit dem Aufhören der früheren Zwangsmaßregeln zur Bekehrung der orthodoxen und unirten Christen in Polen, 1642, gab der griechisch-katholische Patriarch Petrus Mogilas von Kiew einen Katechismus heraus, welcher den Hauptzweck verfolgte, die orthodoxe griechische Kirche vor dem Aufgehen in die römische, aber auch in die protestantische, zu schützen, und auctoritatives Ansehen erhielt. Als Rußland, dessen staatskirchenregimentliche Raison 1747 zum Behufe der Zwangspropaganda für den orthodoxen Glauben den protestantischen Geistlichen in Livland und Ehstland bei Strafe verboten hatte, Kinder aus Mischehen zwischen Griechen und Protestanten zu taufen, 1772 mehre Provinzen Polens an sich gerissen hatte, verfolgte es begreiflicher Weise die Tendenz, die in denselben früher bewirkte Union griechischer Christen mit Rom wieder zu beseitigen; denn die Verbindung mit der lateinischen Kirche hatte zugleich die politische Bedeutung einer Allianz mit dem Reste des polnischen Staates. Katharina II. ließ daher sofort die in den annectirten Landestheilen befindlichen Unirten zur Rückkehr in den Schoos der orthodoxen Kirche auffordern, und nach und nach kehrten zu dieser bis zum Tode der Kaiserin über eine Million Unirter zurück. Die zweite und dritte Theilung Polens brachte wiederholt polnische Länder an die Krone Rußlands; aber die staatskirchlichen Maßregeln für die Umkehr der mit Rom vereinigten Griechen wurden weder unter dem nächsten Nachfolger Katharina's, Paul I., noch unter Alexander I. so eifrig wie früher betrieben. — Auch in **Siebenbürgen** waren es Jesuiten, welche 1697 einen großen Theil der dortigen

88) Jura et privilegia genti Ruthenae catholicae a M. Pontificibus et Poloniae regibus concessa. Lemberg 1787. 89) Er spricht sich hierüber z. B. aus in seiner Epistola ad Jo. Uytenbogaert, vom J. 1618, bei Aymon S. 162. 90) Dasselbe ist abgedruckt in *Regenvolscii* Systema historico-chronologicum p. 467.

91) Eine Darstellung der Ereignisse unter Sigismund in römischem Sinne findet sich bei *Baronius*, Annales ecclesiastici T. VII.

walachischen griechisch-katholischen Christen für die Union mit Rom gewannen, ohne jedoch diese Verbindung auf die Dauer erhalten zu können; denn einem griechischen Mönche, welcher 1744 von Süden her in das Land kam, gelang es durch seine eifrigen Predigten, dem walachischen Volke einen heiligen Abscheu vor dem lateinischen Kirchenwesen einzuflößen [92]). — Die Unionen mit Rom, welche sich bei den kleineren Landeskirchen vollzogen haben oder versucht worden sind, bleiben einem späteren Paragraphen vorbehalten.

Zur Literatur über die Unionen mit Rom und die Trennungen von Rom. J. G. Pitzipios (ein zur römischen Kirche convertirter Grieche), L'église orientale, sa séparation et sa réunion avec celle de Rome. Paris 1855. Luigi Tosti (Benedictinermönch von Monte Corvo), Storia dell' origine dello Scisma greco, 2 Bände. Florenz 1858. (Der Verfasser schreibt die Trennung hauptsächlich der Corruption und dem Ehrgeize der griechischen Geistlichen zu.) Pichler (in München), Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. München 1864. (Das Buch ist auf den römischen Index gesetzt worden.)

Das Verhältniß der orthodoxen griechischen Kirche zum Protestantismus kam über das Stadium einer gegenseitigen Notiznahme und vorübergehenden Freundschaft nicht hinaus. In den Jahren 1543 und 1555 empfing Melanchthon, dessen wissenschaftlicher Ruhm sich bereits früher weithin verbreitet hatte, und dessen vorzügliche Kenntniß des Altgriechischen die Neugriechen ein besonderes Interesse an ihm nehmen ließ, Briefe von einigen gelehrten Griechen [92a]), worauf er 1559 dem Patriarchen Joasaph II. von Constantinopel durch den Diakon Demetrius Rascianus, welchen dieser zur Kenntnißnahme der protestantischen Lehre nach Wittenberg geschickt hatte, die augsburgische Confession in griechischer Sprache, als 'Εξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως [93]), überreichen ließ, aber von dem Empfänger keine Antwort erhielt. Als nun der aus Würtemberg gebürtige Stephan Gerlach in der Eigenschaft eines kaiserlichen Gesandtschaftspredigers in Constantinopel weilte, nahmen die tübinger protestantischen Professoren Jac. Andreae und M. Crusius 1574 diese Gelegenheit wahr, um durch ihn dem damaligen dortigen griechischen Patriarchen Jeremias II. eine zweite griechische Uebersetzung derselben Confession zu übermitteln. Jeremias ließ 1576 den Tübingern eine Beurtheilung der Augustana im Sinne der engherzigen Buchstabenorthodoxie zugehen und sprach dabei den Wunsch aus, man möge gegenseitig nicht über Glaubenslehren verhandeln, sondern nur in vertraulicher Weise über andere Dinge, sodaß 1581 der Briefwechsel ohne irgend ein erhebliches Ergebniß abgebrochen wurde [94]).

Ebenso resultatlos verlief die ziemlich unbedeutende Correspondenz einiger Griechen mit protestantischen Auctoritäten, an welchen jene gegen die Gewaltpropaganda der Lateiner in Lithauen und Polen zwischen den Jahren 1590 und 1596 einen Rückhalt zu gewinnen suchten; denn die große Mehrheit der griechischen Geistlichen setzte einer solchen Verbindung, in welcher ihr bornirter Standpunkt Ketzerei zu erblicken meinte, einen zähen Widerstand entgegen [95]). Bedeutender schien das Resultat derjenigen Verbindung werden zu wollen, welche der 1602 zum Patriarchen von Alexandria und 1621 zum Patriarchen von Constantinopel ernannte Cyrillus Lucaris, welcher schon vorher von Lithauen aus mit der Reformation des Abendlandes in Unterhandlungen getreten war, mit mehren Protestanten anknüpfte, eine Verbindung, in welcher derselbe einerseits eine geistige Anregung für seine in Formen und Buchstabendienst verkommene Kirche, andererseits ein Gegengewicht gegen die Angriffe der Jesuiten suchte. Sein persönlicher Verkehr mit den im Morgenlande, namentlich in Constantinopel, sich aufhaltenden Protestanten, zuerst vorzugsweise mit dem dortigen holländischen Gesandten Cornelius Haga, fällt mindestens in das Jahr 1603 [96]), und vielleicht hat er auch schon um diese Zeit die nähere Bekanntschaft mit dem Personal der englischen Gesandtschaft gemacht. Einige Schriftsteller schicken ihn auf Reisen nach dem protestantischen Abendlande, und Leo Allatius [97]) tischt sogar die Lüge auf, er habe sich in Sachsen für 500 Dukaten an die protestantische Ketzerei verkauft. Vorzugsweise verkehrte er im Orient mit dem Remonstranten Uytenbogaert, an welchen er 1612 und 1613 zwei ausführliche Briefe schrieb [98]), und es waren die niederländischen Generalstaaten, welche ihm mehre reformirte Schriften, deren er selbst gedenkt [99]), zum Geschenk machten, während er, wie oben erwähnt, von England, dessen Königin er den berühmten Codex Alexandrinus verehrte, eine Druckerei bezog. Im Jahre 1616 schickte er mit einem Empfehlungsbriefe [1]) an den Erzbischof George Abbot von Canterbury nach Oxford zur Sammlung persönlicher Information über das Wesen der dortigen kirchlichen Zustände und zur Aneignung einer wissen-

92) Acta historiae ecclesiasticae. Bd. 10. S. 110 fg. 92a) Sie finden sich abgedruckt bei *M. Crusius*, Turco-Graecia p. 543. 93) In demselben Jahre gedruckt zu Basel, dann z. B. wieder in dem Corpus Reform. von Bretschneider, T. X. p. 921. 94) Die Urkunden hierüber sind gesammelt in den Acta et scripta theologorum Wirtebergensium et patriarchae Constant. de August. confess. graece et latine. Wittenberg 1584. Vergl. dazu *M. Crusius*, Turco-Graecia. Basel 1584; ferner Stephan Gerlach's des Aelteren Tagebuch, herausgegeben von seinem Enkel Samuel Gerlach 1674; ferner *Schnurrer*, De actis inter Tubingenses theologos et patr. Constant., in den Oratt. acad., ed. *Paulus*. Tübingen 1828.

95) *Adr. Regenvolscius*, Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum, Utrecht 1652, p. 478. Krasinski, Gesch. der Reformation in Polen, übersetzt von Lindau. Leipzig 1841. S. 207. 218. Jos. Lukaszewicz, Gesch. der reformirten Kirche in Lithauen. Leipzig 1848. Bd. 1. S. 77. 96) Wie aus seiner Epistola ad Uytenbogaert bei Aymon p. 116 hervorgeht. 97) De ecclesiae occid. et orient. perpetua consensione p. 1074. 98) Sie finden sich bei Aymon p. 127—164. 99) In seiner Epistola ad Uytenbogaert vom Jahre 1613, bei Aymon p. 163. Vergl. auch des Cornelius Haga Briefe ad Dominum Festum Homminum vom Jahre 1627, bei *Kist*, En Royaards Nederlandsch Archief voor Kerkelijke Geschiedenis II, 421.

1) Gedruckt bei Aymon p. 46.

schaftlichen theologischen Bildung den Metrophanes Kritopulos, welcher später das protestantische Teutschland bereiste und 1625 in Helmstädt seine Confessio catholicae et apostolicae in Oriente ecclesiae in griechischer Sprache verfaßte [2]). Lucaris selbst schrieb zur Verständigung oder — da er wol schwerlich eine nähere Verbindung bezwecken konnte und wollte — wissenschaftlich theologischen Auseinandersetzung mit den Reformirten eine Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως, welche Cornelius Haga 1629 in lateinischer Uebersetzung als Confessio fidei reverendi domini Cyrilli, patriarchae Constantinopolitani drucken ließ [3]), eine Veröffentlichung, welche nach allen Seiten hin großes Aufsehen erregte. Nachdem im Dienste und Interesse der lateinischen Kirche, gegen welche die Verbindungen des Patriarchen mit den Protestanten hauptsächlich gerichtet waren, der Erzbischof von Iconium, Matthäus Caryophilus, 1631 in Rom eine Gegenschrift [4]) herausgegeben hatte, sandte Lucaris sein Bekenntniß in griechischer Sprache durch Leger nach Genf und ertheilte dem Diodati die Erlaubniß, dasselbe in dieser Gestalt zu drucken [5]), was auch 1633 geschah [6]). Der in ihm waltende Geist ist in der That durchaus Calvinisch, aber der heilige Geist nach seiner Auffassung ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ προερχόμενος; Bilder soll man haben dürfen, ihnen aber ebenso wenig θρησκεία wie λατρεία erweisen. Die Lateiner, namentlich Leo Allatius, bezüchtigen ihn schlimmer Verbrechen, im Besonderen der Annahme von protestantischen Bestechungsgeldern [7]), und obgleich früher einmal eine Synode sich für ihn erklärte, so traten doch später von seinen Bischöfen und Geistlichen, welche in seinen Calvinistischen Neigungen große Abweichungen von dem rechten Glauben erblickten, immer mehre gegen ihn auf, und die Jesuiten verstanden es, ihrerseits durch allerhand Anklagen des verhaßten Mannes bei dem griechischen Volke wie bei der Pforte seine Stellung zu untergraben; im Jahre 1638 ward er auf Befehl des Sultans erdrosselt. Uebrigens urtheilt auch Hugo Grotius [8]), mit welchem hierin spätere Griechen übereinstimmen, Cyrillus habe sich zu den Verhandlungen mit den Protestanten nicht durch religiöse, sondern durch kirchliche Gründe bewegen, durch Geld bestechen lassen und ohne Auftrag seiner Kirche eigenmächtig gehandelt, und Gieseler gibt zu, daß es scheine, als hätten der holländische und englische Gesandte für ihn bei der Pforte Geld aufgewendet [9]). — Im J. 1718 knüpfte die anglikanische Kirche Schottlands durch ihren Primas mit der griechisch-orthodoxen Kirche neue Unionsunterhandlungen an, welche jedoch keinen Erfolg hatten, als sie durch den Tod Peter's des Großen und den in Rußland aufkommenden Einfluß des Lutherthums unterbrochen wurden [9a]).

2) Lateinisch edirt durch J. Hornejus. Helmstädt 1661. 3) Zu Genf. 4) Censura confessionis fidei seu potius perfidiae calvinianae, quae nomine Cyrilli patriarchae Constantinopolitani circumfertur. 5) Bei Aymon p. 80. 6) Ein Abdruck befindet sich auch in Kimmel's Libri symbolici ecclesiae orientalis, Jena 1843, p. 24 seq. Sie besteht aus 18 κεφάλαια und 4 ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις. 7) *Smith*, Collectanea p. 69. 8) Votum pro pace ecclesiae 1642, p. 57, und Discussio Rivetiani apologetici 1645, p. 10. 85. 9) Zur Vervollständigung des Lebensbildes von Cyrillus Lucaris ist in einem späteren Paragraphen noch Mehres nachzutragen.

§. 126. Das Verhältniß der griechischen Kirche zur Staatsgewalt.

Nach der Eroberung Constantinopels war der Zustand der orthodoxen Griechen unter der türkischen oder osmanischen Herrschaft, abgesehen von den unvermeidlichen Folgen einer solchen Katastrophe, ein ziemlich erträglicher. Schon am 1. Juni 1453 ließ der Eroberer, Sultan Muhammed II., weil gerade eine Sedisvacanz war, nach den bisher in der Kirche üblichen Formen einen neuen Patriarchen wählen; die Wahl fiel auf Georgios Scholarios, welcher sich von jetzt ab Gennadios nannte, und sofort ertheilte ihm der Sultan die Investitur in der herkömmlichen Weise [10]), sowie er ihn und alle ihm unterstehenden Bischöfe durch eine Urkunde [11]) gegen alle Belästigungen sicher stellte und von der Steuerzahlung eximirte. Was spätere Griechen erzählen, nämlich daß er dem Patriarchen sogar ein Jahrgehalt von 2500 Thalern gegeben habe, beruht, wie andere ähnliche Angaben, wahrscheinlich auf einer Lüge oder Fabel [12]). Die drei oder vier ersten Patriarchen hatten für ihre Investitur kein Geld bezahlt, als aber der vierte oder ein späterer sich das Amt kaufte, sahen sich die nachfolgenden ebenfalls zu diesem Aufwande veranlaßt, und bald mußten sie nicht blos dem Sultan, sondern auch anderen Großen des Reichs jährliche Tribute entrichten. Wollte ein Patriarch oder ein Bischof bei der Pforte etwas durchsetzen, beziehungsweise einer Bedrückung abhelfen, so gab es fortan fast nur ein wirksames Mittel: das Geld, dessen Zauber übrigens auch nicht immer mit Sicherheit vor schlimmen Demüthigungen und anderen Mishandlungen oder vor Beraubungen schützte. Namentlich Sultan Selim II., von 1566—1574, setzte die Patriarchen wie andere Staatsbeamte nach Willkür ein und ab und nahm den Christen viele Kirchen sowie anderes Kircheneigenthum weg. Die schwierige Lage, in welcher sich die Patriarchen und andere kirchliche Würdenträger der Pforte gegenüber befanden, wurde noch erhöht durch die fortschreitende Demoralisation der Griechen und durch die Einflüsse Roms, wie sich dies an dem Patriarchen Cyrillus Lucaris zeigte, welcher im Wechsel seiner Erhebung zum Patriarchensitze und Wiederabsetzung durch den Sultan 1634 nach Tenedos, 1635 nach Chios, 1636 nach Rhodos verbannt wurde [13]), bis ihn 1638 unter der Anklage des geheimen Einverständnisses mit den Kosaken auf Befehl des Sultans die Erdrosselung traf [14]). Wie schon erwähnt, trugen die

9a) Brief des jetzigen anglikanischen Primas von Schottland, vorgelesen in dem am 15. Nov. 1865 zu London zum Behuf einer Verbindung zwischen Russen und Anglikanern gehaltenen Meeting. 10) *Georgios Phranzas*, Chronicon lib. III. c. 11, ed. Bonnens. 1838. 11) Ebenda p. 308. 12) J. B. *J. Aymon*, Monumens authentiques de la religion des Grecs, Haag 1708, p. 59. 13) Vergl. seine Briefe bei *J. Aymon* p. 266; dazu *Smith*, Collectanea p. 56. 14) *Smith*, Collectanea p. 60.

Griechen aller Stände im türkischen Reiche selbst einen großen Theil der Schuld an der entwürdigenden Behandlung von Seiten der Türken; ihr sittliches Leben entartete immer mehr zu Kriecherei, Habsucht und gegenseitiger Zänkerei. Wie Delacroix berichtet [15]), empfing 1671 der Großvezier den neuen Patriarchen Dionysius von Larissa und dessen Geistlichkeit mit den Worten: „Ihr Hunde ohne Treu und Glauben, werden die Tollheit, die Zwietracht und die Eifersucht ewig unter euch herrschen, und werdet ihr nicht aufhören, euch unter einander zu verfolgen?" u. s. w. Wenn nun auch diese und ähnliche Gewaltthätigkeiten sich bis zu dem Ende der Periode wiederholten, so griff doch die türkische Behörde nie in die inneren Angelegenheiten des Cultus und des Dogma's ein.

Nach dem Falle von Constantinopel ging der politische Schwerpunkt der griechischen Kirche von dem ehemaligen griechischen Kaiserreiche auf Rußland über, wo nach wie vor der Zar an der Leitung der Kirche factisch einen großen, durch keine Macht beschränkten, demnach willkürlichen Antheil nahm, wenn auch meist zur Aufrechthaltung der orthodoxen Dogmen und Institute, wie zur Unterdrückung der hiervon abweichenden Sekten, von welchen die Strigolniki im 13. und 14. Jahrhundert, dann wieder 1406 seine harte Hand hatten fühlen müssen [16]). Hatte das Staatsoberhaupt bis dahin den Patriarchen von Kiew und Moskau ihre zum Theil von Constantinopel ressortirende und von dem weltlichen Regiment unabhängige Auctorität belassen, so führte Peter der Große in dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche zu Gunsten des ersteren eine wesentliche Aenderung herbei, nachdem bereits 1589 der Patriarch zu Moskau als Primas Rußlands sich von dem Patriarchen zu Constantinopel im Wesentlichen unabhängig gestellt hatte, wobei er indessen erklärte, daß die frühere Glaubenseinheit fortbestehen sollte. Peter der Große, welcher ohne Widerrede der Schutzherr der griechisch-orthodoxen Kirche in Europa und Asien war, ließ nach dem 1702 erfolgten Tode des Patriarchen Hadrian von Moskau, welcher, wie seine Vorgänger, ihm gegenüber eine gewisse Selbständigkeit geltend gemacht hatte, diesen Patriarchensitz zunächst unbesetzt, was ohne Zweifel ein gewaltthätiger Eingriff war, bis das Anfangs darüber unwillige Volk sich daran gewöhnt hätte, und ersetzte dann den Kirchenfürsten durch ein von ihm ernanntes, meist aus höheren Geistlichen bestehendes Collegium, welches er 1721 als die „heilige dirigirende Synode" proclamirte [17]), für welche er indessen doch vom Patriarchen zu Constantinopel die Genehmigung nachsuchte und nachträglich erhielt. Wenn auch jenes Collegium, welchem derselbe Rang wie dem dirigirenden Senate ertheilt und sein Sitz Anfangs in Moskau, später in Petersburg angewiesen wurde, meist aus Geistlichen bestand, so war doch in ihm der vom Kaiser ernannte Procurator die entscheidende Person und somit fortan der Kaiser thatsächlich und formell das Kirchenoberhaupt. Wenn auch Peter hierdurch nicht in den Cultus und die Lehre eingriff, so berührte er dieses Gebiet doch durch seine Parteinahme für die an die Stelle der alten, in der That nicht mehr zeitgemäßen, tretende Bibelübersetzung des Metropoliten Nikon, gegen welche sich sehr viele am Alten hängende Russen erklärten. Als ein Theil derselben die Annahme verweigerte und eine Separation von der Majorität bildete, andererseits auch viele Orthodoxe gegen die Ersetzung des Patriarchen durch die heilige Synode auftraten und so ebenfalls zu einer opponirenden Sekte wurden, obgleich sie eigentlich die alte conservative Richtung repräsentirten, welche von jetzt ab den Namen der Starowerzi (Altgläubigen) oder Schismatiker (Raskolniki) führte, trat Peter Anfangs gegen diesen Ungehorsam mit grausamen Maßregeln auf, vermochte aber den Widerstand nicht zu bewältigen. Katholiken und Protestanten, sofern sie als Colonisten einwanderten, gab er freien Gottesdienst und andere Privilegien. Auch Katharina II. that einen starken Eingriff in die bestehenden kirchlichen Zustände dadurch, daß sie das mit Leibeigenen besetzte unbewegliche Kirchengut säcularisirte oder für Staatseigenthum erklärte und die Geistlichen zum Theil aus der Staatskasse besoldete.

Während in Polen, wie wir gesehen haben, die katholische Staatsgewalt, besonders unter Sigismund, mit brutalen Maßregeln zur Unirung und endlichen Unificirung mit Rom vorging, wurden für das ebenfalls von römisch-katholischen Königen regierte Ungarn und seine Nebenländer 1743 und 1763 Patente erlassen, um das Kirchenwesen der nicht unirten Griechen in freundlichem Sinne zu reguliren, und der Reichstag von 1769 brachte eine Vermehrung ihrer Privilegien. In den Jahren 1774 und 1776 durfte dieser Theil der Bevölkerung Synoden zu Carlowitz halten, und auf Grund ihrer Beschlüsse wurde 1779 von der Kaiserin-Königin Maria Theresia ein Reglement erlassen, welches die kirchliche Verfassung und die Rechte der nicht unirten Griechen genau bestimmte, im Besonderen aber festsetzte, daß die Erzbischöfe aus der illyrischen Nation erwählt, durch den König bestätigt werden und keine weltliche, nur kirchliche Macht ausüben, alle Bischöfe aus der Klostergeistlichkeit genommen werden und wie die Erzbischöfe dem Könige für die Bestätigung eine gewisse Summe zahlen, daß Synoden nur mit königlicher Genehmigung und in Gegenwart eines königlichen Commissars gehalten, daß keine Ausländer kirchliche Aemter verwalten, daß unter Abstellung des alten Herkommens die Priester nach dem Tode der Frau nicht mehr gezwungen werden sollten, in ein Kloster zu gehen; die Verhandlungen geistlicher Sachen, so ward ferner festgesetzt, haben vor den bischöflichen Gerichtsbehörden oder Consistorien stattzufinden als vor der ersten Instanz, während der Erzbischof die zweite, der König die dritte bildet; in Civil- und Criminalangelegenheiten unterstehen alle Geistlichen dem weltlichen Forum; die Beibehaltung des alten, auf der

15) État présent des nations et églises grecque, arménienne et maronite en Turquie, Paris 1715, p. 113. 16) Schtschabrin, Provinzielle Skizzen. Moskau 1857. 17) Kirchenhistorisches Archiv 1823. Bd. 1. St. 4. S. 87 fg.

Synode von Carlowitz vorgelegten Kalenders wird gestattet, und damit den griechischen Christen die Erlaubniß ertheilt, sich nach demselben für die Feiertage zu richten, jedoch mit der Maßgabe, daß an solchen Orten, wo auch Römisch-Katholische wohnen, die Griechen den ersten Tag der hohen Feste und das Frohnleichnamsfest der Römischen wenigstens durch stilles Verhalten mitzufeiern haben. Noch blieb Manches stehen, was für die Griechen als eine Imparität und Vorenthaltung voller Rechte erscheinen mußte, und erst der ungarische Reichstag von 1791, auf welchem die nichtunirten Bischöfe mit ihrem Erzbischofe Sitz und Stimme erhielten, beseitigte die meisten dieser Desiderien.

Die wesentlichen Aenderungen des Kirchenrechtes kommen, wie aus dem vorstehenden Paragraphen einleuchtet, in der laufenden Periode nicht durch die Kraft der Kirche oder die Initiative der bischöflichen Synoden, sondern durch das Eingreifen der Staatsgewalt zu Stande, wenigstens in den von christlichen Souverainen beherrschten Ländern, wo das Staatsgesetzbuch zugleich das Kirchengesetzbuch ist, soweit man nicht ältere Bestimmungen stehen läßt. Im türkischen Reiche ist von einer organischen Weiterbildung des Kirchenrechts keine Rede; die Griechen betrachten das überlieferte, welches sie selbst aus sich weiter zu entwickeln unfähig sind, als das geltende, während die osmanische Regierung mit Willkür eingreift. Hier wie dort ist den Geistlichen die Lust an wissenschaftlicher Bearbeitung benommen.

§. 127. Das Synodalwesen. Die Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe und andere höhere Geistliche.

Synoden von Patriarchen und Bischöfen finden zwar Anfangs im türkischen Reiche noch statt, wie wir eine solche zur Zeit des Patriarchen Cyrillus Lucaris kennen gelernt haben; aber ihre Beschlüsse finden nur so weit Ausführung, als die politischen Machthaber gestatten, und schon Sultan Selim II. setzte dem Patriarchen von Constantinopel eine aus Bischöfen und weltlichen Notabeln gebildete statarische Synode an die Seite, welche seinen Rath und Gerichtshof bilden sollte, sodaß andere, nach einem gewissen Turnus wiederholte Synoden als mitwirkende und maßgebende Factoren der Gesetzgebung und des Kirchenregimentes so gut wie ausgeschlossen waren. Auch für die russische Kirche concentrirte sich das früher mehr freie, wenn auch wenig wirksame Synodalwesen in ein ähnliches, von dem Staate formell noch abhängigeres Institut, die heilige dirigirende Synode, obgleich hier wie dort bei außerordentlichen Veranlassungen dergleichen Versammlungen immer noch berufen wurden. In Ungarn blieben diese Synoden gleichfalls bestehen, ja sie erwachten hier zu einem neuen Leben; aber sie durften auch nur mit königlicher Genehmigung und in Gegenwart eines königlichen Commissars stattfinden, welcher die Macht hatte, sie sofort zu inhibiren.

War der Patriarch von Constantinopel als Primas der Griechen im türkischen Reiche zur Zeit der griechischen Kaiser meist nur eine Creatur dieser weltlichen Herrscher und ein Spielball der Hofkabalen gewesen, sodaß er ein selbständiges Auftreten aus kirchlichen Motiven nur selten nicht mit seiner Entsetzung zu bezahlen hatte, so behauptete er nach dem Falle Constantinopels, obgleich seine Einsetzung in der Hand der Pforte lag, in sofern eine freiere und von den politischen Mächten unabhängigere Stellung, als die türkischen Sultane und Pascha's viel zu gleichgültig gegen die inneren religiösen Angelegenheiten der Christen waren, um diese nicht seinem Regiment zu überlassen, sofern er nur mit seiner Hierarchie die ihm übertragene Steuereintreibung bei den Griechen so ergiebig wie möglich machte und sich nicht um verbotene weltliche Dinge bekümmerte, was freilich keineswegs die Willküracte türkischer Justiz gegen ihn ausschloß. Wie bereits angeführt ist, ließ der Eroberer Constantinopels, Muhammed II., bereits 1453 eine neue Patriarchenwahl in der früheren Weise vor sich gehen [18]), wobei nicht der Sultan und seine Höflinge, sondern griechische Bischöfe und Notable die Wähler waren, und wenn auch die von späteren Griechen erzählten Gunstbezeugungen der Sultane unbegründet sind, so hatten doch die ersten Patriarchen eine von Seiten des Hofes ziemlich unbelästigte Stellung; aber seit dem vierten oder fünften begann der Misbrauch, die Investitur oder Wahlbestätigung durch Geld zu erkaufen, eine Maxime, deren Schuld die Patriarchen in höherem Grade tragen als die Sultane, und als deren Consequenzen sich bald auch Geldsummen einfanden, welche an andere einflußreiche Türken gezahlt wurden. Sehr gewaltthätig verfuhr im 16. Jahrhundert Sultan Selim II., welcher die Patriarchen nach Willkür ein- und absetzte, aber an der sie umgebenden stehenden Synode wesentlich Nichts änderte, sodaß diese im Verein mit dem Patriarchen fortfuhr, das griechische Volk bei der Pforte zu vertreten und dessen Streitigkeiten in einem sehr weiten Umfange zu richten. Provinzielle oder locale Justiz- und Civilsachen, meist auch die geringeren Criminalfälle, waren den Bischöfen und ihren Gerichten zugewiesen, und wenn diese Instanzen auch nur eine schiedsrichterliche Auctorität besaßen, von welcher an die türkischen Behörden appellirt werden konnte, so enthielt sich doch das griechische Volk fast immer dieses Appellationsrechtes und anerkannte die Entscheidung seiner Bischöfe, theils aus Haß gegen die Türken, theils aus Furcht vor dem bischöflichen Bann, welcher noch von großer Wirkung war. Haben wir früher an dem Beispiele des Cyrillus Lucaris nachgewiesen, welches Schicksal einen Patriarchen treffen konnte, welcher in die äußerst schwierige Situation zwischen dem persönlichen Amtsgefühle und der Rücksicht auf die Pforte, zwischen den Intriguen seiner eigenen Untergebenen und den Römischen, wozu oft noch andere Einflüsse kamen, gestellt war [19]), so gestaltete sich diese Stellung in der

18) Es wurde Georgios Scholarios gewählt, der sich dann Gennadios nannte.

19) Ueber Cyrillus Lucaris sind folgende Schriften und Aufsätze zu vergleichen. *Thomas Smith*, Collectanea de Cyrillo Lucari. London 1707. Hier findet sich p. 77 seq. ein Fragmentum vitae Cyrilli von Anton Leger, einem genfer Geistlichen, welcher 1628—1636 in Constantinopel lebte und dort viel mit dem Patriarchen verkehrte. *J. Aymon*, Monumens authen-

nächsten Zeit eher schlimmer als besser; nach der Ermordung des Cyrillus, 1638 bis 1671, wurde die Person des Patriarchen von Constantinopel siebenzehnmal gewechselt[20]). Es war für diesen Würdenträger eine sehr empfindliche Einbuße gewesen, daß 1589 das ganze orthodoxe Rußland, etwa die Hälfte aller Gläubigen, sich fast ganz von seinem kirchenregimentlichen Supremat, wenn auch nicht von der Glaubenseinheit mit demselben, ablöste, und kein ausreichender Ersatz dafür, daß nach der 1740 durch die Türken ausgeführten Eroberung Serbiens, dessen griechische Kirche seit dem 13. Jahrhundert sich von dem byzantinischen Patriarchate unabhängig gemacht hatte, der Patriarch Samuel das Patriarchat dieses Landes durch eine den Türken gezahlte Kaufsumme an sich brachte. Seitdem ist bis auf die neuesten Zeiten das kirchliche Haupt der Serben, gewöhnlich der Meistbietende, von den Griechen in Constantinopel unter Mitwirkung der Pforte gewählt worden[21]). Indessen blieb in den Händen des Patriarchen von Constantinopel immer noch eine bedeutende, und zwar nicht blos kirchliche, sondern auch politische, in Steuer- und Gerichtssachen sehr wirksame Machtbefugniß, von welcher er einen möglichst ausgedehnten Gebrauch machte, freilich unter mannichfachen Demüthigungen von Seiten der Pforte. So heißt es in dem Berat, welches 1671 dem Patriarchen Dionysius ertheilt ward, daß dieser „gemäß seiner nichtigen und unnützen Cerimonien" Metropoliten, Bischöfe, Priester u. s. w. einsetzen, über Testamente von Priestern, Ehescheidungen, Sachen, welche zwischen Christen streitig sind u. s. w. entscheiden darf[22]). Sein Haupthebel bei den Schwierigkeiten zwischen kirchlicher Nothwendigkeit, eigenem Wunsche, nationaler Intriguensucht, türkischer Gewaltthätigkeit und Verhöhnung ward in zunehmendem Grade das Geld, vermöge dessen er das Meiste durchzusetzen vermochte, das er aber vorher oder nachher von seinen Bischöfen erpreßte, welchen es die Priester liefern mußten, um es ihrerseits, oft mit Hilfe des gefürchteten und daher wirksamen Bannfluches, wieder den Gemeinden abzunehmen. Nicht selten mußte ein Patriarch der Pforte etwas bezahlen, was bereits bezahlt oder bewilligt war, wie dies im Jahre 1765 geschah, wo er dem Sultan das Recht abkaufte, im ganzen türkischen Reiche alle Bischöfe zu wählen, wozu er damals nur Griechen ernannte.

Die anderen drei Patriarchen der griechischen Kirche in der Türkei waren schon vor 1453 zu ganz bedeutungslosen Erscheinungen herabgesunken und sanken in der hier behandelten Periode noch tiefer, obgleich sie nach alter kirchlicher Tradition ihrem Amtsgenossen in der Hauptstadt am Range nominell gleichstehen sollten; der von Alexandria hatte seinen Sitz in Kairo, aber keinen wirklichen Bischof, sondern nur Chorepiscopi, ganz machtlose, arme, ungebildete Priester, unter sich, während die ebenso herabgekommenen Gemeinden aus Kopten bestanden; der von Antiochia verlegte seinen Sitz nach Damascus, von wo aus er einige Bischöfe und Gemeinden von untergeordneter Bedeutung regierte; dem von Jerusalem unterstanden die beiden Bischöfe von Bethlehem und Nazareth, ebenfalls Prälaten von fast nur nominellem Belang, und einige wenige kleine Gemeinden[23]). — Wie zahlreich übrigens die Metropoliten und die bischöflichen Sprengel für eine geringe Zahl von Gläubigen waren, ersieht man beispielsweise an der Diöcesaneintheilung Griechenlands; hier war der Bestand unmittelbar vor der Revolution von 1821 folgender: I. in Morea die 10 Metropolien von Korinth, Monembasia, Lakedaimon, Alt-Patras, Tripolizza, Nauplia, Rheontas mit Prastos, Olenos oder Gastouni, Christianoupolis oder Arkadia und Dimizzana, dazu die 10 Bisthümer von Damala, Androussa, Tzernata, Elos, Maina, Bresthena, Modon, Koron, Tzernizza und Alova; II. auf dem Festlande die 4 Metropolien von Athen, Theben, Lepanto und Neu-Patras, dazu die 6 Bisthümer von Talanti, Salona, Poudounizza, Lidoriki, Zeitouni und Arta; III. auf den Inseln die 6 Metropolien von Negroponte, Aegina, Andros, Kea, Sipheos und Paros-Naros oder Paronaria, dazu die 2 Erzbisthümer[24]) von Tinos und Santorina und die 3 Bisthümer von Skyros, Karystos und Skopelos. Eine Menge hochtönender Namen, ganz entsprechend dem Ehrgeize der Griechen, welcher mit ihrem Unglück nur gewachsen zu sein schien.

Zwar hatte die russische Kirche durch die Eroberung Constantinopels einen bedeutenden Schritt in der Unabhängigkeit von dem byzantinischen Patriarchate gethan, indem dieses, an seinem weltlichen Arme gelähmt, nicht mehr so kräftig wie früher über die Grenzen des griechischen Kaiserthums hinausgreifen konnte; allein damit war auch der weitere Weg zur Selbständigkeit für die Zukunft vorgezeichnet. Als der Patriarch Jeremias von Constantinopel, vor den Türken fliehend, 1588 nach Moskau kam, um hier bei dem Zar Feodor Iwanowitsch Hilfe zu suchen, bot ihm dieser die Stelle eines russischen Patriarchen an. Jeremias nahm zwar dieses Anerbieten für sich nicht an, setzte aber, wahrscheinlich unter dem Einflusse einer empfangenen Geldsumme, den

---

tiques de la religion des Grecs, Haag 1708, später als Lettres anecdotes de Cyrille Lucaris, Amsterdam 1718, von Neuem aufgelegt. Enthält viele Briefe von C. L. und von Zeitgenossen. Sehr feindselig gegen den Patriarchen ist der römisch-katholische *Leo Allatius*, De ecclesiae occident. et orient. perpetua consensione. Cöln 1648. Bd. 3. Cap. 11. Mohnike, Cyrillus Lucaris, in den Theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 560 fg. Kimmel in den Prolegomena zu seinen Libri symbolici ecclesiae orientalis 1843. p. XXII seq. Twesten, Cyrillus Lucaris, in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1850. Nr. 39 fg. So stark war die Abneigung gegen seine Hinneigung zu den Protestanten, daß seine Nachfolger sein Andenken verfluchten; *Kimmel* p. 398. 408. 325.

20) *Aymon* p. 314. 21) Allgem. Kirchen-Zeitung (Darmstadt) 1837. Nr. 50. 22) *Th. Smith*, De ecclesiae graecae statu hodierno p. 55, in dessen Opuscula ex itinere turcico enarrata. Rotterdam 1716.

23) *M. le Quien*, Oriens christianus II, 330. 670; III, 102. 24) Diese haben darnach einen Zwischenrang zwischen den Metropolien und Bisthümern.

zum Metropoliten der russischen Kirche gewählten Hiob als Patriarchen derselben zu Moskau ein und ertheilte ihm hierzu persönlich die Weihe [25]). In der über diese Acte aufgenommenen Urkunde heißt es unter Anderem: Das alte Rom sei durch die Appollinaristische Ketzerei [26]), das neue Rom, Constantinopel, in die Hände der gottlosen Muhammedaner gefallen; als drittes Rom stehe Moskau da; anstatt des vom Geiste der Afterweisheit verfinsterten Lügenfürsten der abendländischen Kirche sei der erste allgemeine Weltbischof der Patriarch von Constantinopel, der zweite der von Alexandria, der dritte der von Moskau, der vierte der von Antiochia, der fünfte der von Jerusalem [27]). Zwar behielt sich Jeremias vor, daß jeder zukünftige Patriarch von Moskau sich seine kirchliche Bestätigung von Constantinopel holen sollte, und dieser Rest der Abhängigkeit erhielt sich auch mehre Jahrzehnte hindurch, bis er in der Mitte des 17. Jahrhunderts verschwand, und die anderen schwachen Bande, welche Moskau in einer kirchenregimentlichen Inferiorität unter Constantinopel hielten, wurden gelöst, als Peter der Große sich selbst thatsächlich zum russischen Kirchenoberhaupte erklärte.

Für Oesterreich ordnete die Kaiserin Maria Theresia 1770 an, daß der Erzbischof oder Metropolit der nicht unirten Griechen zu Carlowitz in Zukunft stets aus der „illyrischen" Nation (den Dalmatiern, Kroatiern und Slavoniern) genommen und vom Könige bestätigt werden, aber nur geistliche, keine weltlichen Functionen verrichten sollte; alle Bischöfe sollten sich aus der Klostergeistlichkeit recrutiren und wie der Erzbischof für ihre Bestätigung dem Könige eine gewisse Summe zahlen, alle geistlichen Sachen vor den bischöflichen Gerichten als erster, dann beziehungsweise vor dem erzbischöflichen als zweiter und vor dem Könige als letzter Instanz verhandelt werden. Der ungarische Reichstag von 1791 ließ, wie ebenfalls bereits erwähnt, den nicht unirten Erzbischof und die Bischöfe unter seinen Mitgliedern zu. — Unter Maria Theresia bestand eine Zeit lang ein besonderes rumänisches Patriarchat. — An der überlieferten Sitte, daß die höhere Geistlichkeit meist dem Mönchsstande angehörte und unverheirathet blieb, wurde überall festgehalten.

§. 128. Die niedere Weltgeistlichkeit und das Klosterwesen.

Der im Verhältniß zur Einwohnerzahl ziemlich zahlreiche niedere Weltklerus, welcher in der Regel verheirathet war und nach dem Tode der Frau sich in ein Kloster zurückzog, eine kirchliche Vorschrift, welche 1770 durch Maria Theresia für Ungarn und dessen Nebenländer abgeschafft wurde, hatte in allen Ländern des griechischen Bekenntnisses meist eine sehr geringe und dazu wenig feste Jahreseinnahme, zumal er, besonders in den türkischen Provinzen, auf die schwankenden Stolgebühren und die freiwilligen Gaben der Gemeinde angewiesen, auch der Zehnte oft nicht einmal durch Execution zu erlangen war, sodaß die Geistlichen meist ein Handwerk, Ackerbau oder ein anderes Gewerbe trieben, durch welches sie außerhalb des Kirchendienstes den übrigen niederen Volksclassen, die ihnen trotzdem bei den amtlichen Functionen eine große, sonst freilich über die Familiarität hinaus oft in Rauferei übergehende Reverenz erwiesen, fast ganz gleichgestellt wurden. Um sie, wie es in den Motiven hieß, der oft sehr störenden Verwaltung des Grundbesitzes zu überheben und in den Einnahmen sicherer zu stellen, zog die von 1762—1796 in Rußland regierende Kaiserin Katharina II. auf den Krongütern, welche von sehr großem Umfange waren, die Kirchengüter ein, welche unter Staatsverwaltung gestellt wurden, und ließ dafür eine bestimmte, freilich immer noch höchst geringe Geldsumme auf den Staatsschatz anweisen. Die Vorbildung zum geistlichen Amte konnte unter diesen Umständen nur eine außerordentlich mangelhafte sein und beschränkte sich meist auf die handwerksmäßige Erlernung der cerimoniellen Handgriffe, Körperbewegungen und Gebetsformeln. Sehr viele Geistliche konnten weder lesen noch schreiben, noch weniger verstanden sie eine Predigt oder sonst eine freie geistliche Rede zu halten; theologische Unterrichtsanstalten außerhalb einiger Klöster, wo sie eben nur für Mönchszwecke bestimmt waren, existirten nur in ganz geringer Zahl; der zukünftige Kleriker lernte das Erforderliche bei seinem Vater, da meist nur Söhne von Geistlichen wieder Geistliche wurden. Cyrillus Lucaris beklagt in einem Briefe an Uytenbogaert vom Jahre 1613 das ungelehrte Wesen seiner Priester und Bischöfe, welche in der Finsterniß des Verständnisses befangen seien, eine Aeußerung, welche er auch in einem Briefe an Professor Diodati von Genf im Jahre 1632 wiederholt [28]), tröstet sich aber darüber mit dem Glück der apostolischen Einfalt.

Ein wenig besser war es mit der Wissenschaftlichkeit der Mönche bestellt, wenigstens in gewissen Klöstern, z. B. auf dem Athos, wo die Mittel Muse und wissenschaftlichen Apparat gestatteten, sodaß fast ohne Ausnahme alle Bischöfe, Metropoliten und Patriarchen aus diesen Stätten der Frömmigkeit hervorgingen, welche im Uebrigen, besonders für das türkische Reich, auch die Bedeutung einer Art von Festungen gegen äußere Angriffe hatten. Die Zahl derselben war, mehr in der Türkei, weniger in Rußland und Oesterreich, sehr zahlreich; am Ende des 17. Jahrhunderts gab es z. B. in den vier unter venetianischer Herrschaft stehenden Provinzen Morea's bei noch nicht 200,000 orthodoxen Einwohnern ihrer 135 [29]). Eine große Last für die ohnehin meist armen Klöster war die Zahl der verwitweten Geistlichen und anderer Pensionaire, welche aufgenommen werden mußten; daher in Oesterreich unter Maria Theresia die

25) Karamsin, Gesch. des russischen Reichs. 9. Bd. Leipzig 1827. S. 181. 26) Hier wie überall in der orientalischen Kirche als einziger Maßstab des echten Christenthums nur immer die von Menschen gemachte, bornirte Orthodoxie, welcher auch die gottinnigste Frömmigkeit des Protestantismus als verabscheuungswürdige Ketzerei gilt. Ein hohler Wissenshochmuth, der die miserable Unwissenheit selber ist. 27) Karamsin a. a. O. S. 185.

28) *Aymon* p. 29. 29) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. Bd. 2. S. 186.

bereits erwähnte Verordnung, daß solche Geistliche nicht ferner in ein Kloster zu gehen genöthigt sein sollten, und in Rußland unter Katharina II. das Verbot, den Klöstern, welchen, wenn möglich, Seminarien zur Bildung von Geistlichen herzustellen aufgegeben wurde, ferner Invaliden aufzunöthigen.

§. 129. Der Cultus.

Diesem wurden fast nur noch in Rußland Gotteshäuser von namhaftem Umfange und Kostenaufwande errichtet; in den übrigen Ländern geriethen die vorhandenen bei der Verarmung des griechischen Volkes und der Unsicherheit der Zustände meist in Verfall. Fast nirgends war eine Neugestaltung des Gottesdienstes aus frischem, lebendigem Glaubensleben heraus bemerkbar; die Predigt schwieg, weil die Cultuspraxis meist in ganz äußerlichem Cerimoniell, in Knieen, Kreuzschlagen, Geklingel, Lichtanzünden u. s. w. bestand; nur ab und zu bestieg ein Bischof die Kanzel und hielt eine des Namens würdige Rede; in Rußland, wo der Metropolit Nikon im Anfange des 18. Jahrhunderts im Einverständniß mit dem Zar Peter I. mehre Cultusreformen vornahm und durchführte, meist jedoch auf dem Gebiete der Bibelsprache, welche er von Fehlern reinigte und in Uebereinstimmung mit sich setzte, wurde sogar einmal unter Katharina II. den Popen das Predigen verboten, angeblich damit keine neuen Lehren verkündigt würden, im Grunde wol meist deshalb, weil ihre Reden zu tief unter der Aufgabe blieben. Auch wurden in Rußland, wo die gottesdienstliche Sprache die dem Volke vielfach unverständliche altslovenische blieb, namentlich unter dem 1812 verstorbenen Metropoliten Platon von Moskau, einige leise Aenderungen der Liturgie eingeführt.

Zur Literatur. *Eus. Renaudot*, Liturgiarum orientalium collectio. 2 Bde. Paris 1715 u. 1716. J. G. King, Die Gebräuche und Cerimonien der griechischen Kirche in Rußland. Aus dem Englischen. Mit Kupfern. Riga 1773.

§. 130. Das kirchliche Glaubensbekenntniß.

Nichts galt auch während dieser Periode in der ganzen griechischen Kirche für wichtiger als die Formel des rechten Glaubens, über welchen nach einer bereits längst entstandenen conventionellen Ansicht, wodurch die Auctorität der Synoden zur Seite gedrängt wurde, nur die Patriarchen in ihrer Gesammtheit zu urtheilen hatten. Als daher Cyrillus Lucaris von der Orthodoxie abgewichen zu sein schien, ließ sofort nach dessen Hinrichtung 1638 sein Nachfolger, Cyrillus von Berrhöa, diese Ketzerei auf einer Synode in Constantinopel verdammen [30]), ein Bannfluch, welchen auch 1642 die Synode zu Jassy unter dem Patriarchen Parthenios [31]) und 1672 die Synode von Jerusalem unter dem Patriarchen Dositheos wiederholte [32]). Dennoch erhielt sich in der griechischen Kirche eine wenn auch numerisch nicht sehr starke Partei, welche auf dem von Cyrillus Lucaris eingeschlagenen Wege eine Reform des kirchlichen Bekenntnisses anstrebte und dadurch für die ganze orthodoxe griechische Kirche eine Spaltung herbeizuführen drohte. Unter diesen Umständen, speciell auch zur Abwehr protestantischer Ketzereien, verfaßte Petrus Mogilas, Metropolit von Kiew, 1642 eine Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολῆς [33]), welche in die drei Hauptabschnitte vom Glauben, von der Hoffnung (mit Einschluß des Vater Unsers und der Seligkeiten) und den Geboten (mit Einschluß der Liebe) zerfällt. Die Arbeit wurde zunächst durch eine russische Synode geprüft und gebilligt, dann dem Patriarchen von Constantinopel und den übrigen Patriarchen der orthodoxen Kirche zur Bestätigung vorgelegt. Diese sprachen unter einigen Abänderungen ebenfalls ihre Billigung aus, gaben mit den meisten Bischöfen ihre Unterschrift und publicirten das Elaborat unterm 11. März 1643 als den Glaubenskatechismus der gesammten rechtgläubigen anatolischen Kirche. Der Patriarch Nektarios von Constantinopel trat ihm 1662, eine Synode von Jerusalem 1672 durch eine ausdrückliche Erklärung bei; Peter der Große sprach 1721 seine Zustimmung aus. Selbstverständlich hat diese Abfassung nicht die Bedeutung die alten Bekenntnisse aufzuheben, sondern nur die, eine Declaration und Zusammenfassung derselben zu sein. Was nach dieser Zeit bis zur Gegenwart innerhalb der orthodoxen morgenländischen Kirche als Dogmatik oder Volkslehrbuch erschienen ist, z. B. das Lehrbuch des (1812 gest.) Metropoliten Platon von Moskau, welches 1770 zum ersten Mal erschien und ein großes Ansehen erlangte, hält sich streng innerhalb der von P. Mogilas gezogenen Grenzen.

§. 131. Die Sekten innerhalb der orthodoxen russischen Kirche.

Es war schon frühzeitig Politik der russischen Regierung, oppositionelle Regungen ihrer Unterthanen nicht blos mit Gewalt zu unterdrücken, sondern auch so viel wie möglich der öffentlichen Kenntniß zu entziehen; aus diesem Umstande, sowie aus den nominellen Tergiversationen der sich oft selbst nicht klaren Opponenten und aus der in dieser doppelten Sachlage begründeten mangelhaften Kenntniß der Berichterstatter ist es abzuleiten, daß in der Darstellung des kirchlichen Sektenwesens und Abfalls in der Staatskirche Rußlands viele Unklarheiten und namentlich Verwechselungen unterlaufen, und daß die Kirchenhistorie bis jetzt den vollen Umfang dieser Erscheinungen noch nicht mit Sicherheit kennt. Bereits im Jahre 1391, auf welches wir hier wegen des in unsere Periode übergreifenden Zusammenhanges zurückgehen müssen, hatten gewisse, von Organen der ortho-

30) Deren Acten bei *Kimmel*, Libri symbolici eccles. graecae p. 398 seq. 31) Ebenda p. 408 seq. 32) Ebenda p. 325 seq.

33) Herausgegeben von Panagiota Amsterdam 1662, von Laurentius Normannus Leipzig 1695, von C. G. Hofmann Breslau 1751, von Kimmel in dessen Libr. symb. eccl. graec. p. 45 seq.

deren Kirche verübte Brutalitäten eine große Misstimmung veranlaßt, welche zu weiteren Bewegungen führte. Ein Diakon und ein Schafscherer in Pskow traten an die Spitze der Misvergnügten, welche sich von der Staatskirche trennten, den Namen der Strigolniki erhielten und im Ganzen denjenigen Grundsätzen gehuldigt zu haben scheinen, welche noch gegenwärtig den sogenannten Altgläubigen eigen sind [34]). Kirchliche Bannflüche und weltliche Gewaltmaßregeln brachten sie zwar 1406 äußerlich zur Ruhe und zum Verschwinden; die Secession brach aber bald darauf in einer neuen Wendung aus, und die so auftretenden Dissidenten zeigten besonders eine starke Vorliebe für das alte Testament, sodaß ihnen der Name der Jidovtschini (der Judaisirenden) beigelegt wurde. Die kirchliche und staatliche Raison wollte auch diese Abweichung nicht dulden und rottete sie durch heroische Mittel 1503 fast vollständig aus.

Die russische Kirche blieb jetzt fast anderthalb Jahrhunderte hindurch, wenigstens in der äußeren Erscheinung, von sektirerischen oder separatistischen Bewegungen befreit, indem dieselben mit eiserner Gewalt niedergehalten wurden, bis der Metropolit Nikon, der Liebling des Zaren Alexis, gegen den Willen des Patriarchen von Moskau und anderer Opponenten im Cultus, besonders in der gottesdienstlichen Sprache, noch vor der Mitte des 17. Jahrhunderts Reformen einzuführen begann und damit der Art durchdrang, daß er 1652 selbst zum Patriarchen von Moskau erhoben ward. Er verbreitete jetzt seine in manchen Stücken zweckmäßigen Neuerungen, namentlich die Reinigung des alten slavonischen Bibeltextes von den vielen entstellenden Fehlern und einen darauf basirten harmonischen Context der Liturgien, mit dem ihm eigenen gewaltthätigen Verfahren, kraft dessen er sein Patriarchenamt zu einer weltlichen Zuchtmaschine zu machen suchte, durch das ganze Reich, und als der Widerstand dagegen fortdauerte, ließ er seine Arbeiten mit Hilfe der weltlichen Freunde und Machthaber auf einer 1654 in Moskau versammelten Synode sanctioniren, welcher auch eine zweite zustimmte, sowie er auch die Billigung des Patriarchen von Constantinopel und einer von diesem berufenen Kirchenversammlung zu erlangen wußte. Aber viele Geistliche und Laien widerstrebten auch so den mit Unterstützung des kaiserlichen Schwertes durchgeführten Reformen, unter ihnen der Bischof von Kolomna, behielten die altslovenische Bibelübersetzung und die Kirchenbücher in ihrer überlieferten Gestalt bei, und klagten die Staatskirche des Abfalls vom wahren Glauben, des Verlustes der rechten Ordination, der unterbrochenen legitimen Succession der Bischöfe, der Vernichtung der heilskräftigen Sacramente an; die Verfolgung hielt sie nicht ab, sich von der Kirche als Starowjeri, wie sie sich selbst nannten (Starowerzen, Altgläubige), zu trennen; ihnen schloß sich unter Anderen der wilde Kosakenführer Stenko Rasin an, welcher seine Landsleute zum offenen Aufstande rief. Sie eroberten nicht blos das Kloster Solowetz auf dem weißen Meere, sondern fanden auch an der Großfürstin Sophie und ihren Strelitzen einen starken Rückhalt, und drangen unter Mord und Brand in Moskau ein. Erst als es gelungen war, einen ihrer Anführer, den Fürsten Chowanski, gefangen zu nehmen, und mit anderen Separatisten hinzurichten, war ihre Gewalt zunächst gebrochen, obgleich dadurch ihre Unterdrückung nicht bewirkt werden konnte. Das Kloster Solowetz, wo die von Manchen auch schon als Pomoranen (Priesterlose) bezeichneten Altgläubigen ihren Hauptsitz aufgeschlagen hatten, zurückzuerobern, gelang den kaiserlichen Soldaten erst im Jahre 1673.

Auch Peter I. vermochte trotz aller harten äußeren Strafmaßregeln, womit er Nikon's Neuerungen aufrecht zu erhalten bemüht war, die eingerissene Spaltung nicht zu beseitigen, wenn auch zu verkleinern. Diejenigen Russen, welche die nach Nikon's Grundsätzen ordinirten Geistlichen und die neue liturgische Form anerkannten, aber ein über das officielle staatskirchliche Maß hinausgehendes System organisirten, nannten sich Popovtschini (die Popen Bejahende) und concentrirten sich besonders in dem großen Dorfe Wetka, wo sie Anfangs von der Regierung geduldet wurden; als sie aber in ihren Sonderbestrebungen weiter gingen, wurde Wetka 1735 von kaiserlichen Soldaten besetzt und diese transportirten an 40,000 Popovtschini nach dem Innern von Rußland. Indessen bewilligte ihnen der Kaiser eine Kirche zu Starodub in der Ukraine; sie stifteten dort noch andere Klöster nebst einer zweiten Kirche und hatten bald ein Gemeinwesen von 50,000 Köpfen organisirt, neben welchem auch Wetka nach fünf Jahren wieder aufblühte. Diejenigen, welche die nach Nikon'schen Principien ordinirten Priester nicht anerkannten und sich den Namen der Bespopovtschini (Priesterlosen) beilegten, breiteten sich bis zum Eismeere aus und machten das berühmte, 1694 gegründete Kloster Wyorezk zu ihrem Centralpunkte. Statt der Priester wählten sie zu ihren Vorstehern sittlich strenge Laien, welche eine Art von geistlicher Amtsgewalt ausübten, aber nur das eine Sacrament der Taufe administriren durften. Bald bildete sich unter ihnen ein Zug des düstern Fanatismus und der Spaltung in einzelne Parteien aus, von denen die weit verbreiteten Theodosianer die berüchtigsten sind. Mit ihnen nicht verwandt, erscheinen zwischen 1730 und 1740 unter der Regierung der Kaiserin Anna die Duchoworzen, d. h. Kämpfer im Geist, auch Malakanen genannt, fleißige Bibelleser, stille, fromme Leute, welche sich ebenfalls von der herrschenden Kirche fern hielten [35]). Da sie sich nicht blos des Schwörens, sondern auch der Sünde, Menschenblut zu vergießen, enthalten und daher nicht Soldaten werden wollten, so mußten sie unter Katharina II. und Paul schwere Verfolgungen erleiden, bis ihnen Alexander I. 1816 volle Duldung gewährte [36]).

34) Schtschedrin, Provinzielle Skizzen. Moskau 1857. Ihnen ist auch ein Theil der nachfolgenden Darstellung entnommen.

35) Redepenning, Vorrede zum 4. Bande des Lehrb. der K.-G. von Gieseler, 1857. 36) Ev. Kirchen-Zeitung 1828. Nr. 52, wo ein ausführliches Glaubensbekenntniß abgedruckt ist.

Im Jahre 1751 hielt die priesterlose Sekte der Pomoranen von Rußland und den Nachbarländern in Polen eine Synode, deren in 46 Artikeln bestehenden Auslassungen nicht blos von dem wildesten Fanatismus, sondern auch von dem gröbsten Aberglauben erfüllt waren; als daher Katharina II. 1762 den Sektirern oder Schismatikern ihres Reiches Concessionen in der Richtung der Toleranz machte und 1785 sogar eine beschränkte Religionsfreiheit gestattete, in deren Folge sich ihre Zahl verringerte, blieben selbstverständlich dergleichen Extravaganzen ausgeschlossen.

Zur Literatur. Andrej Iwanow, Vollständige historische Nachrichten von den alten Strigolniken oder den neuen Raskolniken oder sogenannten Staroobriadzi. 2. Auflage. Petersburg 1795.

§. 132. Die armenische Kirche und deren theilweise Union mit Rom.

Nachdem die Metropole Etschmiazin (Edschmiadsin) in die Hände der Türken gefallen und so die kirchenregimentliche Verwaltung der einzelnen Bezirke schwieriger geworden war, ernannte in der Mitte des 15. Jahrhunderts der Katholikos oder Patriarch einen Stellvertreter, welcher die ökonomischen Angelegenheiten zu besorgen hatte, eine Einrichtung, welche bis 1802 bestehen blieb. Da indessen der politische Druck von Seiten der Muhammedaner auch in der Zukunft wuchs, so suchte die armenische Kirche von Zeit zu Zeit an der römischen eine Stütze, machte ihr Hoffnungen auf Vereinigung und andere Concessionen, nahm auch in besonders bedrängten Lagen das eine oder das andere Stück römischen Wesens an, meinte es aber in der Regel mit ihrer Neigung für Rom, welches sich um des ersehnten Machtzuwachses willen Manches gefallen ließ, sehr wenig ernst und aufrichtig [37]). Je nachdem die Noth mehr oder weniger drängte, wurde die Anerkennung der päpstlichen Suprematie mit orientalischer Kriecherei und Schlauheit ausgesprochen oder zurückgenommen. Im Jahre 1545 kam der Patriarch Stephan V. nach Rom, wo er sich zwei Jahre lang aufhielt [38]); sein Nachfolger Michael sandte 1563 einen Legaten mit einem Unterwürfigkeitsschreiben [39]). Mit etwas weniger Schwierigkeit hatte Rom bei der Gewinnung der ihm näher wohnenden Armenier zu kämpfen, und 1624 ging der Erzbischof Nicolaus Torosowicz in Lemberg, dem kirchlichen Mittelpunkte für die in Galizien und in der Nachbarschaft wohnenden Armenier, auf eine wirkliche Union mit der lateinischen Kirche ein, indem er sich der Obedienz gegen den Katholikos von Etschmiazin entzog, die päpstliche Suprematie annahm und die nöthigen inneren kirchlichen Aenderungen, namentlich die Beseitigung des Monophysitismus, zusagte. Die meisten seiner Gläubigen widerstrebten Anfangs, ihm auf diesem Wege zu folgen; aber allmälig traten mehre Gemeinden bei, und 1652 fügten sich die polnischen Armenier. Die Union mit Rom wurde namentlich durch ein armenisch-lateinisches Collegium befestigt, welches die Propaganda 1664 in Lemberg gründete [40]). Diese Wendung verfeindete die Patriarchen des armenischen Heimathlandes mit dem Papste zunächst so wenig, daß der Katholikos Moses III., welcher von 1629—1632 auf dem Patriarchenstuhle von Etschmiazin saß, einen Ergebenheitsboten nach Rom entsandte [41]), und sein Nachfolger Philipp I., welcher diese Würde von 1632—1655 bekleidete, nicht blos dieselbe Unterwürfigkeit an den Tag legte, sondern auch gestattete, daß der Dominikaner Paulus Firomalli mehre Jahre hindurch an der Schule von Etschmiazin fungirte [42]). Auch der Katholikos Jacob IV., 1655—1680, schickte einen kirchlichen Botschafter mit Freundschaftsversicherungen und anderen Aufträgen in den Vatican [43]). Uebrigens hütete sich Rom noch, gegen die armenische Mutterkirche allzu zudringlich zu sein und ihre Eigenliebe zu auffällig zu verletzen, zumal auch die zum Theil sehr reichen armenischen Kaufleute in den See- und Handelsstädten von Westeuropa meist zu ihrem Patriarchen in Etschmiazin standen; aber ewig wollte man in Rom auch nicht auf den Erfolg seiner Bemühungen und auf die volle Romanisirung der armenischen Mutterkirche warten. Man schickte den Theatinermönch Clemens Galanus in das Morgenland, wo er sich 12 Jahre lang aufhielt [44]); es zogen mehre andere Missionare in Armenien umher und es bildeten sich in Asien wirklich unirte armenische Gemeinden, welche die römische Lehre sammt der römischen Liturgie annahmen, aber auch mit den nicht unirten in mancherlei Conflicte geriethen, zumal diese sich durch die Lateiner immer mehr Terrain entzogen sahen. Der 1695 gestorbene nicht unirte Armenier Jeremias Tschelebi, welcher in Constantinopel lebte, trat literarisch gegen die Unirten auf [45]), ja der ebenda residirende nicht unirte armenische Patriarch Johan Golod, welcher diesem Amte seit 1715 vorstand, veranlaßte eine 9 Jahre hindurch andauernde grausame Verfolgung der Unirten [46]).

Als der nicht unirte Armenier Mekhitar (Mechitar, d. h. Tröster) da Petro in der Absicht, die armenische Nationalliteratur zu heben und im Besonderen die altarmenische Sprache zu erhalten, 1701 in Constantinopel eine armenische Congregation gestiftet hatte, traf er hiermit auf die Misgunst des dortigen armenischen Patriarchen, welcher ihn im Verdacht der Ketzerei hatte, sodaß Mekhitar seine Anstalt schon 1703 nach Morea verpflanzte, wo ihm die Regierung von Venedig die Erlaubniß gab, ein Kloster und eine Kirche zu erbauen. Mit diesem Ortswechsel trat die Congregation zu den

welches die zu ihnen gehörigen donischen Kosaken überreicht hatten; dazu 1835. Nr. 10.

37) Kurze historische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes des armenischen Volkes. St. Petersburg 1831. S. 8. 25. 38) Neumann, Geschichte der armenischen Literatur. Leipzig 1836. S. 228. 39) Abgedruckt bei Raynald ad ann. 1564. Nr. 51.

40) St. Martin im Journal Asiatique. T. II. Paris 1823. 41) *Le Quien*, Oriens christianus I. p. 1414. 42) Neumann a. a. O. S. 241. 43) Le Quien a. a. O. p. 1415. 44) 1650 erschien in der Druckerei der Propaganda zu Rom seine Conciliatio ecclesiae armenae cum ecclesia romana. 3 Bände. 45) Neumann a. a. O. S. 252. 46) Ebenda S. 256.

mit Rom unirten Armeniern über und erhielt jetzt eine Regel, welche derjenigen der lateinischen Benedictiner analog war. Nachdem auch Papst Clemens XI. im Jahre 1712 die Mechitaristen bestätigt hatte und sie nach der Eroberung von Modon durch die Türken Morea hatten verlassen müssen, siedelten sie 1715 nach Venedig über, wo sie unter päpstlicher Vermittelung 1717 auf der vom Senate geschenkten Insel San Lazzaro (auch Lazaro) ihre Anstalt mit Kloster, Kirche, Druckerei u. s. w. von Neuem aufrichteten und noch reichlicher als früher, namentlich durch Geschenke von Landsleuten, ausstatteten, um ihrer Hauptaufgabe zu genügen, zwischen dem Morgen- und Abendlande literarisch-wissenschaftlich zu vermitteln und ihre Muttersprache gegen die arabische Literatur zu schützen. Nachdem Mekhitar am 16. April 1749 gestorben war, legten seine Nachfolger 1811 von Venedig aus in Wien eine Filiale an, welche sich wie die venezianische Mutteranstalt ebenfalls mit dem Druck wissenschaftlicher und anderer Schriften (nicht blos armenischer), außerdem mit dem Jugendunterricht beschäftigte. Als eine andere Zweiganstalt schloß sich später ein Collegium in München an[47]). — Der nicht unirte oder Gregorianische Patriarch Daniel von Etschmiazin setzte statt des Gehilfen-Stellvertreters (für die ökonomische Verwaltung) 1802 gewissermaßen nach der Analogie der orthodoxen Synoden von Constantinopel und Rußland eine aus zwölf höheren Geistlichen bestehende Synode ein, welche jedoch ohne die Zustimmung des Patriarchen Nichts anordnen sollte, eine Maßregel, welche wenig dazu beitrug, das schon längst erstarrte Leben dieser Kirche zu neuer Blüthe anzuregen.

Zur Literatur. *Elisaeus*, History of Vartan (Armenien). Translated by *Neumann*. London 1830. *Til. Bredenbach*, De Armeniorum ritibus, moribus et erroribus, 1577. *J. E. Gerhard*, De Armeniae statu ecclesiastico tum pristino quum hodierno, 1665. *P. Ricaut*, Histoire de l'état présent de l'église Grecque et de l'église Arménienne, traduite de l'Anglais par *de Rosemond*. Amsterdam 1710. *J. Chardin*, Voyage en Perse et autres lieux d'Orient. Amsterdam 1711, 10 Bde., neue Ausgabe von L. Langlois, Paris 1811, 10 Bde. *Maturin Veyssiere la Croze*, Histoire du christianisme d'Éthiopie et d'Arménie. Haag 1739, teutsch von Aldinor, Danzig 1749. *J. de Serpos*, Compendio storico di memoria chronologica concernente la religione è la morale della nazione armena suddita dell (? all') imperio ottomanno. Venedig 1786 fg. *St. Martin*, Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie. Paris 1818, 2 Bde. J. S. Vater, Kirchenhistorisches Archiv 1823. Heft 1; derselbe, Anbau der neuesten Kirchengeschichte II. S. 111 fg. *Chamich*, History of Armenia. Translated by *Audall*. Calcutta 1827, 2 Bde.

§. 133. Die Maroniten und ihr Verhältniß zu Rom.

Für die schon früher sämmtlich unter die römische Hegemonie gestellten Maroniten, welche an dieser Verbindung ohne Aenderungsversuche festhielten, gründete Papst Gregor XII. im Jahre 1585 zu Rom das Collegium Maroniticum, eine namentlich der Pflege der syrischen Wissenschaft gewidmete Anstalt, aus welcher in Zukunft die meisten Priester dieser kleinen Religionspartei, aber auch die beiden bedeutenden Gelehrten Assemani im 18. Jahrhundert, hervorgingen. Die Maroniten nahmen in Folge der Unterstützung durch den Papst und Frankreich auch noch im 17. Jahrhundert eine so günstige Stellung ein, daß der Patriarch Cyrillus Lucaris von Constantinopel in der weiter gehenden Union mit Rom eine große Gefahr für das orthodoxe Patriarchat Antiochia, auf welches sie convertirend einwirken könnten, befürchtete[48]), was sich indessen nicht verwirklichte. Der Zweck des 1736 auf dem Libanon durch Papst Clemens XII. zusammenberufenen Concils war die fortgesetzte Romanisirung und im Besonderen die womöglich gänzliche Ausrottung der etwa noch vorhandenen monophysitischen Ueberbleibsel; indessen fand es doch Rom nicht für gut, dem wilden Bergvolke seinen eigenen Patriarchen, die Priesterehe, die alte heilige Cultussprache, die syrische Messe, die communio der Laien sub utraque und andere Eigenthümlichkeiten zu nehmen.

Zur Literatur. *Faustus Naironus*, Dissertatio de origine, nomine et religione Maronitarum. Rom 1679. Voyage du mont Liban traduit de l'Italien du *R. P. Jérome Dandini*, Nonce en ce pays-là .... avec des rémarques .... par *R. S. P.* (Richard Simon Père). Paris 1685. *De la Croix*, État présent des nations et églises grecque, arménienne et maronite en Turquie. Paris 1695, neue Ausgabe 1715. Stäudlin, Kirchliche Geographie und Statistik. Tübingen 1804. Bd. 1. S. 61 fg.; Bd. 2. S. 623 fg. Dazu das Baseler Missions-Magazin. Bd. 11. S. 404. *Ch. F. Schnurrer*, De ecclesia Maronitica. Tübingen 1810. Derselbe, Die Maronitische Kirche, in Stäudlin's und Tzschirner's Kirchenhistor. Archiv I, 1. S. 32 fg.

§. 134. Die nestorianischen oder chaldäischen Christen oder Jacobiten.

Von diesen Ueberresten einer früher größeren monophysitischen Religionsgemeinschaft erscheint noch während der vorliegenden Periode eine kleine Zahl in der asiatischen Türkei (Mesopotamien) und Persien, wo sie ein geistig und physisch kümmerliches Leben führen und sich seit 1551 der Art spalten, daß neben dem bisher ein-

47) *Kiuwer*, Vita dell' abbato Mechitar. Venedig 1810. Compendiose notizie sulla congregazione dei Mechitaristi. Venedig 1819, dann wieder 1825. Windischmann in der Tübinger Quartalschrift 1835. Heft 1. Rheinwald, Repertorium. Bd. 28. S. 162 fg. Bd. 30. S. 157 fg. K. Neumann, Geschichte der armenischen Literatur nach den Werken der Mechitaristen bearbeitet. Leipzig 1836. *Boré*, Le convent de St. Lazare à Vénise ou histoire succincte de l'ordre des Méchitaristes arméniens. Paris 1837.

48) Epistola ad Uytenbogaert vom Jahre 1613, bei *Aymon* p. 159.

heitlichen ein zweiter Patriarchenstuhl errichtet wird. Der ursprüngliche Patriarch nannte sich seit 1559 stets Elias; nachdem aber 1575 der Erzbischof von Gelu, Simeon Denha, abgefallen war und sich ebenfalls zum Patriarchen gemacht hatte, legte dieser sich den auch von seinen Nachfolgern fortgeführten Namen Simeon oder Simon bei [49]). Im 17. Jahrhundert trat eine neue Trennung ein, indem 1681 zu Diarbekir oder Karamid durch den Papst für die mit ihm unirten Chaldäer ein besonderes Patriarchat mit fünf oder sieben Bischofssitzen creirt ward [50]). Es braucht nicht erst mit besonderen Gründen auf die Miniaturverhältnisse dieser Kirchenfürsten hingewiesen zu werden.

Zur Literatur. *Jos. Sim. Asseman* (*Assemani*), De Monophysitis, vor seiner 1728 zu Rom gedruckten Bibliotheca orientalis. Derselbe, De Syris Nestorianis, in seiner eben erwähnten Bibl. orient. T. III. P. II. *Mich. Le Quien*, Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus. Paris 1740. Bd. 2. *Jos. Alois. Asseman* (*Assemani*), De Catholicis sive Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus. Rom 1771.

§. 135. Die Johanneschristen oder Nazoräer oder Mendäer oder Zabier (Sabier).

In der Mitte des 17. Jahrhunderts brachte man durch Missionare der Karmelitermönche in Erfahrung, daß in der asiatischen Türkei und Persien mit den Hauptsitzen Basra (Basora) und Schuster eine kleine christliche (?) Religionsgenossenschaft existirte, welche sich Nazoräer oder Mendäer nannte, von den Muhammedanern als Zabier (Sabaei), von den Entdeckern als Johanneschristen bezeichnet wurde, letzteres, weil in ihrem gnostischartigen System Johannes als ein Aeon auftritt. Was man von ihnen weiß, gibt ihnen kaum einen christlichen Charakter.

Zur Literatur. *Ignatius a Jesu*, Narratio originis, rituum et errorum Christianorum S. Joannis. Rom 1652. Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus (ursprünglich in einer Art von aramäischem Dialekte geschrieben, eins ihrer heiligen Bücher), herausgegeben von (dem Schweden) M. Norberg 1815 und 1816. W. Gesenius, Artikel Zabier, in dem Probehefte dieser Encyklopädie 1817.

§. 136. Die Thomaschristen in Ostindien.

Um 1500 fanden die Portugiesen auf Malabar, der Südwestküste von Vorderindien, eine religiöse Genossenschaft, welche von ihnen als eine Art syrischer Christen betrachtet wurde, weil sie eine syrische heilige Literatur hatte und mit den chaldäischen Christen in einem historisch-dogmatischen Zusammenhange stand, aber nicht in lebendiger Fortentwicklung früherer Zustände, sondern auf dem nestorianischen oder monophysitischen Standpunkte des 5. Jahrhunderts. Die naive Ignoranz der Ankömmlinge wunderte sich höchlichst darüber, daß es hier Christen gäbe, welche von ihrem Papste Nichts wußten, und war über die abweichenden Dogmen und Riten skandalisirt. Man machte sehr bald Versuche, diesen kleinen versprengten Rest von Ketzern in den Schoos der alleinseligmachenden Kirche überzuführen, aber das Bekehrungswerk wollte selbst den hinzukommenden Jesuiten, welche jetzt noch einmal das Andenken des Nestorius verfluchten, trotz der angewandten, oft gewaltthätigen Mittel nicht gelingen. Endlich brachte es der portugiesisch-spanische Erzbischof von Goa, Alexis de Menezes, welcher 1617 starb, im Jahre 1599 dahin, aber nicht ohne harte Maßregeln, daß einige Gemeinden, neben welchen nun die anderen um so schlimmer verfolgt wurden, sich dem Papste unterwarfen. Durch eine zu Diamper, einer kleinen Stadt unweit Kodschin, in demselben Jahre gehaltene Synode wurde die Vereinigung ratificirt, wobei man indessen den Bekehrten viele ihrer Eigenthümlichkeiten ließ [51]).

Zur Literatur. *Mich. Geddes*, The history of the church of Malabar ..... at 1509. London 1664. *M. Veyssiere la Croze*, Histoire du christianisme des Indes. Haag 1724; teutsch von G. C. Bohnstedt, Halle 1727, dann wieder Leipzig 1739. Derselbe, Additions à l'histoire du christianisme des Indes, teutsch Halle 1737. *J. F. Raulin*, Historia ecclesiae Malabaricae cum Diampertina synodo apud Indos Nestorianos sive Thomae-Christianos nuncupatos ..... nunc primum e Lusitano (dem portugiesischen) in Latinum versa. Rom 1745.

§. 137. Die Kopten, namentlich in ihren Unionsunterhandlungen mit Rom.

Diese Ueberreste der Monophysiten in Aegypten, welche man früher auch Jacobiten nannte, suchten sich aus dem tiefen äußeren und inneren Verfall, in welchen sie durch den Druck der Muhammedaner gerathen waren, dadurch zu erheben, daß sie auf die begierig dargebotene Hilfe Roms eingingen, wohin unter dem Papste Paul IV. (1555—1559) ihr Patriarch in Alexandria einen gewissen Abraham als Gesandten mit einem Schreiben schickte, welches an dem Tiber als ein Zeichen des Anerkenntnisses des päpstlichen Oberkirchenregimentes gedeutet ward. Paul ließ nun durch den venezianischen Consul zu Alexandria über den Grad der Neigung zum Anschlusse an Rom nähere Nachforschungen anstellen, und hierbei gab der Patriarch seinen lebhaften Wunsch für die Union zu erkennen, sodaß Papst Pius IV. im Jahre 1561 mehre Jesuiten, an ihrer Spitze Christoph Roderich, mit werthvollen Geschenken nach Aegypten sandte. Der Patriarch nahm die Geschenke gern an, lehnte aber die Unterwerfung ab; indessen ließ man in Rom von den unternommenen Versuchen nicht ab, und 1562 [52]) wurde Abraham in Gemeinschaft mit einem gewissen Georgius von dem Patriarchen zur Wiederan-

49) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. Bd 1. 1842. S. 275.
50) Ebenda S. 279.

51) Ebenda S. 273. 52) Etwa bis zu diesem Jahre reicht die Erzählung der Ereignisse durch den Jesuiten Fr. Sacchinus in seiner Historia societatis Jesu. Pars II.

knüpfung der Unionsverhandlungen mit den Jesuiten bevollmächtigt. Als jetzt Abraham Nichts von dem wissen wollte, was er früher in Rom versprochen hatte, drang Roderich ernstlich auf die Unterwerfung des Patriarchen, erhielt aber von dessen Commissarien die Antwort, eine solche Forderung komme ihnen neu und sonderbar vor; laut Acten des Concils von Chalcedon sei jeder Patriarch das unabhängige Haupt seiner Kirche, und der Papst zu Rom, wenn er irre, dem Urtheil der Kirche unterworfen; der Patriarch von Alexandria habe den Papst nur aus Höflichkeitsrücksichten mit Titeln beehrt, welche von Rom in einem falschen Sinne aufgefaßt worden seien. Die Jesuiten setzten zwar ihre Bemühungen fort, konnten aber Nichts erreichen. Trotz dieser Demüthigung ließen sich die Lateiner später wieder auf Unterhandlungen ein [53]), und 1594 erschien in Rom eine neue Gesandtschaft des koptischen Patriarchen; sie wurde sehr gut aufgenommen, bewirthet und beschenkt und unterschrieb bereitwillig Alles, was man von ihr forderte [54]); aber von den Worten kam es abermals nicht zur That; die Kopten in Aegypten anerkannten die Oberherrlichkeit des Papstes nicht; Papst Clemens hatte sich durch die schlauen, wortbrüchigen Orientalen auf eine lächerliche Weise hintergehen lassen, wie Cyrillus Lucaris, ein Zeitgenosse, richtig sagt [55]); die Kopten zogen es vor, ein immer mehr verkümmerndes membrum disjectum der morgenländischen Christenheit zu bleiben.

Zur Literatur. *J. E. Gerhard*, Exercitationes de ecclesia Coptica. Jena 1666. *Josephus Abudacnus*, Historia Jacobitarum sive Coptorum in Aegypto, Libya, Nubia, Aethiopia tota et parte Cypri insulae habitantium. Oxford 1675; neue Ausgabe von J. H. v. Seelen, Lübeck 1733, dann von Siegb. Haverkamp, mit Anmerkungen von J. Nicolai, Leyden 1740. *J. M. Wansleb*, Histoire de l'église d'Alexandrie fondée par St. Marc, que nous appellons celle de Jacobites, Coptes d'Égypte. Paris 1677. *J. B. Sollerius*, Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Alexandrinis; accedit appendix de initiis, erroribus et institutis Copto-Jacobitis. Antwerpen 1708. *Eus. Renaudot*, Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a Marco usque ad finem seculi XIII cum catalogo sequentium patriarcharum et collectaneis historicis ad ultima tempora spectantibus. Paris 1713. K. H. Trommler, Abbildung der Jacobitischen oder Koptischen Kirche, mit wahrhaften Urkunden erläutert und bewiesen, nebst einem kurzen Anhang von der gesuchten Vereinigung der päpstlichen Kirche mit der Koptischen. Jena 1749. Missale Alexandrinum S. Marci, in quo eucharistiae liturgiae omnes antiquae ac recentes ecclesiarum Aegypti Graec., Copt., Arab. et Syric. exhibentur. Recensuit, latine convertit et illustravit *J. A. Assemanus*. Rom 1754.

§. 138. Die habessinischen oder äthiopischen Christen. Unionsversuche mit Rom und mit den Protestanten.

Diese zwar noch immer numerisch starke, aber in verrottete Zustände versunkene und mit Judaismus verquickte monophysitische Kirche hatte sich bisher als eine Dependenz der koptischen betrachtet, von welcher ihr auch der Patriarch gesetzt worden war, als Seltam Segbed, der sogenannte Kaiser von Habessinien, sich durch seine Stellung zu den römisch-katholischen Portugiesen im 17. Jahrhundert veranlaßt glaubte, das Band mit der koptischen Kirche zu lösen und sich von Rom einen lateinischen Patriarchen geben zu lassen. Der Vatican ging natürlich bereitwilligst darauf ein und schickte dem Kaiser 1621 den Jesuiten Mendez als Patriarchen; allein dieser hatte noch sehr wenig auf die Umgestaltung der Kirche eingewirkt, als der allgemeine, besonders durch Einsiedler und Mönche genährte Unwille des Volkes in einen offenen Aufruhr ausbrach, sodaß Mendez schon 1634 mit seinem Anhange aus dem Lande gejagt wurde, worauf die römische Kirche zunächst keine Lust wieder zeigte, mit dem halbbarbarischen Volke eine Allianz zu schließen. Ebenso erfolglos war ein schwächlicher protestantischer Versuch, welcher den katholischen ablöste. Im Jahre 1683 nämlich schrieb J. H. Ludolf im Auftrage Herzogs Ernst des Frommen von Gotha seine Epistola aethiopica ad universam Habessinorum gentem (auch in äthiopischer Sprache) und schickte sie den habessinischen Christen. Erst 1685 erfolgte eine Antwort, und zwar eine ablehnende, und auch die Hoffnungen, welche der dortige Priester Gregorius machte, als er in Teutschland bei Ludolf zum Besuch war, erwies sich als leeres Hirngespinnst. Der Verfall der armseligen Kirche ging unaufhaltsam weiter; ein inneres Bewußtsein dieses Zustandes schien ebenso wenig vorhanden wie ein inneres Bedürfniß nach Erhebung.

Zur Literatur. *J. H. Ludolf*, Historia Aethiopica. Frankfurt a. M. 1681. Derselbe, Commentarius ad histor. Aethiop., ebenda 1691. Derselbe, Ein Appendix dazu, ebenda 1693. *M. Geddes*, Church-history of Ethiopia, werein among other things the two great splendid roman missions u. s. w. London 1696. Windhorn, Kurtze Einleitung in die Aethiopische, sonderlich Habessinische alte und neue Theologie, worinn die dahin gehörigen Scribenten, eine deutliche Kirchenhistorie, wie auch die Lehrpunkten und Kirchengebräuche derer heidnischen und christlichen Einwohner in Aethiopien, sonderlich der Habessinier entworffen worden. Helmstädt 1719. Gregorii theologia Aethiopica, bei *J. Alb. Fabricius*, Salutaris lux evangelii sive noticia historico-chronologica ..... propagatorum per orbem totum christianum sacrorum, Hamburg 1731, p. 716 seq. *M. Veyssiere la Croze*, Histoire du christianisme d'Éthiopie et d'Arménie. Haag 1738; dann wieder Danzig 1740. *J. G. Oertel*, Theo-

53) Von hier ab nach der Erzählung des Baronius in seinen Annales. 54) Baronius preist in einem Corollarium zum 6. Bande seiner Annalen p. 905 diese Union mit überschwänglichen Worten. 55) Epist. ad Joh. Uytenbogaert vom Jahre 1613, bei *Aymon* p. 157.

logia Aethiopum ex liturgia fidei confessionis. Wittenberg 1746. The life and adventures of *Nathan Pearce* written by himself, during a residence in Abyssinia from the year 1810—1819, edited by Halls. London 1831. 2 Bde. Rheinwald, Repertorium V, 45 fg. C. W. Isenberg, Abessynien und die evangelische Mission, bearbeitet von C. J. Nitzsch. Bonn 1844. 2 Bde.

§. 139. Die Theologen und die theologische Wissenschaft.

Zur Zeit der Synode von Florenz (1439) und bald nachher kamen viele griechische Gelehrte als Gesandte und Reisende, später, besonders nach der Eroberung Constantinopels, ebenfalls nicht wenige als Flüchtlinge nach dem Abendlande, meist nach Italien, wo ihre classische Gelehrsamkeit verdientermaßen viel Aufsehen machte und außerordentlich dazu beitrug, die tief gesunkenen Studien der altgriechischen Prosa, Poesie, Literatur, Kunst, Philosophie u. s. w. wieder aufleben zu lassen, wie Bessarion (gest. 1472), Theodorus Gazäus (gest. 1478), Georgios von Trapezunt (gest. 1484)[56]), Johannes Argyropulos (gest. 1486), Emmanuel Moschopulos, Constantinos Lascaris, Demetrios Chalkondylas und Andere; aber sie waren meist nicht Theologen, sondern Philosophen, welche sich vorzugsweise mit Platon beschäftigten, Literatoren, Philologen und Historiker. An wissenschaftlichen Theologen ist in allen Kirchen des Morgenlandes großer Mangel; die niedere Geistlichkeit steht an äußeren Mitteln und an Vorbildung zu tief, um wissenschaftlich thätig sein zu können; die Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe und Aebte haben zu viel mit der Kirchenleitung und mit der Noth der Zeit zu thun, um Bücher zu schreiben, für welche sie übrigens keine Leser finden würden; zwar ist die russische Kirche in einer Art Hebung begriffen, aber was Mogilas, Nikon, Platon, welche oben erwähnt sind, nebst Anderen leisten, bezieht sich fast ausschließlich auf den praktischen Kirchendienst und die Revision des Vorhandenen, und in der Türkei steht fast nur Cyrillus Lucaris, welcher die allgemeine Unwissenschaftlichkeit seines Klerus beklagt, als ein Mann mit einigem wissenschaftlichen Bedürfniß da, während die Leistungen der Mechitaristen nur durch die Verpflanzung in das Abendland möglich sind, eine Bedingung, ohne welche auch die Assemani ihr Licht nicht würden haben können leuchten lassen. Die wenigen einigermaßen nennenswerthen höheren Bildungsanstalten verdanken, was sie sind, meist der Beihilfe der lateinischen Kirche. Von wissenschaftlichen Zeitschriften ist ebenso wenig die Rede wie von des Namens würdigen theologischen Universitätsfacultäten.

§. 140. Das Volksleben in Glaube, Bildung und Sittlichkeit.

Es ist schon oft angedeutet worden, wie sehr die ganze orientalische Kirche in den Banden einer bornirten und hochmüthigen Orthodoxie gefangen lag. Man hielt an deren wörtlicher Fassung, wie sie überliefert war, fest, und jede Abweichung von diesen Dogmen, welche oft auf eine sehr menschliche Weise zu Stande gekommen waren, galt für verbrecherische Ketzerei. Wie der Klerus, so war auch die Volksmasse in tiefe Ignoranz versunken, zumal Volksschulen so gut wie gar nicht existirten. Selbst der Patriarch Cyrillus Lucaris, welcher sich viel in protestantischen Kreisen bewegt hatte, hielt die Wissenschaft nicht eben für etwas sehr Hohes; denn in seinem öfter erwähnten Briefe vom Jahre 1612 an Joh. Uytenbogaert[57]) sagt er unter Anderem: Man werfe der griechischen Kirche ihre gegenwärtige ἀμάθεια vor, Mangel an literarischen und philosophischen Studien; indessen der als ἀμαθὴς sich verhaltende Orient sei doch eigentlich glücklich zu preisen, weil er sich nicht mit verderblichen Fragen befasse, sich an der einfachen (?) Lehre Christi genügen lasse und die ὀρθοδοξία unverrückt festhalte. Im Briefe an denselben vom Jahre 1613 wiederholt er die Behauptung, daß das einfache Volk auch in seiner ἀμάθεια glücklich sei. Kann man von einer Kirche, welche unter dem Drucke der Türken und der Armuth seufzte, keine Freudigkeit zu theologischen Studien fordern, so lagen diese auch in Rußland tief darnieder, und das Volk lebte in einer traurigen Ignoranz dahin, deren Gegentheil den meisten dortigen Kirchen- und Staatsfürsten Nichts weniger als willkommen gewesen wäre. Katharina II. that Einiges zur Hebung der Volksaufklärung und 1813 wurde zum Behuf der religiösen Volksbildung unter kaiserlicher Genehmigung von London aus eine russische Bibelgesellschaft gestiftet, welche unter Alexander I. einen großen Aufschwung nahm; viele höhere Geistliche leisteten der Bibelverbreitung bedeutenden Vorschub, und 1815 gab auch die heilige Synode ihre Einwilligung dazu; aber es fehlte zum richtigen Verständniß fast durchweg die grundlegende Schulbildung, und da einzelne Misverständnisse vorkamen, namentlich bei Armeepflichtigen, welche sich auf Grund von Matth. 19, 12 verstümmelten, so mußte die Bibelgesellschaft auf Befehl des Kaisers Nicolaus 1826 ihre Thätigkeit einstellen[58]). Den religiösen Cerimonien wandte zwar in der orthodoxen Kirche des russischen, türkischen und österreichischen Reiches — weniger in den kleinen Landeskirchen — das Volk meist eine sehr große Theilnahme zu; aber diese war überwiegend eine äußerliche und mit schwerem Aberglauben verbundene, und trotz dieser bigotten Religiosität war wenig Einfluß auf das sittliche Leben zu spüren, dessen Makel — neben einigen nationalen oder klimatischen Tugenden — in einer schlimmen Rohheit, Treulosigkeit, Hinterlist, Kriecherei, Geldgierde grell zu Tage treten.

Allgemeine Literatur zu dieser Periode, zum Theil Wiederholung und Ergänzung.

56) Seine ursprünglich griechisch verfaßte Schrift erschien als Comparantur Aristoteles et Platon 1523 in Venedig.

57) Bei *Aymon* p. 130. Er mußte freilich aber wol die Möglichkeit bedenken, daß seine Aeußerungen im Morgenlande bekannt werden könnten. 58) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. Bd. 1, 1842. S. 222.

Crusius, Turco-Graecia. Basel 1584. *Leo Allatius*, De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Cöln 1648. Cyprii chronicon ecclesiae Graecae, ed. *N. Blancardus*. Accedit Casp. Angeli de statu hodiernorum Graecorum enchiridion. Frankfurt 1679. *P. Ricaut*, Histoire de l'état présent de l'église Grecque et de l'église Arménienne, traduite de l'Anglais par de Rosemond. Amsterdam 1710. *R. Simon*, Histoire critique des dogmes et controverses des chrétiens orientaux. Trevoux 1711. *De la Croix*, État présent des nations et églises grecque, arménienne et maronite en Turquie. Paris 1715. *King*, The rites of the greek church of Russia. London 1722. Riga 1773, in d: Acta hist. eccl. nostri temp. Bd. 1. S. 1. 187 fg. *Th. Consett*, Present state and regulations of the church of Russia. London 1729. J. Elssner, Neueste Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei. Berlin 1737, fortgesetzt 1747. *M. le Quien*, Oriens christianus. Paris 1740 in 3 Bänden. C. W. Lübecke, Glaubenswürdige Nachrichten vom Türkischen Reiche. Leipzig 1770. Derselbe, Beschreibung des Türkischen Reiches nach seiner Religions- und Staatsverfassung. Leipzig 1771—1789 in 3 Bänden. Bellermann, Abriß der Russischen Kirche. Erfurt 1788. *R. Pinkertok*, On the present state of the greek church in Russia. London 1816. *A. de Stourdza*, Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe. Weimar 1816, übersetzt von Kotzebue. Leipzig 1817. Karamsin, Geschichte des russischen Reiches, übersetzt von Hauenschild. Riga 1820 fg. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte. Halle 1827. Bd. 1. Derselbe, Geschichte der russischen Kirche. Halle 1830. Ueber Strahl: K. Ullmann in den Theol. Studien und Kritiken 1831. Heft 2. Die übrigen allgemeinen Geschichtswerke über Rußland, die Türkei u. s. w. von Lappenberg, J. v. Hammer u. A. A. N. Murawieff (russisch geschrieben), Geschichte der Kirche von Rußland, 1838; englisch als History of the church of Russia von Blackmor. Oxford 1842. — H. J. Schmitt, Kritische Geschichte der neugriechischen und der russischen Kirche. Mainz 1840. Libri symbolici ecclesiae orientalis, ed. *Kimmel*. Jena 1843; dazu ein Appendix von Weissenborn, ebenda 1850. Die Sammlungen von Liturgien.

Siebente Periode.

Von der Befreiung Griechenlands aus der türkischen Herrschaft bis zur Gegenwart. Von 1821—1866 [59]).

§. 141. Die orthodoxe und die mit Rom unirte griechische Kirche in der Türkei.

A. Die nicht unirte orthodoxe Kirche.

Von einer **Ausbreitung** des orthodoxen Bekenntnisses durch Annahme desselben von muhammedanischer, römisch-katholischer, jüdischer oder einer anderen Seite ist seit 1821 ein irgendwie nennenswerther Erfolg nicht zu verzeichnen [59a]). Dem Uebertritt von Moslems steht bis heute nicht blos die stupide, mit hochmüthiger Verachtung gepaarte muhammedanische Suffisance, sondern stand auch bis vor Kurzem die Todesstrafe entgegen, von welcher nach türkischen Gesetzen eine solche Conversion betroffen wurde, wie denn noch 1854 zwei Türken wegen ihres Uebertrittes zum Christenthum hingerichtet wurden. Seit 1855 ist nun zwar in Folge des Krimkrieges, wo die Westmächte sich dergleichen Concessionen ausbedangen, diese Strafart abgeschafft, aber Gefängniß und Verbannung blieben, abgesehen von anderen schweren Nachtheilen, wie der Amtsquittirung und Pöbel- oder Priesterverfolgung, bestehen. Nachdem in Constantinopel die protestantischen Missionare einige Erfolge erzielt hatten, wobei sie freilich polemisch gegen den Koran auftraten, begann die kaiserliche Polizei am 18. Juli 1864 einzuschreiten, verhaftete einige Missionare, schloß ihre Bücherläden, verbot ihnen das Predigen und setzte mehre bekehrte Türken gefangen. Zwar wurde einige Wochen später, etwa im August, den Missionaren wieder gestattet, ihre Lehre zu predigen und Bücher zu verkaufen, aber jenes durfte nicht in den Khans und an anderen öffentlichen Orten und das Hausiren mit Büchern, namentlich mit Streitschriften gegen den Islam, überhaupt nicht geschehen, während die bekehrten Türken in der Verbannung von Provinzialstädten detinirt blieben. Uebrigens handelt es sich dabei nicht um Bekehrungen von Türken zum orthodoxen Griechenthum, welches überhaupt weder innerhalb des Reiches noch jenseit seiner Grenzen gegenwärtig eine Missionsthätigkeit entwickelt, aber voller Hoffnung ist, daß binnen Kurzem die ganze Türkei, wenigstens die europäische, nach der Niederlage resp. Vertreibung der Muhammedaner ihm gehören und das Kreuz wieder auf der Sophienkirche werde aufgepflanzt werden, eine Zeit, welche nur dadurch aufgehalten wird, daß namentlich England der nothdürftigen Aufrechthaltung des morschen Thrones seine mächtige Stütze leiht, um es nicht Rußland in die Hände fallen zu lassen.

Andererseits widersteht die orthodox griechische Bevölkerung dem Abfalle zum Islam mit großer Treue gegen den angestammten Glauben, und läßt sich hierin auch durch schwere **Verfolgungen** nicht irre machen, obgleich ihre Zahl durch dieselben wiederholt decimirt worden ist. Als 1821 an dem Aufstande der Griechen sich namentlich der Klerus sehr zahlreich betheiligte, wur-

59) Da in dieser Zeit die einzelnen orthodoxen Kirchen von dem Patriarchate zu Constantinopel abgetrennt sind oder sich abtrennen, um territoriale, meist der Staatsgewalt unterworfene Existenzen zu bilden, so wird von jetzt ab, auch aus Rücksicht auf die Statistik, welche erst von hier ab ein reicheres Material entfaltet, das Nacheinander dieser Landeskirchen die Folge der Paragraphen bestimmen, innerhalb welcher die frühere Paragraphenfolge den Fortschritt der Darstellung an die Hand gibt.

59a) Entgegen der in Rußland bestehenden Praxis erschwert sich das orthodoxe Griechenthum des Patriarchensprengels von Constantinopel die Bekehrung zu ihm seit längerer Zeit unbegreiflicher Weise dadurch, daß übertretende Christen noch einmal getauft werden müssen; Döllinger, Kirche S. 188. 189.

den mit dem Patriarchen Gregorios und den Mitgliedern der heiligen Synode von Constantinopel hier, in Griechenland, auf Chios, Cypern und anderwärts binnen kurzer Zeit allein an 80 Erzbischöfe, Bischöfe und Prälaten hingerichtet. Nach dem glücklicherweise nicht weiter greifenden Blutbade von Nablus, wo ein Engländer am 4. April 1856 aus Versehen einen türkischen Bettler erschossen hatte, folgte 1860 die wahrscheinlich durch Schuld der Maroniten zum Ausbruch gekommene, vorzugsweise durch Drusen begangene Christenmetzelei im Libanon, von wo sie sich auch über Damascus [60]) und andere Ortschaften wie St. J. Acre, Bekaa, Hasbeya, Cassarbaram u. s. w. verbreitete, hauptsächlich aber gegen maronitische und andere an Rom angeschlossene Christen richtete. Nach einem der glaubhaftesten Berichte [61]) sind bei dieser Katastrophe im Ganzen mindestens 120,000 Christen vertrieben und beraubt, 14,000 ermordet worden und 5000 in Folge der Anstrengungen und Entbehrungen auf der Flucht umgekommen. — Die im türkischen Reiche schon vorher errichteten protestantischen Missionen erhielten einen starken Zuwachs an dem 1842 in Jerusalem etablirten englisch-preussischen Episkopat, welchem Anfangs Alexander, später Gobat vorstand, und hatten es nicht blos auf die Muhammedaner, sondern auch auf die griechischen, lateinischen und andere Christen abgesehen. Neben ihnen wirkten protestantische Missionare aus Nordamerika, welche 1859 im ganzen Gebiete der Türkei 108 Stationen mit 130 ausländischen und 252 eingeborenen Arbeitern, sowie mit 5—6000 Mitgliedern und 4000 Schülern inne hatten [62]). Allein wenn das englisch-teutsche Unternehmen in Jerusalem besonders an den römischen Katholiken Widerstand erfuhr und fast noch mehr von den auf Russland gestützten orthodoxen Griechen angefeindet wurde, sodass am allerwenigsten die letzteren protestantische Sympathien hatten, so war dies bisher ebenso mit den nordamerikanischen Evangelisationsgesellschaften der Fall, gegen welche sich auch die Armenier schroff ablehnend verhielten, während die Türken weniger Antipathien an den Tag legten, worüber uns namentlich für die Jahre 1854 und 1859 bestimmte Zeugnisse vorliegen [63]). Die orthodoxen Griechen betrachten in ihrer Glaubensgerechtigkeit den Protestantismus als eine mehr ketzerische Gemeinschaft als den römischen Katholicismus und meiden deshalb selbst seine Schulen, seine Diakonissenhäuser und sonstigen Anstalten.

Glücklicher ist Rom mit seinen Bekehrungen orthodoxer Griechen gewesen, wenn man einerseits diese ein Glück und andererseits wirkliche Bekehrungen nennen darf. Es hatten sich bereits einige Griechen, unter ihnen Pitzipios-Bey [64]), der römischen Kirche angeschlossen, als 1860 in der Bulgarei eine eigenthümliche massenhaftere Bewegung nach dieser Richtung hin sich zeigte. Die bulgarische Nation griechisch rechtgläubigen Bekenntnisses, welche schon früher einmal lateinisch gewesen und dann zum Griechenthum zurückgekehrt war, wurde seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts durch Lazaristen und Jesuiten, namentlich aus Oesterreich, Polen und Frankreich, im Sinne der lateinischen Propaganda und in stiller Betriebsamkeit bearbeitet, lange Zeit hindurch indessen ohne merkliche Erfolge, da Russland mit seinen Geld- und anderen Geschenken, seinen Stipendien für bulgarische Studenten und anderen Mitteln das Volk für sich zu gewinnen suchte, andererseits aber England einen Zuwachs des französischen Einflusses, welcher sich aus dem Anschlusse der Bulgaren an die lateinische Kirche ergeben würde, da sich Frankreich schon längst als deren Schirmherrn im Orient betrachtete und gerirte, mit misgünstigem Auge ansehen musste. Wenn trotzdem bei vielen Bulgaren die Hinneigung zu Rom wuchs, so trug daran besonders deren höhere Geistlichkeit die Schuld, indem diese, fast ausschliesslich der griechisch-phanariotischen, durch den Patriarchen in Constantinopel begünstigten Nationalität angehörig, einen höchst geldgierigen Charakter zeigte, ihre Heerden rücksichtslos plünderte und Alles aufbot, um Bulgaren von ihrer Kasse fern zu halten. Obgleich die Pforte zu Gunsten der Phanarioten und des mit ihnen verbündeten Patriarchen von Constantinopel erklärte, eine Trennung von der alten Gemeinschaft könne nicht gestattet werden, so erschien doch am 30. Dec. 1860 vor dem römisch-katholischen und dem armenisch-unirten Erzbischofe von Stambul eine Deputation von 2 bulgarischen Archimandriten und 3 Priestern mit einer Adresse von c. 2000 Unterschriften, welche unter der Bitte um Beibehaltung ihrer herkömmlichen Riten die Aufnahme in die römisch-katholische Gemeinschaft nachsuchten. Rom verdammt zwar sonst die griechische communio sub utraque und andere Gebräuche, aber hier erklärte sie dieselben — einstweilen — für kein Hinderniss der Theilnahme an der alleinseligmachenden Kirche und ging bereitwillig auf die längst präparirte Union ein, welcher sich indessen, wie es scheint, bei weitem nicht alle die zwei Tausend anschlossen, da zunächst nur der Uebertritt von 109, bald darauf von 150 gemeldet wurde [65]). Manche, die sich zu diesem bereit erklärt hatten, traten zurück, als es von Worten zu Thaten kommen sollte, wie der Bischof Hilarion, welcher die Adresse schon am 28. Oct. unterzeichnet hatte, und sich krank meldete, als dieselbe überreicht werden sollte. Noch fataler erging es dem Papste mit dem bulgarischen Archimandriten Joseph Sokolski. Pius hatte ihn 1861 nach einer Audienz in Rom am 10. April zum Bischof oder Erzbischof geweiht, und ihm den Patriarchentitel verliehen, als derselbe noch in diesem Jahre mit anderen Abtrünnigen in die orthodoxe griechische Kirche zurückkehrte, wie man behaupten wollte, aus Ver-

60) Die Zahl aller Christen in Damascus vor der Verfolgung gab v. Kremer in seiner „Topographie von Damascus" zu 10,000 meist römisch-katholische, resp. unirte, an. 61) Des preussischen Consuls von Beirut in der „Preussischen Zeitung" vom 14. Dec. 1860. 62) Allgem. Kirchenzeitung 1859. Nr. 84. 63) Unter diesen der Bericht der nordamerikanischen Turkish Mission Aid Society von 1859. 64) Der Verfasser einiger Werke, welche weiter unten näher anzuführen sein werden.

65) Eine Zeitungscorrespondenz wollte wissen, dass bis zum 12. Jan. 1861 bereits 4000 Bulgaren abgefallen wären.

druß über die zu geringe von Rom empfangene Geldsumme oder durch klingende russische Einflüsse gewonnen. Im Jahre 1861 erklärten mehre dem Patriarchen von Constantinopel treu gebliebene bulgarische Prälaten öffentlich in einer Zeitung: Die Conversion der Einhundertundfunfzig, von denen bereits mehre die Union widerrufen hätten, sei das Werk von vier höchst anrüchigen Subjecten, und mehre mit Sokolski zurückgekehrte Priester sagten in einer 1861 an die bulgarische Nation erlassenen Proclamation unter Anderem: Die Agenten des Papstes hätten schon vor ihrer Bekehrung ihre Glaubensgrundsätze angetastet und dann in der unirten Kirche zu Constantinopel wider Erwarten das Abendmahl ganz nach römischem Ritus verwaltet; Sokolski habe in Rom das filioque bekennen müssen, um aufgenommen zu werden, und ihm sei dort die Zumuthung der Tonsur gemacht worden, eine Schmach, welcher er sich indessen erwehrt habe. „Als sie sahen, daß wir mit ihren Ansichten nicht übereinstimmten, begannen die päpstlichen Agenten, indem sie auf betrügerische Weise unsere Zustimmung zu erlangen wußten, zwei in der bulgarischen Sprache wohlbewanderte Jesuiten in unsere Gemeinschaft aufzunehmen und sie dann, angeblich als Bulgaren, nach der Bulgarei zu schicken, um dort die Union zu predigen. Was die Freiheit betrifft, die wir in Vollziehung unserer religiösen Riten und in der Leitung unserer kleinen unirten Gemeinde haben sollten, mag es genügen, einfach anzuführen, daß Nichts ohne die Erlaubniß des armenisch-katholischen Patriarchen und des päpstlichen Vicars geschehen durfte, obgleich Einer von uns zum obersten Priester der Bulgaren ernannt worden war. Was sie befahlen, mußte gethan werden, und Jeder, der etwas Anderes in Vorschlag brachte, wurde mit Herabsetzung behandelt. In der That, wer konnte etwas ihren Wünschen Entgegengesetztes thun, da sie mit dem französischen Gesandten zusammen operirten? ..... Aus allen diesen Gründen sind wir vollkommen überzeugt, daß die Papisten uns einer schimpflicheren Sklaverei unterwerfen wollten, als die ist, in welcher uns die Phanarioten gehalten haben." Es war hüben und drüben Vieles faul, und in diesem Sinne kann man, wie es vielfach nur einseitig geschehen ist [66]), die ganze Angelegenheit einen „Skandal" nennen.

Die Bewegung griff indessen weiter; noch 1861 unirte sich der Bischof Paisios von Philippopolis mit Rom, und erst jetzt bequemte sich der orthodoxe Patriarch von Constantinopel, den nationalen Forderungen der Bulgaren in Etwas nachzugeben; allein dergleichen Concessionen konnten jetzt nicht mehr viel verfangen; im Anfange des Jahres 1862 trat der Bischof Meletios von Drama in die römische Gemeinschaft über, und um dieselbe Zeit sollen an 750 bulgarische Familien denselben Schritt gethan haben. Etwa im März desselben Jahres meldete eine Zeitung [67]), es wären damals in der Stadt Tirnowo und in 22 Dörfern bei Adrianopel 4000 Familien abgefallen, und aus anderer Quelle hörte man damals, daß bei Salonicki 30,000 Bulgaren im Begriff ständen, sich der Verbindung mit Rom zuzuwenden, und gleichzeitig eine Deputation nach Rom geschickt hätten, um den dortigen Prälaten Anthemios zu überwachen, damit er sich nicht etwa durch Rußland wieder abwendig machen ließe. Obgleich von Zeit zu Zeit die Conversion nur als das Werk einiger Wenigen, welche den Schutz des französischen Gesandten gewinnen wollten [68]), dargestellt oder in ähnlicher Weise motivirt wurde, so machte sie doch fortwährend neue Fortschritte, zumal, wie es damals hieß, den Bulgaren von Rom aus erlaubt worden wäre, den Cultus in ihrer Sprache zu halten, indem am Ende des Jahres 3 griechische Bischöfe und im December der Erzbischof von Sophia übertraten, sodaß in jener Provinz nur noch 2 Bischöfe dem Patriarchen von Constantinopel treu geblieben waren. Wenn in dieser Weise viele Bischöfe der Union beitraten, so ist dies ein ziemlich sicheres Zeichen, daß der Antrieb besonders von Unten her ausging, und die Hirten fürchteten, von ihrer Heerde verlassen zu werden. Am Anfange des Jahres 1863 wurden weitere Fälle der Union gemeldet, aber nicht ohne Widersprüche mit früheren Angaben, indem es z. B. hieß, ganz Sistowo sei bereits abgefallen und Tirnowo im Begriff, ihm demnächst zu folgen; ja im Juli wurde erzählt, in der Provinz Damascus wären 10,000 Griechen römisch-katholisch geworden, eine Nachricht, welche sich nicht bestätigt hat. Es half Nichts, daß der Patriarch von Constantinopel im Februar 1864 mit den Bischöfen von Ephesus, Heraklia, Amasia, Karpathos; Larissa, Mitilene, Melenich, Kastoria, Rasloperevreni, Grevena, Sissania und Belessia unter Zuziehung der Patriarchen von Jerusalem und Antiochia eine Synode hielt; der Abfall griff im Laufe des Jahres weiter um sich, und die Pforte schien für den orthodoxen Patriarchen wie für die phanariotische Geistlichkeit Nichts mehr thun zu wollen oder zu können. Aus dem Jahre 1865 ist über den Verlauf der Sache etwas Gewisses nicht bekannt geworden.

Wenn sonach Rom auch in neuester Zeit fortgefahren hat, der griechischen Kirche im türkischen Reiche ihre Mitglieder abwendig zu machen, wenn Papst Pius IX. 1860 im Cardinalscollegium eine besondere Commission für die Union der orthodoxen morgenländischen Kirche eingesetzt hat, so ist dadurch das **Verhältniß der beiderseitigen obersten Kirchenregimente** nur um so mehr in das Stadium einer gesteigerten Bitterkeit getreten. Diese fand bereits früher [68a]) ihren Ausdruck darin, daß der Patriarch von Constantinopel in feierlichem Gottesdienste die Excommunication aller Ketzer, namentlich des römischen Papstes, welchen ein ganz aparter Bannstrahl traf, unter schauerlichen Cerimonien, während welcher bei jedem Anathem ein Licht erlosch, bis sie alle

66) Z. B. in einem Artikel des „Auslandes" 1861. Nr. 51: „Die Bewohner des türkischen Reiches in religiöser Beziehung."
67) Der „Courier de l'Orient" in Constantinopel.

68) So ein „Bulgar" in den Grenzboten 1862. Nr. 38.
68a) Z. B. als J. Wiggers seine „Kirchliche Statistik" (1842) herausgab.

ausgelöscht waren, jährlich wiederholte. Ebenfalls in fast jährlicher Wiederholung führten Lateiner und Griechen die Scene der gegenseitigen Osterprügelei in der Grabeskirche zu Jerusalem auf, wobei sich im Grunde Franzosen und Russen eine politische Schlacht lieferten und die Türken die Rolle des polizeilichen Einschreitens übernehmen mußten. Zuweilen sind auch die Griechen unter einander, z. B. am 26. April 1856, auf diesem heiligen Boden zum Skandal der Christenheit unter einander handgemein geworden. Der Zank, wer der Besitzer der Grabeskirche sei, ist im Grunde die Streitfrage über die künftige Territorialherrschaft nicht blos des heiligen Landes, sondern der ganzen Türkei, welche einestheils von den römischen Romanen, anderentheils und mit mehr Aussicht auf Erfolg von den griechischen Slaven und ihren Verbündeten beansprucht wird. Der scheinbar sehr unbedeutende Zankapfel um das Recht zur Ausbesserung der Kuppel an der Grabeskirche, welche darüber immer schadhafter wurde, mußte sich lange Zeit hindurch ohne Entscheidung zwischen Frankreich und dem Papste einerseits, zwischen Rußland und den Griechen andererseits hin und her werfen lassen, bis man 1853 hörte, das Recht sei den Griechen zugesprochen worden. Allein die Abgewiesenen gaben sich damit nicht zufrieden, und die ohnmächtige Pforte vermochte auf dem eigenen Gebiete nicht Herr zu sein, sodaß der Streit sich noch weiter in die Länge zog. In einem Schreiben vom 12. Juli 1862 an den türkischen Minister Ali prätendirte der römische Cardinalstaatssecretair Antonelli, die Kuppel gehöre den Lateinern und der Papst wolle die Kosten der Reparatur allein tragen; aber Ali wies in seiner Antwort vom 6. Aug. diese Ansprüche zurück, und jetzt erst kam es unter Vermittelung der Pforte zwischen Rußland und Frankreich zu einem Vertrage, welcher beiden Theilen gleiche Rechte und Pflichten zusprach.

Ueber die Zahl der orthodoxen Griechen innerhalb der türkischen Reichsgrenzen vor oder kurz nach 1821 liegt uns kein statistischer Nachweis vor; um 1835 schätzte man dieselbe mit Einschluß der Moldau, Walachei, Serbiens, Asiens, Afrika's auf 7,083,000[69]), was wahrscheinlich zu wenig ist. Um 1858 gehörten etwa 14 Millionen Seelen unter die kirchliche Jurisdiction des Patriarchen von Constantinopel[70]), wogegen J. J. Döllinger[71]) deren Zahl nur zu 9 Millionen angibt, wahrscheinlich unter Abzug der Griechen in Rumänien und Serbien, bei deren Zurechnung eine Summe von etwa 15 Millionen, also etwa die Hälfte aller Unterthanen der Pforte, herausgekommen sein würde. Bosnien zählte 1862 neben 170,000 lateinischen Christen und 384,000 Muhammedanern 540,000 orthodoxe Griechen[72]). In Jerusalem wohnten um 1842 deren etwa 2000[73]), eine Zahl, welche sich in den späteren Jahren, wo Rußland dort große und reich ausgestattete kirchliche Anstalten errichtete, bedeutend vermehrte. Die unter dem Patriarchen von Antiochia, Jerusalem und Alexandria stehenden Christen berechnen sich, wie wir später sehen werden, noch nicht auf 100,000. In Afrika (Aegypten) und Asien sind die Muhammedaner gegen die Griechen, in Europa diese gegen jene in der numerischen Majorität.

Das Verhältniß der türkischen Staatsbehörden, namentlich des Divans, zu der griechischen Kirche war vor 1821 das der Willkür des Mächtigeren, und diese steigerte sich noch während des Griechenaufstandes, wo nicht blos Schuldige, sondern auch Unschuldige zu Tausenden hingerichtet[74]) oder durch die türkische Soldateska und Bevölkerung niedergemetzelt wurden, wogegen im Uebrigen — von der oft höchst willkürlichen und gewaltthätigen Steuereintreibung abgesehen — die Pforte sich nicht um die inneren Kirchenangelegenheiten kümmerte, nur daß sie das der Ernennung ziemlich gleich kommende Bestätigungsrecht für den Patriarchen von Constantinopel und seine Synode handhabte. Erst geraume Zeit nach der Besiegung der Türken durch Rußland, England und Frankreich und nach der selbständigen Constituirung des griechischen Reiches sah sich die Pforte gezwungen, ihre griechischen Unterthanen, wenn auch nicht mit den Moslems gleich, so doch in manchen Stücken gegen die Willkür gesetzlich sicher zu stellen, während mit der Zunahme des Schwächegefühles und der fatalistischen Apathie auch der Haß der Türken sich milderte. Thatsächlich genossen nun die orthodoxen Griechen wie alle Christen unter dem Schutze der christlichen Gesandten viele Freiheiten und erfreuten sich wenigstens der Duldung und Schonung von Seiten der Centralbehörde, welche z. B. 1836 ihren muhammedanischen Unterthanen das Schimpfwort Giaur (Hund) öffentlich verbot, wogegen freilich immer noch von Seiten einzelner Localbehörden und türkischer Volkshaufen manche Gewaltthätigkeiten verübt wurden. Auf das weitere Drängen der christlichen Diplomaten kam 1839 der Hattischerif von Gülhane zu Stande, welcher allen Christen die Sicherheit des Lebens und des Eigenthums versprach und sie, freilich mit mehren wichtigen, aber auch fast selbstverständlichen Ausnahmen, z. B. der Erlangung von Aemtern im höheren administrativen und militairischen Staatsdienste, den Moslemim gleichstellte. Aber factisch kam dieses Statut noch lange nicht zur vollen Ausführung seines Wortes und Geistes, indem der böse Wille vieler Behörden und der Haß der Türken noch vielfach widerstrebte, auch die Christen selbst oft von den zugesicherten Rechten, namentlich dem Zeugniß gegen einen Muhammedaner, keinen Gebrauch zu machen wagten[74a]). War die Rechtssicherheit der Christen namentlich in Afrika

69) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 206, nach Rheinwald's Repertorium IX, 172. 70) Eichmann, Die Reformen des osmanischen Reichs. Berlin 1858. 71) Kirche und Kirchen. München 1861. S. 158. 72) Südslavische Zeitung 1862. 73) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 297, wahrscheinlich nach E. Robinson, Palästina 1841.

74) Am ersten Ostertage, dem 22. April 1821, wurde der greise Patriarch Gregor von Constantinopel beim Herausgehen aus seiner Kirche mit mehren Geistlichen ergriffen und sofort aufgehängt. 74a) Beiträge zu einer Geschichte der neuesten Reformen des osmanischen Reiches. In Verbindung mit R. Efendi herausgegeben von Petermann. Berlin 1842. E. Paczek, Die Christen in Bosnien. Wien 1858.

und Asien, wo sie die Minorität bildeten, weit geringer als in der europäischen Türkei, wo sie sich in der Mehrheit und unter den Augen der christlichen Gesandten wie in der Nähe christlicher Mächte befanden, so verstand es sich von selbst, daß die Souverainitätsländer der Pforte, Walachei, Moldau, Serbien und Montenegro — falls man dieses unter die Souverainität des Sultans begreifen darf, — weil von christlichen Fürsten regiert, nur das Verhältniß einer fast völligen Verschmelzung zwischen dem Staate und der Kirche, folglich die volle Berechtigung der Christen kannten, gegen welche die Muhammedaner in der Imparität standen. Uebrigens bestätigte die Pforte jedem neugewählten Patriarchen alle früheren Edicte und Privilegien zum Schutz seiner Kirche, wie dies noch gegenwärtig stattfindet, und hielt die schweren, auf die Störung des christlichen Gottesdienstes gesetzten Strafen aufrecht, während die einzelnen Türken den griechischen Priestern und Mönchen bei ihren Amtsverrichtungen in der Regel einen hohen Respect erwiesen und noch erweisen.

Indem Rußland unablässig sein Ziel verfolgte, vermöge der Glaubensgemeinschaft mit den Griechen in der Türkei auf diese einen immer stärkeren bestimmenden Einfluß zu gewinnen, fand sich die hohe Pforte dadurch veranlaßt, mehr wie früher in der höheren griechischen Geistlichkeit, namentlich in dem Patriarchen der Hauptstadt, welcher unter Rußlands Scepter einen großen Theil seiner Macht eingebüßt haben würde, ein Gegengewicht und eine Stütze zu suchen, wie dies z. B. bei ihrer schwächlichen Vermittelung in der Frage der heiligen Stätten geschah [75]), eine Wendung, welche überhaupt der orthodoxen Bevölkerung der Türkei in einer freundlicheren Stellung des Divans zu Gute kam und außerdem auch durch das Drängen der französisch-lateinischen Partei gefördert ward. Als nun Rußland in der angestrebten Realisirung seiner Pläne, das Protectorat der orthodoxen Kirche im osmanischen Reiche vollständig auszuüben und so die Türkei zu beherrschen, namentlich durch das brutale Auftreten des Fürsten Menzikoff bei seiner Sendung nach Constantinopel, einen neuen kecken Schritt that, kam die Coalition zwischen der Türkei, England und Frankreich zu Stande und die Folge war die Niederlage Rußlands im Krimkriege, obgleich dieses den heiligen Krieg gegen die Ketzer des Abendlandes hatte predigen lassen [76]). Aus dem pariser Frieden ging der vom Sultan gegebene und vom 18. Febr. 1856 datirte Hatti-Humayun hervor, welcher den christlichen Unterthanen die volle Parität mit den Türken, die Aufhebung der auf den Glaubenswechsel der Muhammedaner gesetzten harten Strafe und den Franken das Recht, Grundeigenthum zu erwerben, zusicherte. Indessen kam er nicht zur vollen Ausführung, da sich immer noch das Widerstreben untergeordneter Behörden, der Fanatismus der Türken, die Eifersucht der Christen unter einander in den Weg legten. Zwar gilt jetzt vor den türkischen Tribunalen das Zeugniß eines Christen gegen einen Moslem in commerciellen, zuchtpolizeilichen und criminellen Sachen, aber im Civilproceß ist es noch nicht zu seinem Rechte gekommen; zwar bestehen die Civilgerichte zum Theil aus Christen, namentlich Bischöfen, aber diese wagen höchst selten ihre Stimme gegen einen Türken abzugeben, sodaß ein Christ kaum irgend einen Proceß zu gewinnen vermag, während die höheren Aemter im Divan u. s. w. und in der Armee, welcher überhaupt Christen noch nicht angehören, indem sie für diese Immunität Geld zahlen, den Nichttürken verschlossen sind. Unterdessen verfolgt Rußland sein traditionelles Streben, die Türkei oder wenigstens gewisse Provinzen davon seiner Macht zu unterwerfen, mit den erprobten Mitteln, namentlich mit den Spenden, welche den niederen griechischen Priestern und den Kirchen zufließen, wodurch andererseits die höhere griechische Hierarchie immer mehr zum Bunde mit der Pforte hingetrieben wird [77]).

In die inneren kirchlichen, namentlich Glaubens- und Cultusangelegenheiten mischt sich, wie bereits erwähnt, die türkische Behörde aus eigenem Antriebe nicht ein; aber es sind die Griechen selbst, welche nicht selten diese ihrer unwürdige Einmischung provociren. Als Papst Pius IX. in seinem Rundschreiben an die Prälaten des Morgenlandes 1848 diesen den Mangel ihrer kirchlichen Einheit vorhielt, erwiderte der Patriarch Anthimos von Constantinopel mit seiner Synode auf sehr naive Weise: „In streitigen oder sehr schwierigen Fragen benehmen sich die drei Patriarchen (von Antiochia, Jerusalem und Alexandria) mit dem von Constantinopel, weil diese Stadt der Kaisersitz ist, und weil er den Vorsitz in der Synode hat; können sie nicht übereinkommen, so wird die Angelegenheit nach dem Bestehenden (Usus) auch vor die türkische Obrigkeit gebracht" (*διαγγέλλεται τὸ πρᾶγμα καὶ εἰς τὴν διοίκησιν κατὰ τὰ καθεστῶτα*) [78]). Einst zankten sich armenische und griechische Priester über den Gebrauch, dem Abendmahlsweine Wasser beizumischen, und legten, weil sie nicht einig werden konnten, den Streitpunkt dem türkischen Reis-Effendi vor, welcher die Entscheidung dahin gab: Wein sei ein unreines, vom Koran verdammtes Getränk, sie sollten also bloßes Wasser nehmen [79]).

Das oberste innere Kirchenregiment oder die Verfassung in höchster Instanz wird von der sogenannten heiligen Synode zu Constantinopel gehandhabt. Früher aus sämmtlichen Erzbischöfen der Patriarchaldiöcese bestehend, wurde dieses Collegium, welchem außerdem als Präses der Patriarch angehört, später auf 12 Mitglieder beschränkt, von denen sich stets 8 in Constantinopel aufhalten sollten; seit 1836 fungiren als eigentliche Mitglieder, als *ἔγκριτοι*, nur noch 6 Erzbischöfe oder Metropoliten und 2 Räthe [80]), und außer ihnen

75) *Michon*, Solution nouvelle de la question des Lieux-Saints. Paris 1852. 76) G. L. v. Fiquelmont, Die religiöse Seite der orientalischen Frage. Wien 1854.

77) Die Allgemeine Zeitung vom 29. Febr. 1860. S. 983. sagt geradezu: „Jeder noch so unbedeutende Priester in Albanien, Korfu, Zante, Kephalonia erhält eine kleine Jahresrente aus der Kirchenkasse zu Nischnei-Nowgorod." 78) *Pitzipios*, L'église orientale. Paris 1855. I, 140. 79) Ebenda. 80) Sechs davon

soll sich kein Bischof oder Erzbischof als Absenter in der Hauptstadt aufhalten. Diese stehende Synode, deren Mitglieder griechischer Nationalität sind und daher das slavisch-hierarchische, von Rußland repräsentirte Element gegen sich haben, bildet den obersten Gerichtshof über den gesammten Klerus und die Appellationsinstanz für die von dem bischöflichen resp. erzbischöflichen Gerichte gefällten Sprüche; sie hat das Recht, den Patriarchen zu wählen und erforderlichen Falls abzusetzen, was in den letzten Jahren auch geschehen ist, wobei jedoch eine bestimmte Anzahl von weltlichen Primaten oder Notabeln, welche die sogenannte Nationalversammlung constituiren, mitzuwirken hat; sie wählt mit dem Patriarchen die Bischöfe, beziehentlich Erzbischöfe und Metropoliten des Patriarchensprengels, aber laut des Hattischerifs von 1836 mit der Maßgabe, daß dem Sultan das früher gesetzlich nicht geübte Bestätigungsrecht beigelegt ist, wogegen dasselbe Statut verspricht, daß in Zukunft kein Bischof mehr von dem Pascha, sondern nur auf Vorschlag der Synode abgesetzt werden soll, eine Aenderung, welche den Zweck hatte, russischen Einflüssen entgegen zu wirken; sie verwaltet die Patriarchatskasse und hat im Besonderen die kirchlichen Abgaben zu bestimmen wie die sogenannten Hofschulden (Schulden der Patriarchatskasse) zu reguliren. Die Einkünfte der heiligen Synode bestehen aus den jährlichen Zahlungen, welche von den Erzbischöfen (Metropoliten) und Bischöfen aus ihren Diöcesen zu leisten sind (etwa 100,000 Piaster), und aus den Summen, welche diese Prälaten für ihre Ernennung und Beförderung entrichten müssen (jährlich etwa 250,000 Piaster). Diese sogenannte allgemeine resp. Patriarchatskasse wird durch eine jährlich neu gewählte Commission verwaltet, welche in jedem Jahre vor einer Nationalversammlung Rechnung zu legen hat und aus 12 Mitgliedern besteht; von ihnen sind 4 Erzbischöfe, 8 Deputirte des Adels und des Bürgerstandes, also der sogenannten Primaten. Trotz der bedeutenden Einkünfte haben sich in den letzten Jahrzehnten die Schulden stetig gemehrt, da aus ihren Mitteln nicht blos die Patriarchatskirche zu erhalten und dem Sultan jährlich ein Tribut von 40,000 Piastern zu entrichten ist, sondern auch viele außerordentliche oder irregulaire Ausgaben gemacht werden, worüber es in der Versammlung der Verwaltungscommissare wie der heiligen Synode nicht selten zu höchst skandalösen Auftritten, man sagt glaubhaft, selbst zu Prügeleien kommt. Bei Gelegenheit einer Zusammenkunft der heiligen Synodalen im Februar 1862 beehrten diese ihren Patriarchen mit dem Titel eines „unverschämten Betrügers." — Um gewissen Bedürfnissen des Kirchenregiments in einer mehr expediten Weise zu genügen, als dies früher geschah, ist seit 1836 für die Diöcese des Patriarchen von Constantinopel neben der heiligen Synode eine besondere, aus drei Geistlichen bestehende Kirchencommission eingesetzt worden, an welcher außerdem der Patriarch als Vorsitzender Theil nimmt; dieselbe ist mit der Prüfung der zu ordinirenden Geistlichen, mit der Leitung der Beichtväter, mit der Aufsicht über den Druck und den Verkauf der kirchlichen Bücher, über die Ordnung des Gottesdienstes, über die Haltung der Predigten, über den Lebenswandel der Kirchendiener, über die Erziehungsanstalten u. s. w. betraut [81]).

Der **Patriarch** der Hauptstadt wechselt ziemlich oft; alle dabei mit ihrem Geldbeutel und sonst Interessirten, welche bei einem solchen Wechsel Geldeinnahmen beziehen, pflegen dafür zu sorgen, daß sobald wie möglich eine neue Persönlichkeit ihren Seckel fülle, und nöthigenfalls wird ein Grund zur Absetzung gefunden, wobei natürlich die Pforte ihre Zustimmung zu geben hat und wegen des ihr zu zahlenden Tributes gern gibt, und außerdem besonders der Groslogothet eine einflußreiche Rolle spielt [82]). Der Nachfolger des Germanos, welcher 1853 im Amte starb und den Anthimos abgelöst hatte, Kyrillos, wurde 1860 wegen Simonie, Geldvergeudung und anderer ähnlicher Anklagen abgesetzt und für ihn unter einer Wahlprügelei im Conclave Joachim, bis dahin Bischof von Cyzicus, am 16. Oct. eingesetzt. Hat die Synode eine neue Persönlichkeit gewählt, und zwar, wie dies immer geschieht, aus der Zahl der ehelosen Mönche, und der Sultan sie gegen die übliche Geldzahlung bestätigt, so erfolgt die Investitur des neuen Würdenträgers, welcher als erster kirchlich-politischer Vertreter der griechischen Nation und deren Protector bei der Pforte den Rang eines Pascha's von drei Roßschweifen behauptet. Sofort nach der Wahl, vor welcher sich die Wähler der Zustimmung der Pforte versichert haben, wird der Erwählte auf einem Schiffe nach Constantinopel gebracht und hier dem Sultan oder Großvezier vorgestellt, welcher ihm als Geschenk einen Kaftan und ein weißes Roß, zum Zeugniß der Investitur mit der weltlichen Macht einen Stab mit rundem Knopfe von Elfenbein überreicht. Hierauf huldigt der Patriarch vermittels eines Handkusses und reitet auf einem Pferde aus dem Serail nach seiner Kathedrale. Seine gewöhnliche Kleidung ist ein längerer schwarzseidener und über demselben ein kürzerer Oberrock, während den Kopf eine hohe schwarze Mütze bedeckt. Begibt er sich zur Kirche, so trägt er über jenen beiden Röcken einen violetten Mantel und in der Hand seinen Stab; will er hier das Hochamt verrichten, so wird ihm der äußerst prachtvolle Patriarchenornat angelegt und auf das Haupt die von der bischöflichen verschiedene Krone gesetzt, letztere wahrscheinlich auf Grund von 2 Mos. 30, 3 (Septuaginta) und nicht als Zeichen des Erbes der altgriechischen Kaiserkrone. Hält er die Messe, so legt er sie ab. Sein Wappen ist ein zweiköpfiger, gekrönter, mit einem Nimbus oder einer Glorie umgebener Adler, welcher in seinen Klauen zwei geflügelte Drachen hält; sein Siegel setzt sich aus vier Stücken zusammen, von denen je eins bei

sind Dorfprälaten, wie Döllinger (Kirche S. 159) angibt. Unsere Darstellung ist im Wesentlichen der „Kirchlichen Statistik" von J. Wiggers entnommen.

81) Der Erlaß des Patriarchen über ihre Einsetzung findet sich bei *Rheinwald*, Acta histor.-eccles. 1837. p. 881. 82) Eichmann, Die Reformen u. s. w. S. 27. 28.

vier Mitgliedern der heiligen Synode in einem Kasten, wozu der Patriarch die Schlüssel führt, niedergelegt ist. Seinen geistlichen Hofstaat bildet von alten Zeiten her eine — in den letzteren Jahren verminderte — Menge von Beamten oder Officialen, welche beim Gottesdienste im Chor der Kathedrale um ihn hersitzen. Den Chor zur Rechten nehmen 15 dieser Beamten ein, von welchen die wichtigsten sind: der Großlogothetes oder Erzkanzler des Patriarchenstuhles; der Großökonomos, welcher die Hauptverwaltung der Finanzen hat; der Oberaufseher der Mönchsklöster (ὁ μέγας σακελλάριος); der Oberaufseher über die Sacristei (ὁ μέγας σκευοφύλαξ); der Großkanzler (ὁ μέγας χαρτοφύλαξ), welcher die Protokolle führt und die angebrachten Zwiste schlichtet; der Oberaufseher der Nonnenklöster (ὁ σακελλίου); nach ihnen folgen der Protonotar, der Kleideraufseher, der Siegelbewahrer, der Schreiber u. s. f. bis zu dem Lehrer, welcher bei der Messe das Evangelium zu erklären die Pflicht hat. Im Chor zur Linken befinden sich 17 Beamte, unter ihnen als wichtigster oder vornehmster der Erzpriester (πρωτοπαπᾶς); auf ihn folgen der Kirchenvorsteher, der Reisepriester, der Vorsänger u. s. f. bis zum Thürhüter und Lichtträger. Diese Würdenträger (κληρικοί) wurden bereits seit 1453 mit Ausnahme des Großökonomos, des Protopapas, des Sakellarios und des Sakelliu [83]) aus den hohen Laienfamilien genommen, sodaß früher κληρικός so viel als adelig bedeutete. Gegenwärtig ist bereits seit geraumer Zeit der Einfluß dieser Officialen, welche sämmtlich in der Nähe der Patriarchenkirche an der Pforte des Phanar wohnen, woher der Name der Phanarioten sich ableitet, in kirchlichen Dingen bedeutend gesunken, nachdem sie früher mit sämmtlichen Erzbischöfen die Patriarchatssynode gebildet hatten; das Bedeutendste, was ihnen geblieben ist, sind die Rechte des sogenannten Exarchates, welche hauptsächlich in jährlichen Abgaben einzelner Gemeinden und Klöster an sie bestehen.

Der orthodoxe Patriarch von Constantinopel, welcher im Unterschiede von seinen kleinen Amtsgenossen den Titel des ökumenischen oder allerheiligsten führt, hat aus seiner Tasche bedeutende Ausgaben zu bestreiten, namentlich außer dem regelmäßigen Tribute an den Großherrn ansehnliche Geschenke für die hohen Beamten der Pforte, besonders an die Minister, und außerdem müssen oft große Summen angewendet werden, um den Zorn eines Mächtigen zu sühnen oder dessen Gunst zu erkaufen. Hieraus entstand die bereits erwähnte sogenannte Hofschuld, das χρέος αὐλικόν, zu dessen Verzinsung sich jetzt jeder neu erwählte Bischof verpflichten muß, außer der regelmäßigen jährlichen Steuer und dem Antrittshonorar noch eine besondere Summe zu übersenden. Als sich Griechenland von dem Patriarchate löste, wuchs dessen finanzielle Verlegenheit noch um ein Bedeutendes. Dafür hat der Patriarch aber auch sehr bedeutende Einkünfte; er ist der Erbe von Allem, was sämmtliche Metropoliten, Erzbischöfe, Bischöfe, Mönche und unverheirathete Priester in seinem Sprengel hinterlassen; er bezieht aus seiner kirchlichen und weltlichen Jurisdiction eine Menge von Sporteln; für die von ihm vollzogenen Ordinationen der höheren Geistlichen müssen ihm erkleckliche Summen gezahlt werden; jeder Bischof (resp. Erzbischof oder Metropolit) der Diöcese hat ihm jährlich bestimmte Steuern zu entrichten; in jedem 3. Jahre erhebt er von allen Familien des Sprengels eine Abgabe, und außerdem fließen ihm noch andere pecuniaire Emolumente zu. Seine Rechte und Befugnisse in anderen Angelegenheiten sind nicht minder umfassend; er hat das Recht einer sehr einflußreichen Jurisdiction, nicht blos in kirchlichen, sondern auch in weltlich-politischen Dingen, indem er z. B. in Testaments-, Ehe- und Steuersachen, namentlich bei deren Repartition für die Staatsfinanzen, eine große Gewalt übt. Er setzt nach Belieben Priester, Bischöfe und Erzbischöfe ein und ab und verfährt mit ihnen auch sonst sehr absolutistisch. Als die zwei bulgarischen Geistlichen Hilarion und Neophitos der Pforte wiederholt Mittheilungen über die Umtriebe der russischen Partei gemacht und bei ihr den Wunsch der Errichtung einer von Constantinopel abgelösten besonderen serbischen Nationalkirche ausgesprochen hatten, ließ der Patriarch von Constantinopel sie in der Mitte des Jahres 1845 gefangen nehmen, in eine Irrenanstalt und dann in ein griechisches Kloster bringen. In neuester Zeit hat die Pforte noch mehr als früher ihm für seine Entscheidungen in der Disciplinargewalt ihren weltlichen Arm geliehen, wie dies z. B. 1864 geschah, wo dieselbe die beiden Bischöfe der Bulgaren Auxentios und Hilarion, weil sie Opposition gegen den Patriarchen gemacht hatten, diesem zu Liebe in die Verbannung schickte. — Auch steht ihm das Recht der Kanonisation zu, welches er jedoch nur höchst selten ausübt, und dann nach sehr speciellen Ermittelungen mit Hilfe der heiligen Synode.

Seit dem Abfalle Griechenlands hat sich nicht blos dessen orthodoxe Kirche von dem byzantinischen Patriarchensprengel getrennt, es haben sich ihm später auch andere Theile, wie die ionischen Inseln und Rumänien, mehr oder weniger zu entziehen gewußt, wie wir dies weiter unten näher darzustellen haben werden, sodaß seine Bedeutung in den letzten Jahrzehnten sich stark vermindert hat, und andere Fälle der Abtrünnigkeit in Aussicht stehen. Die Proteste gegen dergleichen Apostasien, wie gegen die der Kirche Griechenlands und der ionischen Inseln, oder gegen die von den Landesfürsten eigenmächtig eingeführten Neuerungen, wie gegen die Klösterreformen Cousa's in Rumänien [84]), sind machtlos verhallt.

Nominell dem Patriarchen von Constantinopel coordinirt sind innerhalb der Türkei die drei Patriarchen von Antiochia, Jerusalem und Alexandria, von denen der erste, zum Theil in Damascus (vor 1842), zum Theil in Constantinopel wohnend, nur 50,000, der zweite, im Sommer auf der Prinzeninsel bei Constan-

83) Wol auch des Reisepriesters.

84) Ein Monitorium des Patriarchen und seiner Synode gegen die Säcularisation der Klostergüter datirt vom 21. Febr. 1864.

tinopel wohnend, etwa 25,000, der dritte, ebenfalls in Constantinopel oder Kairo wohnend, 5000 Seelen in den Gemeinden von Kairo, Alexandria, Rosette, Damiette und Tunis unter sich hat [85]). Auch sie sind, wie ihr Amtsgenosse in dem großen Sprengel, von einem Hofstaate, aber bei ihren sehr geringen Einkünften begreiflicher Weise in sehr verkleinertem Maßstabe, umgeben, und wiewol sie theoretisch dem byzantinischen gleichstehen, mit welchem sie in wichtigen Glaubens- und anderen Kirchenfragen zu gemeinsamen Berathungen zusammentreten, so sind sie doch vielfach von ihm thatsächlich abhängig. Wird der Patriarch von Jerusalem durch die Synode seines Sprengels ernannt und von dem byzantinischen Patriarchen dann geweiht, so liegt das Recht der Ernennung für die Patriarchate von Antiochia und Alexandria in der Hand der heiligen Synode und des Patriarchen von Constantinopel, und letzterer vollzieht auch ihre Weihe. Dem Patriarchen von Jerusalem kommt vor den beiden anderen kleinen deshalb eine besondere Wichtigkeit zu, weil unter ihm nicht nur verhältnißmäßig viele Mönche, sondern auch die heiligen Oerter griechischen Antheils in Jerusalem stehen. Von ihm dependiren die Bischöfe zu Nazareth und Bethlehem. Auch der Abt des griechischen Klosters vom Sinai, welcher außerdem oft als Erzbischof oder Metropolit, selbst als Patriarch bezeichnet wird, ist von dem Augenblicke an, wo er durch den Patriarchen von Constantinopel geweiht worden, kirchenverfassungsmäßig von diesem unabhängig, also selbständig [86]), hat aber thatsächlich sich vielfach nach ihm zu richten, resp. sich ihm zu fügen. Seine kleine Mönchsrepublik genießt zwar politisch der türkischen Territorialherrschaft gegenüber gewisse Immunitäten, aber ein ganz davon unabhängiges Gemeinwesen ist sie nicht, wie z. B. der Anfang des Jahres 1866 bewies, wo der Vicekönig von Aegypten Truppen marschiren ließ, um den von seinen Mönchen eingesperrten Abt zu befreien. Kirchenregimentlich ebenfalls unabhängig von dem ökumenischen Patriarchen stehen der Erzbischof von Cypern, dessen Wahl zwar dem Patriarchen in Constantinopel von dem Erwählten notificirt werden muß, aber von einer aus drei eigens hierzu bestimmten Metropoliten zusammengesetzten Synode vollzogen wird, und der Erzbischof von Ochrida in Rumelien da.

Die Zahl der orthodoxen Diöcesen und Erzdiöcesen der Türkei, von denen viele nach einem bloßen Dorfe benannt sind und nicht alle erzbischöflichen bischöfliche unter sich haben, ließ sich zu Wiggers' Zeiten nicht genau ermitteln. Im europäischen Antheil und auf den Mittelmeerinseln gibt der Genannte folgende Erzbisthümer an: Salonichi oder Thessalonich, Adrianopel, Philippopel, Chios, Rhodos, Mytilene und Heraklea; doch gab es noch einige andere. Unter diesen Erzbischöfen hat der von Heraklea das Vorrecht, dem neu erwählten Patriarchen von Constantinopel den Stab zu übergeben (?) und die Krone aufzusetzen, Manipulationen, welche die Investitur mit der geistlichen Macht bedeuten. Als erzbischöfliche Sprengel, welche dem Patriarchen in Asien unterstehen, führt Wiggers [87]) folgende an: 1) Pisidien mit der Residenz Adalyah (Attalia); 2) Philadelphia (Allaschehr); 3) Ephesus (oder Ajasaluk); 4) Smyrna (Ismir); 5) Kesiko; 6) Nicäa (Isnik); 7) Prusa (oder Brusa); 8) Chalcedon; 9) Nicomedia (Ismid); 10) Angoru (Ancyra in Galatien) mit der Residenz Angoru und Kiutahia; 11) Ikonium (oder Konieh); 12) Cäsarea (Kaisarieh); 13) Amasia (Pontus Euxinus); 14) Niksar (Neo-Caesarea) mit den Residenzen Tokat und Unieh; 15) Trebisonde (Trapezunt); 16) Khaldias mit der Residenz Gumuschkhane; 17) Erzerum (Theodosiopolis); 18) Heliopolis (oder Schebin Kara Hissar) in Armenien. Die Diöcesen Griechenlands, der ionischen Inseln, Rumäniens und anderer Länder, welche während der vorliegenden Periode, wenn auch nur eine Zeit lang oder sehr lose, unter dem Kirchenregiment von Constantinopel stehen, sollen hier nicht aufgeführt werden. — Die Erzbischöfe, von denen die in Städten wohnenden den Titel der Metropoliten führen, und die höchst zahlreichen Bischöfe, beide oft sehr unbedeutende Figuranten, deren Sprengel nicht mehr als ein Dorf oder ein Paar Dörfer umfaßt, erhalten das Ehrenprädicat „heilig," womit oft der vom Volke gebrauchte Name eines δεσπότης verbunden wird, und werden sämmtlich aus dem Mönchsstande genommen, leben also im Cölibat. Die Bischöfe entbehren des kurzen Oberrockes, welchen die Erzbischöfe, Metropoliten und Patriarchen über dem längeren tragen; wenn sie den Segen ertheilen, ist es ihnen nur erlaubt, einen Leuchter, den zweiarmigen, zu halten, während hierbei die Erzbischöfe in der einen Hand den dreiarmigen als Symbol der Dreieinigkeit, in der anderen den zweiarmigen als Symbol der zwei Naturen in Christo tragen. Nur die Erzbischöfe, nicht die Bischöfe, sind bei gewissen Functionen berechtigt, eine Krone zu tragen, welche jedoch von der patriarchalischen sehr verschieden ist. Der Hofstaat der Erzbischöfe und Bischöfe, dem patriarchalischen nachgebildet, ist je nach den äußeren Mitteln größer oder kleiner, mehr oder weniger glänzend, sodaß oft nicht die herkömmliche oder gesetzliche Zahl von Officialen gehalten werden kann. Aber [88]) ein Oikonomos, ein Sakellarios, ein Kanzler und, wo Nonnenklöster sind, ein Sakelliu haben sich fast überall erhalten. Von diesen Aemtern ist das des Kanzlers vorzugsweise einflußreich, weil er außer den Protokollen in kirchlichen Dingen auch die Testamente und andere bürgerliche Urkunden zu redigiren hat. Die Genannten bilden im Verein mit den Primaten oder Notabeln des Sprengels eine Synode, welche einen Theil der kirchlichen Angelegenheiten verwaltet und als Gerichtshof die bei ihr anhängigen Civilklagen (z. B. in Ehesachen) entscheidet. Ihr Präses ist stets der Erzbischof oder Bischof, welcher übrigens auch außerhalb dieser Stellung viele Angelegenheiten selbständig oder per-

85) Döllinger, Kirche S. 160. 161. 86) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. Bd. 1. 1842. S. 191.

87) Nach Rheinwald, Repertorium XXX. S. 70 fg. 88) Wie Wiggers von seiner Zeit sagt.

sönlich leitet, in seinem Verhinderungsfalle der Protosynkellos.

Neben die Bischöfe und Erzbischöfe theils und zumeist für sich, theils in Verbindung mit ihren Officialen und der Synode über die ihnen untergebenen Geistlichen eine sehr große Gewalt, indem sie dieselben weihen, ernennen, einführen, oft auch mit Kirchenstrafen oder dem Banne belegen, suspendiren und absetzen, so erstreckt sich ihre Jurisdiction, bei deren Anwendung die Personen ihres Gerichtshofes sich ebenfalls meist nach ihrem Willen richten müssen, auch sehr umfassend über die Laien, beziehungsweise über weltliche Dinge, auf deren juristische Beurtheilung sie sich sammt den übrigen Mitgliedern des Tribunals vermöge ihrer Gesetzeskenntniß in der Regel sehr gut verstehen, wogegen andere theologische Gelehrsamkeit meist nicht ihre Stärke ist[89]). Die altkirchliche, durch die Rechtsbücher der griechischen Kaiser und durch die Synoden eingeführte Praxis, wornach den Bischöfen das Richteramt über ihre Geistlichen nicht blos in kirchlichen, sondern auch in den meisten bürgerlichen Dingen, sowie über ein gutes Theil der einschlägigen Verhältnisse bei den Laien zustand, war um so mehr fast ungeschmälert auf die Zeit der Herrschaft der Muhammedaner übergegangen, als diese bei ihrer Indolenz und verächtlichen Stimmung gegen die Christen mit deren Angelegenheiten, von denen sie auch meist kein Verständniß hatten, am liebsten Nichts zu thun hatten. Die Bischöfe entscheiden nicht blos da, wo die Laien mit rein und offenbar kirchlichen Angelegenheiten in Collision kommen, wobei sie fleißig den Bann anwenden, sondern auch mit ausdrücklicher Bewilligung der Sultane über die Ehe, Testaments- und Erbschaftssachen, wozu noch ihr sehr einflußreicher Antheil an der Auferlegung und Erhebung der Staatssteuern kommt. Zwar können sich die Christen in ihren Streitigkeiten unter einander, natürlich mit Ausnahme der criminellen, auch an die türkischen Kadi's wenden; aber sie ziehen fast immer den Richterspruch ihres Bischofs — oder auch Ortsgeistlichen — vor, und dieser Umstand hat trotz der großen Mängel, ja Corruptionen der bischöflichen Gerichte, in Verbindung mit der Religion, nicht wenig dazu beigetragen, die griechischen Christen des osmanischen Reiches zu erhalten und als eine sehr selbstbewußte Nationalität den Muhammedanischen gegenüber zusammenzuhalten. Darum hat auch die lediglich freiwillige Gerichtsbarkeit des Bischofs oder Erzbischofs, z. B. die Abfassung von Contracten über Kaufgeschäfte, Vormundschaft u. s. w., eine große Ausdehnung. Für gewisse Klagesachen, z. B. Ehescheidungen, bildet der Patriarch von Constantinopel die Appellationsinstanz, deren Gewohnheit es indessen ist, den Bischöfen womöglich Recht zu geben, sodaß diese, gesetzlich auch von den Staatssteuern befreit, in ihren Sprengeln ziemlich unbeschränkte Richter und oft despotische Regenten sind.

Diese Befugnisse, wie überhaupt ihre ganze Stellung, müssen sie indessen auch theuer erkaufen; denn sie sind durch das Herkommen oder durch Gesetze nicht blos gezwungen, für ihre Ernennung durch den Patriarchen oder dessen Synode bedeutende Summen, je nach der finanziellen Ergiebigkeit des Sprengels, zu zahlen und jährliche Steuern oder Geschenke an den Oberhirten zu senden, sondern haben oft auch Schwierigkeiten, die sich ihnen bei Ministern, Pascha's u. s. w. entgegenstellen, durch klingende Münze zu entfernen, Zahlungen, welche sich in den letzten Jahrzehnten wegen der zu deckenden Hofschuld eher vermehrt als verringert haben. Solche Ausgaben müssen nun aber auch aus der Diöcese wieder herausgeschlagen werden, und hierauf verstehen sich die Bischöfe und Erzbischöfe sammt ihren Capiteln (Gerichtshöfen) so vortrefflich, daß diese Meisterschaft einen Hauptquell der durch die hohe und niedere Geistlichkeit hindurchgehenden Demoralisation bildet[90]). Da den Bischöfen und Erzbischöfen — wie den übrigen Geistlichen und ihren Kirchen — durch die Türken wenig Grundeigenthum und andere ähnliche Quellen für Einkünfte gelassen worden sind, so sehen sie sich vorzugsweise auf die Kunst der Sporteln angewiesen. Diese ziehen sie zunächst aus ihrer geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit und in noch ergiebigerem Maße aus den Casualien, welche κατ' ἐξοχὴν die „bischöflichen Rechte" genannt werden. Jedes Dorf hat dem Bischofe für eine von Rechtswegen zu haltende jährliche Messe und für gewisse Seelenmessen (πρόθεσις und σαρανταλίτουργον) bestimmte Geldsummen zu entrichten; in vielen Diöcesen übergeben die Erben von Verstorbenen für die gelesenen oder zu lesenden Seelenmessen den dritten Theil des Nachlasses; außerdem lassen sich die Leute andere Messen lesen, wofür die Bischöfe sehr willkürliche Accidentien ziehen. Die sogenannte bischöfliche Erlaubniß zur ersten Ehe eines jeden Diöcesanen ist je nach dem Stande mit 5—15, zur zweiten mit 25—50, zur dritten mit 50—300 türkischen Piastern zu bezahlen, obgleich der Bischof im Grunde die Eheschließungen nur in gewissen Fällen verbieten kann, z. B. bei einer Reihe von Verwandtschaftsgraden, von welchen er indessen gern Dispense gibt, wenn sie gehörig honorirt werden. Weitere Einnahmequellen sind die Schließung und Trennung der Ehe, die Taufe und die Beerdigung, sofern sie eben vom Bischofe vollzogen werden. Außerdem muß ihm jede Familie jährlich 10 Para in Geld und eine bestimmte Quantität Korn, Oel, Wein, Seide u. s. w. entrichten, was er auf seiner jährlichen Visitationsreise einsammelt. Auch setzt er in der Regel jährlich zwei Collecten an, eine am Epiphanien-, eine am Osterfeste. Hierzu kommen die von

89) Vergl. über diese Verhältnisse, wie über das privilegium fori der Geistlichkeit, welches sich aus der ältern Zeit in die neue erhalten hat, G. Geib, Darstellung des Rechtszustandes in Griechenland während der türkischen Herrschaft. Heidelberg 1835. Gilt von der Türkei überhaupt. Vorzugsweise den griechischen Geistlichen gebührt der Ruhm, das alte kirchliche Nationalrecht, namentlich auch die Novellen des Justinian und die seit dem 11. Jahrhundert entstandenen Basiliken der Nachwelt überliefert und in der Praxis erhalten zu haben.

90) Vergl. unter Anderen z. B. Eichmann, Die Reformen u. s. w. Berlin 1858.

tinopel wohnend, etwa 25,000, der dritte, ebenfalls in Constantinopel oder Kairo wohnend, 5000 Seelen in den Gemeinden von Kairo, Alexandria, Rosette, Damiette und Tunis unter sich hat[85]). Auch sie sind, wie ihr Amtsgenosse in dem großen Sprengel, von einem Hofstaate, aber bei ihren sehr geringen Einkünften begreiflicher Weise in sehr verkleinertem Maßstabe, umgeben, und wiewol sie theoretisch dem byzantinischen gleichstehen, mit welchem sie in wichtigen Glaubens- und anderen Kirchenfragen zu gemeinsamen Berathungen zusammentreten, so sind sie doch vielfach von ihm thatsächlich abhängig. Wird der Patriarch von Jerusalem durch die Synode seines Sprengels ernannt und von dem byzantinischen Patriarchen dann geweiht, so liegt das Recht der Ernennung für die Patriarchate von Antiochia und Alexandria in der Hand der heiligen Synode und des Patriarchen von Constantinopel, und letzterer vollzieht auch ihre Weihe. Dem Patriarchen von Jerusalem kommt vor den beiden anderen kleinen deshalb eine besondere Wichtigkeit zu, weil unter ihm nicht nur verhältnißmäßig viele Mönche, sondern auch die heiligen Oerter griechischen Antheils in Jerusalem stehen. Von ihm dependiren die Bischöfe zu Nazareth und Bethlehem. Auch der Abt des griechischen Klosters vom Sinai, welcher außerdem oft als Erzbischof oder Metropolit, selbst als Patriarch bezeichnet wird, ist von dem Augenblicke an, wo er durch den Patriarchen von Constantinopel geweiht worden, kirchenverfassungsmäßig von diesem unabhängig, also selbständig[86]), hat aber thatsächlich sich vielfach nach ihm zu richten, resp. sich ihm zu fügen. Seine kleine Mönchsrepublik genießt zwar politisch der türkischen Territorialherrschaft gegenüber gewisse Immunitäten, aber ein ganz davon unabhängiges Gemeinwesen ist sie nicht, wie z. B. der Anfang des Jahres 1866 bewies, wo der Vicekönig von Aegypten Truppen marschiren ließ, um den von seinen Mönchen eingesperrten Abt zu befreien. Kirchenregimentlich ebenfalls unabhängig von dem ökumenischen Patriarchen stehen der Erzbischof von Cypern, dessen Wahl zwar dem Patriarchen in Constantinopel von dem Erwählten notificirt werden muß, aber von einer aus drei eigens hierzu bestimmten Metropoliten zusammengesetzten Synode vollzogen wird, und der Erzbischof von Ochrida in Rumelien da.

Die Zahl der orthodoxen Diöcesen und Erzdiöcesen der Türkei, von denen viele nach einem bloßen Dorfe benannt sind und nicht alle erzbischöflichen bischöfliche unter sich haben, ließ sich zu Wiggers' Zeiten nicht genau ermitteln. Im europäischen Antheil und auf den Mittelmeerinseln gibt der Genannte folgende Erzbisthümer an: Salonichi oder Thessalonich, Adrianopel, Philippopel, Chios, Rhodos, Mytilene und Heraklea; doch gab es noch einige andere. Unter diesen Erzbischöfen hat der von Heraklea das Vorrecht, dem neu erwählten Patriarchen von Constantinopel den Stab zu übergeben (?) und die Krone aufzusetzen, Manipulationen, welche die Investitur mit der geistlichen Macht bedeuten. Als erzbischöfliche Sprengel, welche dem Patriarchen in Asien unterstehen, führt Wiggers[87]) folgende an: 1) Pisidien mit der Residenz Adalyah (Attalia); 2) Philadelphia (Allaschehr); 3) Ephesus (oder Ajasaluk); 4) Smyrna (Ismir); 5) Kesiko; 6) Nicäa (Isnik); 7) Prusa (oder Brusa); 8) Chalcedon; 9) Nicomedia (Ismid); 10) Angoru (Ancyra in Galatien) mit der Residenz Angoru und Kiutahia; 11) Ikonium (oder Konieh); 12) Cäsarea (Kaisarieh); 13) Amasia (Pontus Euxinus); 14) Niksar (Neo-Caesarea) mit den Residenzen Tokat und Unieh; 15) Trebisonde (Trapezunt); 16) Khaldias mit der Residenz Gumuschkhane; 17) Erzerum (Theodosiopolis); 18) Heliopolis (oder Schebin Kara Hissar) in Armenien. Die Diöcesen Griechenlands, der ionischen Inseln, Rumäniens und anderer Länder, welche während der vorliegenden Periode, wenn auch nur eine Zeit lang oder sehr lose, unter dem Kirchenregiment von Constantinopel stehen, sollen hier nicht aufgeführt werden. — Die Erzbischöfe, von denen die in Städten wohnenden den Titel der Metropoliten führen, und die höchst zahlreichen Bischöfe, beide oft sehr unbedeutende Figuranten, deren Sprengel nicht mehr als ein Dorf oder ein Paar Dörfer umfaßt, erhalten das Ehrenprädicat „heilig," womit oft der vom Volke gebrauchte Name eines δεσπότης verbunden wird, und werden sämmtlich aus dem Mönchsstande genommen, leben also im Cölibat. Die Bischöfe entbehren des kurzen Oberrockes, welchen die Erzbischöfe, Metropoliten und Patriarchen über dem längeren tragen; wenn sie den Segen ertheilen, ist es ihnen nur erlaubt, einen Leuchter, den zweiarmigen, zu halten, während hierbei die Erzbischöfe in der einen Hand den dreiarmigen als Symbol der Dreieinigkeit, in der anderen den zweiarmigen als Symbol der zwei Naturen in Christo tragen. Nur die Erzbischöfe, nicht die Bischöfe, sind bei gewissen Functionen berechtigt, eine Krone zu tragen, welche jedoch von der patriarchalischen sehr verschieden ist. Der Hofstaat der Erzbischöfe und Bischöfe, dem patriarchalischen nachgebildet, ist je nach den äußeren Mitteln größer oder kleiner, mehr oder weniger glänzend, sodaß oft nicht die herkömmliche oder gesetzliche Zahl von Officialen gehalten werden kann. Aber[88]) ein Oikonomos, ein Sakellarios, ein Kanzler und, wo Nonnenklöster sind, ein Sakelliu haben sich fast überall erhalten. Von diesen Aemtern ist das des Kanzlers vorzugsweise einflußreich, weil er außer den Protokollen in kirchlichen Dingen auch die Testamente und andere bürgerliche Urkunden zu redigiren hat. Die Genannten bilden im Verein mit den Primaten oder Notabeln des Sprengels eine Synode, welche einen Theil der kirchlichen Angelegenheiten verwaltet und als Gerichtshof die bei ihr anhängigen Civilklagen (z. B. in Ehesachen) entscheidet. Ihr Präses ist stets der Erzbischof oder Bischof, welcher übrigens auch außerhalb dieser Stellung viele Angelegenheiten selbständig oder per-

85) Döllinger, Kirche S. 160. 161. 86) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. Bd. 1. 1842. S. 191.

87) Nach Rheinwald, Repertorium XXX. S. 70 fg. 88) Wie Wiggers von seiner Zeit sagt.

sönlich leitet, in seinem Verhinderungsfalle der Protosynkellos.

Neben die Bischöfe und Erzbischöfe theils und zumeist für sich, theils in Verbindung mit ihren Officialen und der Synode über die ihnen untergebenen Geistlichen eine sehr große Gewalt, indem sie dieselben weihen, ernennen, einführen, oft auch mit Kirchenstrafen oder dem Banne belegen, suspendiren und absetzen, so erstreckt sich ihre Jurisdiction, bei deren Anwendung die Personen ihres Gerichtshofes sich ebenfalls meist nach ihrem Willen richten müssen, auch sehr umfassend über die Laien, beziehungsweise über weltliche Dinge, auf deren juristische Beurtheilung sie sich sammt den übrigen Mitgliedern des Tribunals vermöge ihrer Gesetzeskenntniß in der Regel sehr gut verstehen, wogegen andere theologische Gelehrsamkeit meist nicht ihre Stärke ist[89]). Die altkirchliche, durch die Rechtsbücher der griechischen Kaiser und durch die Synoden eingeführte Praxis, wornach den Bischöfen das Richteramt über ihre Geistlichen nicht blos in kirchlichen, sondern auch in den meisten bürgerlichen Dingen, sowie über ein gutes Theil der einschlägigen Verhältnisse bei den Laien zustand, war um so mehr fast ungeschmälert auf die Zeit der Herrschaft der Muhammedaner übergegangen, als diese bei ihrer Indolenz und verächtlichen Stimmung gegen die Christen mit deren Angelegenheiten, von denen sie auch meist kein Verständniß hatten, am liebsten Nichts zu thun hatten. Die Bischöfe entscheiden nicht blos da, wo die Laien mit rein und offenbar kirchlichen Angelegenheiten in Collision kommen, wobei sie fleißig den Bann anwenden, sondern auch mit ausdrücklicher Bewilligung der Sultane über die Ehe, Testaments- und Erbschaftssachen, wozu noch ihr sehr einflußreicher Antheil an der Auferlegung und Erhebung der Staatssteuern kommt. Zwar können sich die Christen in ihren Streitigkeiten unter einander, natürlich mit Ausnahme der criminellen, auch an die türkischen Kadi's wenden; aber sie ziehen fast immer den Richterspruch ihres Bischofs — oder auch Ortsgeistlichen — vor, und dieser Umstand hat trotz der großen Mängel, ja Corruptionen der bischöflichen Gerichte, in Verbindung mit der Religion, nicht wenig dazu beigetragen, die griechischen Christen des osmanischen Reiches zu erhalten und als eine sehr selbstbewußte Nationalität den Muhammedanischen gegenüber zusammenzuhalten. Darum hat auch die lediglich freiwillige Gerichtsbarkeit des Bischofs oder Erzbischofs, z. B. die Abfassung von Contracten über Kaufgeschäfte, Vormundschaft u. s. w., eine große Ausdehnung. Für gewisse Klagesachen, z. B. Ehescheidungen, bildet der Patriarch von Constantinopel die Appellationsinstanz, deren Gewohnheit es indessen ist, den Bischöfen womöglich Recht zu geben, sodaß diese, gesetzlich auch von den Staatssteuern befreit, in ihren Sprengeln ziemlich unbeschränkte Richter und oft despotische Regenten sind.

Diese Befugnisse, wie überhaupt ihre ganze Stellung, müssen sie indessen auch theuer erkaufen; denn sie sind durch das Herkommen oder durch Gesetze nicht blos gezwungen, für ihre Ernennung durch den Patriarchen oder dessen Synode bedeutende Summen, je nach der finanziellen Ergiebigkeit des Sprengels, zu zahlen und jährliche Steuern oder Geschenke an den Oberhirten zu senden, sondern haben oft auch Schwierigkeiten, die sich ihnen bei Ministern, Pascha's u. s. w. entgegenstellen, durch klingende Münze zu entfernen, Zahlungen, welche sich in den letzten Jahrzehnten wegen der zu deckenden Hofschuld eher vermehrt als verringert haben. Solche Ausgaben müssen nun aber auch aus der Diöcese wieder herausgeschlagen werden, und hierauf verstehen sich die Bischöfe und Erzbischöfe sammt ihren Capiteln (Gerichtshöfen) so vortrefflich, daß diese Meisterschaft einen Hauptquell der durch die hohe und niedere Geistlichkeit hindurchgehenden Demoralisation bildet[90]). Da den Bischöfen und Erzbischöfen — wie den übrigen Geistlichen und ihren Kirchen — durch die Türken wenig Grundeigenthum und andere ähnliche Quellen für Einkünfte gelassen worden sind, so sehen sie sich vorzugsweise auf die Kunst der Sporteln angewiesen. Diese ziehen sie zunächst aus ihrer geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit und in noch ergiebigerem Maße aus den Casualien, welche κατ' ἐξοχὴν die „bischöflichen Rechte" genannt werden. Jedes Dorf hat dem Bischofe für eine von Rechtswegen zu haltende jährliche Messe und für gewisse Seelenmessen (πρόθεσις und σαρανταλίτουργον) bestimmte Geldsummen zu entrichten; in vielen Diöcesen übergeben die Erben von Verstorbenen für die gelesenen oder zu lesenden Seelenmessen den dritten Theil des Nachlasses; außerdem lassen sich die Leute andere Messen lesen, wofür die Bischöfe sehr willkürliche Accidentien ziehen. Die sogenannte bischöfliche Erlaubniß zur ersten Ehe eines jeden Diöcesanen ist je nach dem Stande mit 5—15, zur zweiten mit 25—50, zur dritten mit 50—300 türkischen Piastern zu bezahlen, obgleich der Bischof im Grunde die Eheschließungen nur in gewissen Fällen verbieten kann, z. B. bei einer Reihe von Verwandtschaftsgraden, von welchen er indessen gern Dispense gibt, wenn sie gehörig honorirt werden. Weitere Einnahmequellen sind die Schließung und Trennung der Ehe, die Taufe und die Beerdigung, sofern sie eben vom Bischofe vollzogen werden. Außerdem muß ihm jede Familie jährlich 10 Para in Geld und eine bestimmte Quantität Korn, Oel, Wein, Seide u. s. w. entrichten, was er auf seiner jährlichen Visitationsreise einsammelt. Auch setzt er in der Regel jährlich zwei Collecten an, eine am Epiphanien-, eine am Osterfeste. Hierzu kommen die von

89) Vergl. über diese Verhältnisse, wie über das privilegium fori der Geistlichkeit, welches sich aus der ältern Zeit in die neue erhalten hat, G. Geib, Darstellung des Rechtszustandes in Griechenland während der türkischen Herrschaft. Heidelberg 1835. Gilt von der Türkei überhaupt. Vorzugsweise den griechischen Geistlichen gebührt der Ruhm, das alte kirchliche Nationalrecht, namentlich auch die Novellen des Justinian und die seit dem 11. Jahrhundert entstandenen Basiliken der Nachwelt überliefert und in der Praxis erhalten zu haben.

90) Vergl. unter Anderen z. B. Eichmann, Die Reformen u. s. w. Berlin 1858.

den Priestern zu leistenden Abgaben. Jeder derselben muß seinem Bischofe ein regelmäßiges Geldgeschenk (φιλότιμον) machen, wozu noch ein außerordentliches zu Epiphanias und ein Lamm zu Ostern kommen. Für das Recht, das Amt in seinem Pfarrsprengel auszuüben, zahlt jeder Priester für jeden griechisch-orthodoxen Hausstand jährlich mindestens 20 Para, für seine Weihe 100—500 Piaster, wenn er verheirathet ist, noch mehr. Da nun der Bischof auch die Macht hat, jeden Priester zu suspendiren und dann von dieser Strafe wieder zu absolviren, so wird auch auf diese Weise viel Geld erpreßt. Wo Klöster sind, haben auch diese Steuern dem Bischofe oder Erzbischofe zu entrichten, die unmittelbar unter ihm stehenden jährlich, die unter dem Patriarchen stehenden nur einmal das Philotimon. Im Ganzen berechnen sich die bischöflichen oder erzbischöflichen Jahreseinkünfte auf 25,000 bis 80,000 Piaster [91]); doch mag es auch Diöcesen geben, wo sie diese Höhe nicht erreichen. — Wesentlich dieselben Pflichten, Rechte und Einkünfte kommen auch den Bischöfen und Erzbischöfen in Serbien, Rumänien, Griechenland und auf den ionischen Inseln zu.

Von dem höheren Klerus, den Patriarchen, Erzbischöfen (Metropoliten) und Bischöfen, unterscheidet sich sehr bestimmt die niedere Weltgeistlichkeit, welche zwar jetzt in vielen Stufen sich aufbaut, aber noch sehr deutlich die beiden ursprünglichen Stufen des Diakonus und des Presbyters durchscheinen läßt. Wer irgend ein höheres Amt bekleiden will, muß Diakonus gewesen sein. Das Diakonat zerfällt in die Aemter des Lesers, Sängers, Lichtträgers, Hypodiakonus und eigentlichen Diakonus, deren verschiedene Weihen gleichzeitig ertheilt werden, sodaß im Ganzen nur vier Ordinationen stattfinden. Die Leser (ἀναγνῶσται) haben die Lectionen, namentlich die sonn- und festtägigen Perikopen, aus der Bibel im Gottesdienste vorzulesen, jedoch mit Ausnahme der Messe, für welche der Diakonus die Lesung besorgt. Die Sänger (ψάλται κανονικοί) recitiren die Psalmen und andere Lieder. Die Lichtträger (λαμπαδάριοι), von ihrem ursprünglichen Amte, die Ungläubigen und überhaupt Unbefugten vom Eintritte abzuhalten, auch Thürhüter (θυρωροί, πυλωροί oder ὑπουργοί) genannt, haben bei Processionen die Wachskerzen zu tragen und versehen überhaupt das Küsteramt. Die Unterdiakonen (ὑποδιάκονοι, auch ὑπουργοί) zünden die Lichter an, legen den Kirchenornat, die heiligen Gefäße auf, nehmen sie wieder hinweg, erhalten sie im Stande u. s. w. Der Diakonus assistirt dem Priester bei der Messe und anderen Handlungen mit Gebeten, Büchern, Rauchfässern u. s. w., versieht aber als sein Hauptamt die biblischen Lectionen bei der Messe. Von dieser untersten oder dritten Stufe steigt der Geistliche zu der zweiten, der des Priesters, empor, welcher entweder blos παπᾶς oder πρωτοπαπᾶς (Erzpriester) ist. Die Priester haben vorzugsweise die Messe zu lesen, die Sacramente zu verwalten, überhaupt alle höheren Functionen zu verrichten, mit Ausnahme der allein den Bischöfen zustehenden Priesterweihe, auch Predigten zu halten, was sie indessen nur selten thun. Um in die unterste und somit ev. auch in die höhere Priesterstufe einzutreten, ist nicht viel erforderlich. Der hierin noch gültige Katechismus von Mogilas [92]) schreibt für die Ordination eines Priesters drei Bedingungen vor: ein gutes, reines Gewissen, Weisheit und Kenntniß, sowol die Sacramente zu halten als auch die Gemeinde lehrhaft zu erbauen, und Vollständigkeit aller dazu erforderlichen Glieder; in der Praxis wird aber meist nur die dritte streng inne gehalten, wie ja überhaupt in den orientalischen Kirchen der Hauptzweck des Cultus der ist, äußerlich zu imponiren. Will sich ein junger Mann dem geistlichen Stande widmen (in welchen auch ältere, Bediente, Köche, Soldaten u. s. w., aber höchst selten Leute aus höheren Ständen eintreten), so erlernt er mehr oder weniger die altgriechische Grammatik, die kirchlichen Gebete und die liturgischen Manipulationen, zu welchem Behufe er bei einem Diakon oder anderen Priester in der Nähe des Bischofs in die Lehre tritt, oder er macht einen Theil seiner Studien in einem Kloster bei den meist ziemlich unwissenden Mönchen. Eine Universität oder eine höhere theologische Bildungsanstalt, welche den Namen verdient, existirt im türkischen Reiche nicht, und ins Ausland, etwa nach Athen oder nach Rußland, geht von Tausend nicht einer. Von hundert im Amte stehenden Geistlichen kann etwa nur einer schreiben und zum Zeichen dieser hohen wissenschaftlichen Fähigkeit trägt er im Gürtel ein Tintefaß mit umher [93]). Auch im Amte können sich diese Leute wissenschaftlich nicht weiter ausbilden, da sie aus Mangel an Subsistenzmitteln meist Ackerbau oder ein Handwerk treiben, wodurch sie, außer bei ihren amtlichen Functionen, von dem gemeinen Volke ganz als seines Gleichen angesehen und behandelt werden. Die meisten Priester sind verheirathet; nur muß die Ehe vor der Weihe und mit einer Jungfrau, nicht mit einer Witwe, vollzogen sein. Will ein Priester zum zweiten Mal sich verheirathen, so hat er sein Amt niederzulegen, trägt also nicht wie sein Amtsgenosse in der römischen Kirche einen character indelebilis; stirbt die zweite Frau, so kann er von Neuem jedes kirchliche Amt wieder übernehmen. Läßt sich jedoch ein Diakonus mit einer zweiten Frau trauen, so leistet er dadurch auf die Beförderung in ein höheres Amt Verzicht. Die verheiratheten Priester sind fleißiger, sittlicher und bei dem Volke in höherem Ansehen als die ledigen [94]). Die verheiratheten tragen niedrigere, die unverheiratheten höhere Mützen, alle einen Bart und einen Stock, den ersteren zur Zierde und zum Unterschied von den katholischen Priestern, mit denen sie auch nicht die Tonsur theilen, letzteren wahrscheinlich deshalb, weil die Priester nach den alten Kirchengesetzen während des ganzen Gottesdienstes stehen, und folglich sich auf etwas stützen müs-

91) Nach der Statistik von J. Wiggers 1842.

92) Orthodoxa confessio, Frage 110. 93) Die tiefe Unwissenheit der griechischen Priester im ganzen Orient wird bis in die neueste Zeit von vielen Reisenden bezeugt, z. B. für Bosnien im Magazin für die Literatur des Auslandes, 1862. Nr. 37. 94) Diesen Umstand erwähnt Döllinger (Kirche) nicht, wo er von der Noth der verheiratheten spricht.

ten, oder als Zeichen des Hirtenstabes. Die Stäbe der Priester und Bischöfe sind durchaus gerade gestreckt und einfach, daher den römischen Krummstäben nicht ähnlich. — Ihre meisten Amtseinkünfte, zu denen der Staat durchaus Nichts beiträgt, beziehen die niederen Weltgeistlichen aus den Casualhandlungen, als Taufen, Trauungen, Beerdigungen, Seelen- und anderen Messen, Gebeten für die Kranken, dem jährlichen Hagiasmos, d. h. der Wasserweihe u. s. w. Des Jahres vier bis fünf Mal wird für sie in der Kirche eine Geldcollecte gehalten und sonnabendlich bringt jede Familie ein Brod, wozu noch Hauscollecten für Victualien kommen. Außerdem ist der Bann oder die Excommunication unter Umständen eine starke Geldpresse. Der Priester macht, z. B. bei öffentlich gegebenen Aergernissen, von diesem Mittel, welches vom Volke als Ausstoßung aus der ewigen Seligkeit immer noch sehr gefürchtet wird, einen ziemlich ausgiebigen Gebrauch, nimmt aber auch den Bann ebenso gern zurück, da für diese Lösung eine meist hohe, in den einzelnen Fällen willkürlich bestimmte Summe gezahlt wird. Trotz dieser mannichfachen Einnahmequellen, für deren Ergiebigkeit die Geistlichen noch jetzt [95]) mit erfinderischen und drückenden Maßregeln sorgen, sind sie doch pecuniair meist in keiner angenehmen Lage, zumal die Bischöfe ihnen einen großen Theil ihrer Einkünfte abpressen, sodaß nicht unglaubhaft ist, was im Anfange des Jahres 1865 gemeldet wurde, nämlich daß die Pforte damit umgehe, ihre Besoldung (wenn auch nur zum Theil) auf die Staatskasse zu übernehmen.

Die zum größeren Theil unter dem Diöcesanbischofe, zum kleineren unmittelbar unter dem Patriarchen stehenden Klöster, wobei wir hier auch die serbischen, rumänischen u. s. w. im Auge haben, sind in der eigentlichen Türkei nicht sehr zahlreich. Die Mönche leben sämmtlich nach der Regel des heil. Basilius, mit alleiniger Ausnahme der Klöster am Sinai und auf dem Libanon, welche der Regel des heil. Antonius folgen, und theilen sich in drei Classen, nämlich die κοινοβιακοί, welche in einem Kloster ein gemeinsames Leben führen, die ἀναχωρηταί oder ἰδιόρρυθμοι, welche auf eigene Kosten entweder in einem Kloster oder in einem anderen Hause mit Laien zusammenwohnen, und die ἀσκηταί, Eremiten, welche sich an einsamen Orten, auf Bergen, in Höhlen, in der Wüste, in kleinen Hütten aufhalten. Der Vorsteher des Klosters mit gemeinsamem Leben ist der Abt (ἡγούμενος oder ἀρχιμανδρίτης), welcher zuweilen nebenbei den Titel eines Bischofs oder selbst Patriarchen führt, und welchem für gewisse Verwaltungszweige ein von den Mönchen erwählter Ausschuß (καλόγεροι) zur Seite steht, doch so, daß dieser nur in ökonomischen Dingen competent ist. Die Aebte [96]) erlangen ihre Würde weder durch die Wahl der Mönche, noch durch Ernennung von Seiten des Diöcesanbischofs (oder des Patriarchen), sondern der erste beste Mönch, welcher sich darauf versteht, wenigstens in der Türkei, schwingt sich zu diesem Amte empor, wozu ihm wesentlich die umwohnenden einflußreichen Laien verhelfen, wenn er gut zahlt. Unter den Mönchen (μόναχοι) sind einzelne zu Priestern (ἱερομόναχοι oder καλόγεροι) und Diakonen (ἱεροδιάκονοι) geweiht, und diese dürfen die Functionen des Weltklerus ausüben. Obgleich gesetzlich viele strenge, ausschließende Bestimmungen bestehen, indem z. B. Frauen mit wenigen Ausnahmen kein Kloster betreten und in manchen Klöstern selbst Hühner und andere weibliche Thiere nicht zugelassen werden sollen, so ist doch die Zucht meist in tiefen Verfall gerathen und eine Reform in dieser Richtung höchst schwierig. Will ein junger Mann in ein Kloster treten, so muß er in der Regel als Novize wie an Kindes Statt bei einem älteren Mönche in Lehre und Dienst treten. Doch lassen sich auch ältere Leute, namentlich Weltpriester, aufnehmen. Die neu Aufgenommenen heißen Anfänger (ἀρχάριοι oder ῥασοφόροι oder ῥασοφοροῦντες) und tragen das einfache schwarze Gewand; auf der zweiten Stufe befinden sich die Kreuzträger (σταυροφόροι oder μικρόσχημοι), welche das kleine Ordenskleid mit dem Kreuze anziehen, auf der dritten die μεγαλόσχημοι, welche das große Ordenskleid tragen. Die zuletzt Genannten sollen streng genommen das Kloster gar nicht verlassen, außer wenn sie zum Bischof oder Patriarchen erwählt oder zu einer Mission ausersehen werden. Die frühere Strenge der kanonischen Regeln für den Eintritt ist in den letzten Jahrzehnten nicht immer gehandhabt worden; meist erhalten schon Kinder, selbst neugeborene, die Bestimmung, in ein Kloster zu treten; aber im letzteren Falle wird das Gelübde auch oft dadurch wieder gelöst, daß man dem Kinde den Namen καλόγερος beilegt. Je nachdem die Klöster von dem Bischofe oder von dem Patriarchen zu Constantinopel abhängen, heißen sie ἐνοριακά oder σταυροπήγια; letztere haben zuweilen in ihrem Stifter (κτήτωρ) oder dessen Rechtsnachfolger einen unmittelbaren Schutzherrn und werden dann κτητορικά genannt, wie sich solche besonders auf den Mittelmeerinseln finden. Zwar sind die Mönche meist höchst unwissend und in ihren Sitten, Arbeiten u. s. f. von den Bauern oder Hirten nicht verschieden, aber sie stehen trotzdem bei dem griechischen wie türkischen Volke in hohem Ansehen. Noch weniger zahlreich wie die Mannsklöster sind die Frauenklöster, deren Insassen theils Jungfrauen, theils Witwen sind, alle aber unter der Regel des heil. Basilius stehen und den Namen der μοναστρίαι, καλογρίαι oder καλόγραιαι führen. An der Spitze eines Klosters, in welchem sie ein gemeinsames Leben führen, steht eine Aebtissin (ἡγουμένισσα), während ein alter Kalogeros, welcher jedoch nicht im Kloster wohnen darf, den Gottesdienst verwaltet. Die Männer- wie Frauenklöster besitzen mit wenigen Ausnahmen ein geringes Vermögen.

Unter die wichtigeren Klöster gehören zunächst die von Jerusalem und seiner Umgebung. Die orthodoxen Griechen hatten hier in der Zeit, wo Wiggers schrieb [97]), 8 Mannsklöster mit 60 Mönchen und 5 Frauenklöster

95) Ausland 1861. Nr. 51. S. 2012. 96) So berichtet Wiggers.

97) Kirchliche Statistik. Bd. 1. 1842. S. 298.

mit 37 Nonnen, und außerdem lagen 4 Klöster in der Nähe der Stadt. Alle 16 stehen unter der Leitung von 3 dem Patriarchen von Jerusalem untergebenen Vicarien, welche griechische Bischöfe aus der Provinz sind [98]), in dem Hauptkloster, dem zum heiligen Grabe, wohnen und mit den Archimandriten und Hegumenissen der einzelnen Klöster das dirigirende Concilium bilden [99]). Das griechische Kloster vom Sinai — man spricht auch von Sinaiklöstern, indem dann die auswärtigen Filialklöster, z. B. in Griechenland, Rumänien, Kairo u. s. w., mitgemeint sind — steht unter einem Erzbischof, welcher zuweilen auch Patriarch genannt wird und mit seiner Residenz nicht an den Sinai gebunden, im Uebrigen fast Souverain seiner Mönche, wenn auch nur der sinaitischen, ist, aber, wie bereits erwähnt, bei einem Reformversuche mit diesen der Art in Collision kam, daß sie ihn einsperrten und der Vicekönig von Aegypten im Anfange des Jahres 1866 deshalb Truppen dahin sandte. Das Mutterkloster ist festungsartig erbaut und hat nur ein Thor, welches stets zugemauert ist und nur dann geöffnet wird, wenn ein neuer Erzbischof einzieht. Der gewöhnliche Eingang ist 40 Fuß über dem Boden, und wenn Jemand in das Kloster hinein oder heraus will, geschieht dies mittels eines an einem Seile befestigten Korbes [1]). Daß die Mönche von dem Werthe des neuerdings von C. Tischendorf dort gefundenen und auf russische Kosten gedruckten Codex keine Ahnung hatten, spricht nicht für ihre theologische Gelehrsamkeit. — Das Hauptklostergebiet der Türkei ist das Gebirge Athos. Hier bestanden nach J. Wiggers damals 20 Klöster [2]), nämlich 5 große und 15 kleine, welchen die ganze Halbinsel der Art gehört, daß die türkische Regierung fast gar Nichts zu befehlen hat. Die 20 Klöster sind entweder *κοινόβια* oder *ἰδιόῤῥυθμα*, jene von Hegumenen, diese von zwei jährlich durch die Mönche gewählten Vorstehern verwaltet. Fleisch dürfen in den letzteren nur einige Greise und Kranke genießen; jeder Mönch speist für sich in seiner Zelle, nur an Festtagen halten sie gemeinsame Mahlzeiten, wogegen diese Weise des Essens in den Koinobien täglicher Gebrauch ist, wobei der Anagnostarios Legenden vorliest. Außer den 20 Klöstern existiren neben und zwischen ihnen noch sogenannte *κῆπαι* und *κελλία* (Zellen), welche von den Klöstern dependiren; jene sind Gruppen einzelner Häuser, in welchen die ganze Lebensweise, namentlich das Fasten, noch strenger als in den Klöstern gehandhabt wird. Jede Kete wählt sich jährlich einen Vorsteher, und jeder Mönch in ihr ist verpflichtet, an das Kloster, von welchem die Kete abhängt, jährlich 32—42 türkische Piaster zu zahlen. Das Centralregiment aller dieser Anstalten, in welchen mit Ausnahme zweier Klöster, wo die slavonische üblich ist, der Gottesdienst in griechischer Sprache abgehalten wird, hat seinen Sitz in der Mitte der Halbinsel, in der sogenannten *μεγάλη μέση* oder dem sogenannten *πρώτατον* [3]). Aus den Athosmönchen wurden in den letzten Jahrzehnten und schon früher die meisten Bischöfe der morgenländischen Kirche, besonders in der Türkei, genommen [4]). — Uebrigens besitzen nicht blos die Mönche vom Sinai, sondern auch von Jerusalem und vom Athos nicht wenige Filialklöster in Rumänien, Griechenland u. s. w., und beziehen von ihnen nicht unbeträchtliche Einkünfte. — Wenn auch auf dem Athos eine äußerlich strenge Zucht herrscht, so ist doch diese in den meisten Klöstern der Türkei wie überhaupt des Morgenlandes gegenwärtig ebenso in tiefem Verfall wie das ganze Klosterleben, welchem auch die Zierde der Gelehrsamkeit und der gemeinnützigen Thätigkeit abgeht. Die Zahl der Mönche und Nonnen vermindert sich fortgehend.

Das Kirchenvermögen ist fast ohne Ausnahme gering; selten besitzt eine Kirche, ein Kloster, ein bischöflicher Stuhl oder eine Pfarrei Grund und Boden, Capitalien oder sonstige materielle Güter von bedeutender Rentabilität. Nachdem die Moslems bei der Eroberung die Liegenschaften und andere Realitäten den Christen geraubt haben, ist es nur einigen Kirchen, Klöstern u. s. w. gelungen, wieder Grundbesitz und dergleichen zu erwerben, sodaß zum Behufe des Baues oder der Reparatur von kirchlichen Anstalten meist Collecten, zu welchen das Volk in der Regel nach Vermögen reichlich beisteuert, veranstaltet werden. Eine Haupteinnahme fließt für die Kirchenkassen aus dem Verkauf geweihter Kerzen.

Die dem Cultus dienenden Kirchengebäude, von denen viele, namentlich in kleinen Gemeinden, sehr verfallen sind, haben meist die Form des gleicharmigen Kreuzes. Die gegen Osten gewendete Apsis, welche gewölbt und höher als das übrige Gebäude ist, enthält den Altar und wird von dem Schiff durch eine mit drei Thüren versehene Wand getrennt. Die mittlere Thür läßt, wenn sie geöffnet wird, den Altar sehen, hinter welchem in einer Wandnische sich der Thron oder Sitz des Bischofs in bischöflichen Kirchen befindet; bei hohen Festen ertheilt der Bischof von hier aus der Versammlung den Segen. Außerdem hat er noch einen Sitz im Schiff, nahe an der genannten Scheidewand. Die Frauen haben in der Regel ihre Plätze auf einer Empore, wo sie hinter einem Gitter sitzen oder stehen. Die Fenster lassen gewöhnlich nicht viel Licht ein, sodaß die Kirchen inwendig ziemlich dunkel sind, und man auch bei Tage Kerzen anzündet, um den beabsichtigten magischen Effect hervorzubringen. Ueberhaupt liebt der orientalische Christ den Gottesdienst beim Kerzenschein, und findet dieser oft bei nächtlicher Stunde statt. Charakteristisch sind auch die zahlreichen Bilder im inneren Kirchenraume; aber erhabene Bildnerei, besonders in Bildsäulen, ist noch jetzt gegen die religiöse Sitte. Von neu aufgeführten umfangreichen und kostbaren gottesdienstlichen Gebäuden ist

98) Wol blos titulaire. 99) Vergl. hierüber wie über die Sinaiklöster Robinson, Palästina I, 148 fg.

1) Isenberg bei Rheinwald, Repertorium XII, 276 und bei neueren Reisenden. 2) Kirchl. Statistik I, 188. 189. Das Ausland bestätigt diese Zahl, 1862. Nr. 19.

3) Vergl. die *Ἀθήνη* vom 27. März 1840; auch C. Zachariä, Reise in den Orient in den Jahren 1837 und 1838. Heidelberg 1840; ferner Rheinwald, Repertorium XXXI, 84. 88. 4) J. P. Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient. Stuttgart 1845. Th. 2.

aus der Zeit von 1821 nur die von russischem Gelde errichtete, russisch-griechische, also dem Verbande der orthodoxen Christenheit im türkischen Reiche nicht angehörige, mit sieben Kuppeln versehene Alexanderkirche in Jerusalem zu nennen, welche 1864 im Aeußern ihre Vollendung erreichte.

In der griechischen Kirche der Türkei und ihrer Nebenländer nehmen die Sonn- und Festtage den dritten Theil des Jahres ein, sodaß, wenn das Volk in seiner Gesammtheit, wie es eigentlich soll, keine Arbeit verrichtete, es in seiner materiellen Production gegen die protestantischen Völker in einem enormen Nachtheile wäre. Indessen werden viele Festtage nur von den Priestern und Mönchen begangen und das Volk nimmt an ihnen wenig oder keinen Antheil [5]). Als das wichtigste Fest gilt, wie in Rußland und den anderen Ländern der griechischen Kirche, wo es in derselben Weise begangen wird, das Osterfest, welchem am Gründonnerstage die von dem Bischofe an zwölf Priestern vollzogene Fußwaschung vorhergeht. Viele besondere Feste knüpfen sich an den Namen und das Gedächtniß der zahlreichen Heiligen, z. B. des heil. Nicolaus, des heil. Spiridion, der Apostel, des Erzengels Michael, namentlich aber der Jungfrau Maria, welche mit großer Vorliebe verehrt wird. Man küßt an ihren Tagen deren Bilder, umstellt sie mit Kerzen, kniet vor ihnen, betet zu ihnen, ruft sie um ihre Fürbitte an. Der häusliche Privatgottesdienst besteht fast nur in der knieenden Verehrung der Heiligenbilder oder, wenn man will, der Heiligen, wobei man sich nicht ängstlich um den Unterschied zwischen Verehrung und Anbetung kümmert. — Die jetzt — in der Türkei wie in Griechenland u. s. w. — übliche Liturgie, welche in der dem Volke, sowie den meisten Priestern unverständlichen altgriechischen Sprache gehalten wird, leiten die Orientalen von dem Apostel Jacobus ab; was dieser angeordnet habe, sei mündlich überliefert und dann zuerst durch Basilius den Großen schriftlich fixirt worden; dieser habe sie etwas abgekürzt und Chrysostomus unter einigen Aenderungen und Abkürzungen in die jetzt übliche Redaction gebracht. Nur an einigen hohen Festen wird die längere von Basilius Magnus gebraucht. Die Hauptsache ist die feierliche, aber sehr umständliche Messe, bei deren Beginn die Thüren vor dem Altare geschlossen werden. Hinter ihnen wird nun die Bitte um Verwandlung des Brodes und Weines ausgesprochen, worauf sich ein Loblied auf die Jungfrau Maria, Fürbitten für die Lebendigen und Todten, eine Collecte (Gebet) und das Vater Unser anschließen. Nachdem sich der Priester selbst und dem Diakonus (oder den Diakonen) die heiligen Speisen gereicht hat, werden die Thürflügel wieder geöffnet und Brod und Wein dem Volke gereicht in der sogenannten Nachcommunion. Das Abendmahl besteht hier wie in der ganzen morgenländischen Kirche sub utraque, und im ferneren Gegensatze zur römischen wie zum Protestantismus, mit Ausnahme einiger reformirten Kirchen, wird gesäuertes Weizenbrod (ἄρτος) angewandt, welches der Priester (nach Joh. 19, 34) in den mit Wasser gemischten Wein thut und so in einem Löffel den Communicanten reicht. Hierauf wird der Segen ertheilt und das Volk antwortet mit Amen. Soll die Eucharistie gültig sein, so muß sie von einem Priester verwaltet und ein Altar, wenigstens ein Altartuch, dabei angewendet werden. Obgleich es in den Lehrbüchern verboten ist [6]), so wird das Abendmahl doch auch an Kinder gespendet. Eine Vorbereitung für dieses Sacrament durch die kirchliche Beichte wird nicht für nothwendig gehalten, sodaß Viele vorher nicht beichten, während es Andere thun. Ein Theil der Kirchenlehrer behauptet mit der römischen Kirche, daß ein mündliches Bekenntniß aller einzelnen Sünden abgelegt werden müsse, soweit deren sich der Beichtende erinnere, weil der Priester nur die ihm bekannten vergeben könne, sodaß hieraus die Nothwendigkeit der Privatbeichte folgen würde; Andere dagegen, wie der Patriarch Jeremias und Metrophanes Kritopulos, erklären zwar das Bekenntniß aller einzelnen Sünden für gut und heilsam, aber nicht für nothwendig [7]). Gepredigt wird sehr selten; man hält diese Weise der Belehrung, obgleich sie zur Aufklärung des in tiefer Unwissenheit und vielem Aberglauben befangenen Volkes, zumal bei dem Mangel an Schulen und Lectüre aus Büchern, höchst nothwendig wäre, für eine unbedeutende Nebensache; freilich sind die meisten Priester nicht im Stande, eine einigermaßen zweckentsprechende Predigt zu halten. Desto häufiger werden beim Gottesdienste in den Kirchen zum Einsammeln von Geld für die Bischöfe und anderen Geistlichen Schüsseln herumgereicht. — Die Cerimonie der Trauung wird in der Regel unter freiem Himmel vollzogen und zu diesem Zwecke ein Tisch hingestellt, auf welchem sich gemalte Heiligen-, besonders Marienbilder, zwei brennende Leuchter, zwei Kronen und zwei Ringe befinden. Nach den Eingangsgebeten und dem Räuchern werden vom Priester den Brautleuten die Ringe wiederholt an die Finger gesteckt und wieder abgezogen, ebenso die Kronen mehre Male auf das Haupt gesetzt und wieder heruntergenommen, woher die Trauung auch den Namen der Krönung führt. Ist hierauf ein anderer Theil der Liturgie abgelesen, so gibt der Priester den Verlobten etwas Wein, worauf die Einsegnung oder definitive Eheschließung erfolgt. Die mosaischen Eheverbote gelten auch für die griechische Kirche, und zwar nicht blos in der Türkei; dazu kommt noch das Hinderniß, daß sich Leute, welche bei demselben Kinde Taufzeugen gewesen sind, nicht heirathen dürfen, ein Hinderniß, welches sich sogar durch mehre Grade der Nachkommenschaft hinzieht. Indessen läßt man unter Umständen auch sehr viele Gründe zum Dispens sich gefallen, wenn dieser mit Geld aufgewogen wird. Die Ehescheidung, und zwar nicht blos die Tren-

5) Die griechischen Sonn- und Festtage (für die ganze orthodoxe morgenländische Kirche) finden sich nach Zahl und Feier bei *L. Allatius*, De dominicis et hebdomadibus Graecorum. Cöln 1648.

6) Namentlich bei *P. Mogilas*, Orthod. confess., Frage 109 am Ende. 7) Augusti, Handbuch der christlichen Archäologie III, 116 fg.

mit 37 Nonnen, und außerdem lagen 4 Klöster in der Nähe der Stadt. Alle 16 stehen unter der Leitung von 3 dem Patriarchen von Jerusalem untergebenen Vicarien, welche griechische Bischöfe aus der Provinz sind [98]), in dem Hauptkloster, dem zum heiligen Grabe, wohnen und mit den Archimandriten und Hegumenissen der einzelnen Klöster das dirigirende Concilium bilden [99]). Das griechische Kloster vom Sinai — man spricht auch von Sinaiklöstern, indem dann die auswärtigen Filialklöster, z. B. in Griechenland, Rumänien, Kairo u. s. w., mitgemeint sind — steht unter einem Erzbischof, welcher zuweilen auch Patriarch genannt wird und mit seiner Residenz nicht an den Sinai gebunden, im Uebrigen fast Souverain seiner Mönche, wenn auch nur der sinaitischen, ist, aber, wie bereits erwähnt, bei einem Reformversuche mit diesen der Art in Collision kam, daß sie ihn einsperrten und der Vicekönig von Aegypten im Anfange des Jahres 1866 deshalb Truppen dahin sandte. Das Mutterkloster ist festungsartig erbaut und hat nur ein Thor, welches stets zugemauert ist und nur dann geöffnet wird, wenn ein neuer Erzbischof einzieht. Der gewöhnliche Eingang ist 40 Fuß über dem Boden, und wenn Jemand in das Kloster hinein oder heraus will, geschieht dies mittels eines an einem Seile befestigten Korbes [1]). Daß die Mönche von dem Werthe des neuerdings von C. Tischendorf dort gefundenen und auf russische Kosten gedruckten Codex keine Ahnung hatten, spricht nicht für ihre theologische Gelehrsamkeit. — Das Hauptklostergebiet der Türkei ist das Gebirge Athos. Hier bestanden nach J. Wiggers damals 20 Klöster [2]), nämlich 5 große und 15 kleine, welchen die ganze Halbinsel der Art gehört, daß die türkische Regierung fast gar Nichts zu befehlen hat. Die 20 Klöster sind entweder *κοινόβια* oder *ἰδιόῤῥυθμα*, jene von Hegumenen, diese von zwei jährlich durch die Mönche gewählten Vorstehern verwaltet. Fleisch dürfen in den letzteren nur einige Greise und Kranke genießen; jeder Mönch speist für sich in seiner Zelle, nur an Festtagen halten sie gemeinsame Mahlzeiten, wogegen diese Weise des Essens in den Koinobien täglicher Gebrauch ist, wobei der Anagnostarios Legenden vorliest. Außer den 20 Klöstern existiren neben und zwischen ihnen noch sogenannte *κῆται* und *κελλία* (Zellen), welche von den Klöstern dependiren; jene sind Gruppen einzelner Häuser, in welchen die ganze Lebensweise, namentlich das Fasten, noch strenger als in den Klöstern gehandhabt wird. Jede Kete wählt sich jährlich einen Vorsteher, und jeder Mönch in ihr ist verpflichtet, an das Kloster, von welchem die Kete abhängt, jährlich 32—42 türkische Piaster zu zahlen. Das Centralregiment aller dieser Anstalten, in welchen mit Ausnahme zweier Klöster, wo die slavonische üblich ist, der Gottesdienst in griechischer Sprache abgehalten wird, hat seinen Sitz in der Mitte der Halbinsel, in der sogenannten *μεγάλη μέση* oder dem sogenannten *πρώτατον* [3]). Aus den Athosmönchen wurden in den letzten Jahrzehnten und schon früher die meisten Bischöfe der morgenländischen Kirche, besonders in der Türkei, genommen [4]). — Uebrigens besitzen nicht blos die Mönche vom Sinai, sondern auch von Jerusalem und vom Athos nicht wenige Filialklöster in Rumänien, Griechenland u. s. w., und beziehen von ihnen nicht unbeträchtliche Einkünfte. — Wenn auch auf dem Athos eine äußerlich strenge Zucht herrscht, so ist doch diese in den meisten Klöstern der Türkei wie überhaupt des Morgenlandes gegenwärtig ebenso in tiefem Verfall wie das ganze Klosterleben, welchem auch die Zierde der Gelehrsamkeit und der gemeinnützigen Thätigkeit abgeht. Die Zahl der Mönche und Nonnen vermindert sich fortgehend.

Das Kirchenvermögen ist fast ohne Ausnahme gering; selten besitzt eine Kirche, ein Kloster, ein bischöflicher Stuhl oder eine Pfarrei Grund und Boden, Capitalien oder sonstige materielle Güter von bedeutender Rentabilität. Nachdem die Moslems bei der Eroberung die Liegenschaften und andere Realitäten den Christen geraubt haben, ist es nur einigen Kirchen, Klöstern u. s. w. gelungen, wieder Grundbesitz und dergleichen zu erwerben, sodaß zum Behufe des Baues oder der Reparatur von kirchlichen Anstalten meist Collecten, zu welchen das Volk in der Regel nach Vermögen reichlich beisteuert, veranstaltet werden. Eine Haupteinnahme fließt für die Kirchenkassen aus dem Verkauf geweihter Kerzen.

Die dem Cultus dienenden Kirchengebäude, von denen viele, namentlich in kleinen Gemeinden, sehr verfallen sind, haben meist die Form des gleicharmigen Kreuzes. Die gegen Osten gewendete Apsis, welche gewölbt und höher als das übrige Gebäude ist, enthält den Altar und wird von dem Schiff durch eine mit drei Thüren versehene Wand getrennt. Die mittlere Thür läßt, wenn sie geöffnet wird, den Altar sehen, hinter welchem in einer Wandnische sich der Thron oder Sitz des Bischofs in bischöflichen Kirchen befindet; bei hohen Festen ertheilt der Bischof von hier aus der Versammlung den Segen. Außerdem hat er noch einen Sitz im Schiff, nahe an der genannten Scheidewand. Die Frauen haben in der Regel ihre Plätze auf einer Empore, wo sie hinter einem Gitter sitzen oder stehen. Die Fenster lassen gewöhnlich nicht viel Licht ein, sodaß die Kirchen inwendig ziemlich dunkel sind, und man auch bei Tage Kerzen anzündet, um den beabsichtigten magischen Effect hervorzubringen. Ueberhaupt liebt der orientalische Christ den Gottesdienst beim Kerzenschein, und findet dieser oft bei nächtlicher Stunde statt. Charakteristisch sind auch die zahlreichen Bilder im inneren Kirchenraume; aber erhabene Bildnerei, besonders in Bildsäulen, ist noch jetzt gegen die religiöse Sitte. Von neu aufgeführten umfangreichen und kostbaren gottesdienstlichen Gebäuden ist

98) Wol blos titulaire. 99) Vergl. hierüber wie über die Sinaiklöster Robinson, Palästina I, 148 fg.

1) Isenberg bei Rheinwald, Repertorium XII, 276 und bei neueren Reisenden. 2) Kirchl. Statistik I, 188. 189. Das Ausland bestätigt diese Zahl, 1862. Nr. 19.

3) Vergl. die *Ἀθήνη* vom 27. März 1840; auch C. Zachariä, Reise in den Orient in den Jahren 1837 und 1838. Heidelberg 1840; ferner Rheinwald, Repertorium XXXI, 84. 88. 4) J. P. Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient. Stuttgart 1845. Th. 2.

aus der Zeit von 1821 nur die von russischem Gelde errichtete, russisch-griechische, also dem Verbande der orthodoxen Christenheit im türkischen Reiche nicht angehörige, mit sieben Kuppeln versehene Alexanderkirche in Jerusalem zu nennen, welche 1864 im Aeußern ihre Vollendung erreichte.

In der griechischen Kirche der Türkei und ihrer Nebenländer nehmen die Sonn- und Festtage den dritten Theil des Jahres ein, sodaß, wenn das Volk in seiner Gesammtheit, wie es eigentlich soll, keine Arbeit verrichtete, es in seiner materiellen Production gegen die protestantischen Völker in einem enormen Nachtheile wäre. Indessen werden viele Festtage nur von den Priestern und Mönchen begangen und das Volk nimmt an ihnen wenig oder keinen Antheil [5]). Als das wichtigste Fest gilt, wie in Rußland und den anderen Ländern der griechischen Kirche, wo es in derselben Weise begangen wird, das Osterfest, welchem am Gründonnerstage die von dem Bischofe an zwölf Priestern vollzogene Fußwaschung vorhergeht. Viele besondere Feste knüpfen sich an den Namen und das Gedächtniß der zahlreichen Heiligen, z. B. des heil. Nicolaus, des heil. Spiridion, der Apostel, des Erzengels Michael, namentlich aber der Jungfrau Maria, welche mit großer Vorliebe verehrt wird. Man küßt an ihren Tagen deren Bilder, umstellt sie mit Kerzen, kniet vor ihnen, betet zu ihnen, ruft sie um ihre Fürbitte an. Der häusliche Privatgottesdienst besteht fast nur in der knieenden Verehrung der Heiligenbilder oder, wenn man will, der Heiligen, wobei man sich nicht ängstlich um den Unterschied zwischen Verehrung und Anbetung kümmert. — Die jetzt — in der Türkei wie in Griechenland u. s. w. — übliche Liturgie, welche in der dem Volke, sowie den meisten Priestern unverständlichen altgriechischen Sprache gehalten wird, leiten die Orientalen von dem Apostel Jacobus ab; was dieser angeordnet habe, sei mündlich überliefert und dann zuerst durch Basilius den Großen schriftlich fixirt worden; dieser habe sie etwas abgekürzt und Chrysostomus unter einigen Aenderungen und Abkürzungen in die jetzt übliche Redaction gebracht. Nur an einigen hohen Festen wird die längere von Basilius Magnus gebraucht. Die Hauptsache ist die feierliche, aber sehr umständliche Messe, bei deren Beginn die Thüren vor dem Altare geschlossen werden. Hinter ihnen wird nun die Bitte um Verwandlung des Brodes und Weines ausgesprochen, worauf sich ein Loblied auf die Jungfrau Maria, Fürbitten für die Lebendigen und Todten, eine Collecte (Gebet) und das Vater Unser anschließen. Nachdem sich der Priester selbst und dem Diakonus (oder den Diakonen) die heiligen Speisen gereicht hat, werden die Thürflügel wieder geöffnet und Brod und Wein dem Volke gereicht in der sogenannten Nachcommunion. Das Abendmahl besteht hier wie in der ganzen morgenländischen Kirche sub utraque, und im ferneren Gegensatze zur römischen wie zum Protestantismus, mit Ausnahme einiger reformirten Kirchen, wird gesäuertes Weizenbrod (ἄρτος) angewandt, welches der Priester (nach Joh. 19, 34) in den mit Wasser gemischten Wein thut und so in einem Löffel den Communicanten reicht. Hierauf wird der Segen ertheilt und das Volk antwortet mit Amen. Soll die Eucharistie gültig sein, so muß sie von einem Priester verwaltet und ein Altar, wenigstens ein Altartuch, dabei angewendet werden. Obgleich es in den Lehrbüchern verboten ist [6]), so wird das Abendmahl doch auch an Kinder gespendet. Eine Vorbereitung für dieses Sacrament durch die kirchliche Beichte wird nicht für nothwendig gehalten, sodaß Viele vorher nicht beichten, während es Andere thun. Ein Theil der Kirchenlehrer behauptet mit der römischen Kirche, daß ein mündliches Bekenntniß aller einzelnen Sünden abgelegt werden müsse, soweit deren sich der Beichtende erinnere, weil der Priester nur die ihm bekannten vergeben könne, sodaß hieraus die Nothwendigkeit der Privatbeichte folgen würde; Andere dagegen, wie der Patriarch Jeremias und Metrophanes Kritopulos, erklären zwar das Bekenntniß aller einzelnen Sünden für gut und heilsam, aber nicht für nothwendig [7]). Gepredigt wird sehr selten; man hält diese Weise der Belehrung, obgleich sie zur Aufklärung des in tiefer Unwissenheit und vielem Aberglauben befangenen Volkes, zumal bei dem Mangel an Schulen und Lectüre aus Büchern, höchst nothwendig wäre, für eine unbedeutende Nebensache; freilich sind die meisten Priester nicht im Stande, eine einigermaßen zweckentsprechende Predigt zu halten. Desto häufiger werden beim Gottesdienste in den Kirchen zum Einsammeln von Geld für die Bischöfe und anderen Geistlichen Schüsseln herumgereicht. — Die Cerimonie der Trauung wird in der Regel unter freiem Himmel vollzogen und zu diesem Zwecke ein Tisch hingestellt, auf welchem sich gemalte Heiligen-, besonders Marienbilder, zwei brennende Leuchter, zwei Kronen und zwei Ringe befinden. Nach den Eingangsgebeten und dem Räuchern werden vom Priester den Brautleuten die Ringe wiederholt an die Finger gesteckt und wieder abgezogen, ebenso die Kronen mehre Male auf das Haupt gesetzt und wieder heruntergenommen, woher die Trauung auch den Namen der Krönung führt. Ist hierauf ein anderer Theil der Liturgie abgelesen, so gibt der Priester den Verlobten etwas Wein, worauf die Einsegnung oder definitive Eheschließung erfolgt. Die mosaischen Eheverbote gelten auch für die griechische Kirche, und zwar nicht blos in der Türkei; dazu kommt noch das Hinderniß, daß sich Leute, welche bei demselben Kinde Taufzeugen gewesen sind, nicht heirathen dürfen, ein Hinderniß, welches sich sogar durch mehre Grade der Nachkommenschaft hinzieht. Indessen läßt man unter Umständen auch sehr viele Gründe zum Dispens sich gefallen, wenn dieser mit Geld aufgewogen wird. Die Ehescheidung, und zwar nicht blos die Tren-

5) Die griechischen Sonn- und Festtage (für die ganze orthodoxe morgenländische Kirche) finden sich nach Zahl und Feier bei *L. Allatius*, De dominicis et hebdomadibus Graecorum. Cöln 1648.

6) Namentlich bei *P. Mogilas*, Orthod. confess., Frage 109 am Ende. 7) Augusti, Handbuch der christlichen Archäologie III, 116 fg.

nung von Tisch und Bett, ist eigentlich nur in dem Falle des, übrigens seltenen, Ehebruchs erlaubt. — Processionen und Wallfahrten haben im türkischen Reiche nicht den freien Spielraum wie in den von christlichen Obrigkeiten regierten Ländern, aber das Fasten wird ziemlich streng gehalten.

In Betreff der Kirchenlehre wie in Betreff des allgemeinen Charakters des Cultus verweisen wir auf das, was in dem Paragraphen über die russische Kirche und in der zusammenfassenden Uebersicht der ganzen orientalischen Kirche gesagt werden wird. Heterodoxe Polemik gegen die starr orthodoxe Lehre im türkischen Reiche haben wir als öffentliche Erscheinung in den Jahren 1821 bis jetzt nirgends gefunden.

Ebenso wenig ist von theologischer Wissenschaft und Literatur eine Spur vorhanden, zumal es gänzlich an höheren Lehranstalten fehlt. Es mangelt überhaupt an allgemein wissenschaftlicher Production und Consumtion, und wenn auch der fehlende Buchdruck einigermaßen durch Journale ersetzt ist, so kennen wir doch unter diesen kein einziges theologisches, welches der Rede werth wäre. Im Jahre 1851 erschienen im ganzen türkischen Reiche 31 Zeitschriften, die allermeisten mit politischem oder mercantilem Inhalte, davon 13 in Constantinopel; je 1 von ihnen war in griechischer, armenischer und bulgarischer Sprache gedruckt. Im Jahre 1863 wurden in bulgarischer Sprache 9 ausgegeben, nämlich 4 politische, 2 belletristische, 2 wissenschaftliche, 1 unterhaltende. Von ihnen kamen auf Belgrad 1, auf Constantinopel 2, auf Bulgarien 2, auf Braila 1, auf Philippopel 1, auf Odessa 1, auf Moskau 1. Eine theologische war unter ihnen nicht [8]). Im Sommer 1864 zählte man in Constantinopel 8 türkische, 5 griechische, 3 bulgarische, 9 armenische, 1 jüdische, 1 englische und 3 französische Zeitschriften aller Art.

Es fehlt nicht blos ein durch die drei Stufen des primairen, secundairen und tertiairen Unterrichts durchgeführtes System; es fehlt überhaupt fast durchgehends an Schulen, namentlich an elementairen, wozu der griechische Klerus, welcher zu deren Gründung und Leitung in erster Linie berufen wäre, weder die Lust noch die Fähigkeit hat, obgleich der griechischen Nationalität keineswegs die geistige Capacität dafür und der Trieb dazu abzusprechen sind. Die meiste Lernlust hat sich in den letzten Jahrzehnten auf den Inseln des Mittelmeeres gezeigt, wo auch einige Schulen bestehen. Man kann mit vollem Rechte sagen, daß von 100 Kindern der orthodoxen Griechen in der Türkei nicht eins eine Schule besucht.

Wie groß auch die Macht ist, welche Religion und Kirche durch ihre Organe, den Cultus, die Lehre, die Priester, auf das Volk ausüben, welches dem functionirenden Geistlichen einen hohen Respect und seiner Drohung mit dem Banne eine abergläubische Furcht entgegenbringt, so liegt doch die Volksmoral trotz mancher erfreulichen Erscheinung, z. B. der Seltenheit von Ehebruch, tief darnieder. Fast jeder unbefangene Reisende ist empört über die allgemeine, durch Lüge, Betrug, Wortbrüchigkeit, Habsucht, Kriecherei u. s. f. sich kundgebende Corruption eines Volkes, welches sich äußerlich so streng religiös gerirt. Der tiefste Abgrund der Immoralität öffnet sich in der heiligen Stadt, deren mit dem krassesten Aberglauben verbundenen obligaten Osterprügeleien bereits erwähnt sind [9]).

B. Die mit Rom unirte Kirche.

Diese griechischen Christen, welche meist durch eigenthümliche Mittel zu einer Verbindung mit dem römischen Papste gebracht worden sind, und zu welchen man auch die seit 1860 von dem orthodoxen Patriarchen abgefallenen Bulgaren zählen darf, wohnen meist in Constantinopel, Smyrna, Aleppo, Nazareth und auf dem Libanon, sind aber sehr wenig zahlreich. Bringt man die neu bekehrten Bulgaren in Abzug, so bleiben die älteren Uniten übrig, welche in Rom katholische Melchiten heißen, ein Name, welcher ihnen wegen ihrer mit dem griechischen Kaiser (מלך) auch nach der Unterwerfung unter nichtchristliche Herrscher bereits in den alten Zeiten beigelegt worden war. Als diese 1806 unter ihrem Patriarchen Agab Matar in Antiochia eine Synode abgehalten hatten, deren Grundsätze sich zum Jansenismus hinneigten, wurden ihre (in arabischer Sprache) *verfaßten* Beschlüsse 1835 von der römischen Curie *verworfen* [10]). An ihrer Spitze steht ein Erzbischof oder Patriarch, welcher seinen Namen von Antiochia führt, aber sich auch den Titel eines Würdenträgers von Jerusalem und Alexandria beilegt und in Damascus residirt. Von J. v. Clesius (Wiener Kirchenzeitung 1854) werden außer dem Patriarchen noch ein Erzbischof und zwei apostolische Vicare angeführt und die Gesammtzahl der Melchiten mit 50,000 angegeben. Das Statist. Jahrbuch von Pater Karl (2. Jahrg. 1862) nennt das Patriarchat oder Erzbisthum Damascus mit 5000, die Bisthümer Acre (in Syrien), Aleppo, Beirut mit 4000, Baalbek (ebenda) mit 6000, Bosra mit Hauran, Homs und Hama (ebenda) mit 8000, Saida (ebenda) mit 1100, Tarablus, Zaleh, Zor (Tyrus). Die Bischöfe tragen zum Unterschied der nichtunirten violette Kleidung, ein goldenes Kreuz auf der Brust und einen Ring am Finger, dazu eine alterthümliche Mütze, welche Kamukafki genannt wird. Diese gebührt auch den übrigen Priestern, welche sich durch blaue Gewänder auszeichnen. Ein 1839 vom Sultan erlassener Berat [11]) gewährte ihnen bedeutende Privilegien. Von Rom haben die Melchiten kaum etwas Anderes als den päpstlichen Supremat und das theoretische filioque angenommen; im Uebrigen sind sie orientalische Christen, welche in Cultus,

8) Globus von K. Andrée, 1863. Nr. 3. S. 96.

9) M. B. (Moritz Busch) bezeugt in den von ihm redigirten „Grenzboten," 1859. Nr. 34, aus Autopsie, daß viele Frauen während der Osternacht in der Grabeskirche von Jerusalem schlafen, um sich von ihrer Unfruchtbarkeit heilen zu lassen. 10) Die Verdammungsbulle steht bei *Rheinwald*, Acta histor.-eccles. 1835. p. 19 seq. 11) Ebenda 1839. p. 226 seq.

Sitten und Nationalität mit den orthodoxen Griechen weit mehr gemein haben als mit den Lateinern.

Zur Literatur.

Außer den in den Noten angeführten Schriften und Artikeln dürften folgende zu nennen sein: G. H. v. Schubert, Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837. Erlangen 1838. 1839. 3 Bde. E. Robinson und E. Smith, Palästina und die südlich angrenzenden Länder, Tagebuch einer Reise im Jahre 1838. Halle 1841. 2 Bde. J. Wenger, Beiträge zur Kenntniß des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Türkei: Berlin 1839. W. Klose, Die Christen in der Türkei, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1850. Heft 2. (Anonym) L'église orthodoxe d'Orient. Athen 1853. Die beste, beziehungsweise übersichtlich vollständigste Zusammenstellung ist die Kirchliche Statistik von J. Wiggers.

§. 142. Die orthodoxe Kirche in Griechenland.

Wie die Geschichte der orthodoxen Kirche in diesem Reiche seit 1821 bis jetzt kein irgendwie erhebliches Material zu ihrer Ausbreitung durch inländische Bekehrungen von Andersgläubigen oder durch ausländische Missionen liefert, so sind ebenso wenig nennenswerthe Beiträge zu einem Abfalle von ihrer Gemeinschaft zu verzeichnen, da die Griechen dieses Landes einerseits wenige Genossen anderer Culte unter sich haben und nur schwache materielle wie geistige Mittel für die Propaganda besitzen, andererseits mit großer, selbstgenügsamer Treue an ihrer Kirche hängen und von den Vorzügen des römischen Katholicismus wie des Protestantismus, welche sie für Ketzerei halten, wenig Begriffe haben. Im Jahre 1836 belegte der Erzbischof von Attika alle Aeltern, welche ihre Kinder in die Schulen der damals (jetzt nicht mehr) in Griechenland wirkenden amerikanischen und englischen protestantischen Missionars schickten oder schicken würden, mit der großen Excommunication. Es waren etwa 1800 Kinder griechischer Aeltern, welche dergleichen Schulen besuchten, ohne jedoch deshalb das protestantische Bekenntniß anzunehmen. Es sind wesentlich die politischen Ereignisse, die Wahl von römisch-katholischen Regenten, der Schutz von Seiten des protestantischen Englands gewesen, weshalb sie den römischen Katholiken und den Protestanten haben müssen sehr bedeutende Rechte, nahezu die ganze politische und bürgerliche Parität einräumen. — Da Griechenland um 1841 ca. 550,000 Einwohner hatte, von denen 22,900 römisch-katholische, etwa ebenso viele Muhammedaner und Juden und einige Protestanten abgingen, so stellte sich die Anzahl der orthodoxen Christen ungefähr auf 500,000 [12]. Im Jahre 1861 hatte das Land 1,096,810, 1863 1,140,000 Einwohner. Da in der letzteren Summe etwa 50,000 Römische u. s. w. einbegriffen sind, so blieben c. 1,090,000 orthodoxe Griechen. Von den 170,000 Einwohnern der ionischen Inseln um 1841 mochten etwa 25,000 der römischen, folglich 145,000 der griechisch-orthodoxen Kirche angehören. Für das Jahr 1864 berechnete man etwa 240,000 Jonier, von denen sich c. 30,000 zur römisch-katholischen und vielleicht 5000 zur protestantischen Kirche bekannten, sodaß für die griechische 205,000 übrig waren.

Jedes Verhältniß zur Staatsgewalt des türkischen Reichs ward durch die Revolution von 1821 gelöst; das ganze Volk der Griechen sagte dem Sultan jeden Gehorsam auf und verweigerte fortan alle Steuern; zu ihm stand der sämmtliche höhere und niedere Klerus; Priester und Bischöfe gaben den Fahnen die Weihe und den Freiheitskämpfern ihren Segen. Der Erzbischof Germanos von Patras war einer der ersten, welcher in dem Peloponnes das Volk zum Kampfe rief. Als der Sultan nach der Hinrichtung des Patriarchen Gregorios in Constantinopel [13]) ihm einen Nachfolger gegeben hatte, erklärten die aufständischen Griechen wiederholt, daß sie diesem und seiner Synode keinen Gehorsam leisten würden und bekräftigten diese Erklärung durch die That, indem sie keinen ihnen von Constantinopel gesetzten Bischof annahmen, nicht mehr für den dortigen Patriarchen beteten und statt der bisherigen Fürbitte die bei den drei anderen Patriarchen übliche Formel einlegten: „Herr, gedenke jeder rechtgläubigen Kirche," eine Trennung, welche auch unter der Regentschaft des Kapodistria, welcher zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse eine Commission von drei Bischöfen einsetzte, ausgesprochen und entgegen den 1828 gemachten Versuchen, den Patriarchen von Constantinopel wieder als Oberhaupt anzuerkennen, aufrecht erhalten ward, besonders um kein Band zwischen Griechenland und der türkischen Staatsbehörde, deren Hoftheolog der byzantinische Patriarch damals mehr oder weniger sein mußte, bestehen zu lassen. Das oberste Kirchenregiment sollte fortan in der Kirche Griechenlands selber liegen. Doch war es nicht zu vermeiden, daß die weltlichen Auctoritäten, wenigstens während des Krieges und vor der definitiv festgestellten politischen Unabhängigkeit des Landes, einen wesentlich mitbestimmenden kirchlichen Einfluß ausübten, da in diesem Stadium Kirche und Staat gemeinsam handelten. Eine durch die Regentschaft des katholischen Grafen Armansperg nach Syra berufene Synode von 38 Bischöfen resp. Erzbischöfen beschloß im August 1833, daß die orthodoxe Kirche Griechenlands als ihr Haupt nur Jesum Christum anerkenne, daß aber die Verwaltung (das jus circa sacra) dem damals noch nicht mündigen Könige [14]) zukomme, welcher dieselbe durch eine von ihm eingesetzte, permanente, aber jährlich erneuete Synode von Bischöfen nach den Vorschriften der heiligen Kanones auszuüben habe [15]). Aber sehr viele Griechen fühlten sich durch eine so große, dem römisch-katholischen Herrscher eingeräumte

12) J. Wiggers, Kirchl. Statistik. Bd. 1. S. 206.

13) Am 22. April 1821. 14) Als solcher ward der katholische Prinz Otto von Baiern gewählt, welcher versprechen mußte, daß seine und der Königin, einer Protestantin, Kinder im griechischen Glauben erzogen werden sollten. Die Ehe blieb kinderlos. 15) Allgem. Zeitung von Augsburg 1833. Nr. 191.

Befugniß in ihrem religiösen Gefühle verletzt; es kam zu einer Hetärie-Verschwörung, welche ihre meisten Theilnehmer an den Orthodoxen fand; diese suchten so viel wie möglich alles Fremdländische zu entfernen und namentlich die Kirche wieder dem Patriarchen von Constantinopel, damals Gregor VI., zu unterwerfen, eine Bewegung, welche besonders 1839 lebhaft im Gange war [16]) und von Constantinopel aus unterstützt wurde. Gregor, welcher sich als Patriarchen von Griechenland betrachtete, operirte mit seinen Verbündeten nicht blos gegen den römischen Katholicismus, sondern auch gegen den Protestantismus, erließ 1837 eine Streitschrift gegen Luther, verbot die Verbreitung von Bibelübersetzungen [17]), suchte die Einsegnung gemischter Ehen auf den ionischen Inseln zu verhindern und agitirte überhaupt so heftig, daß die englische Gesandtschaft 1840 seine Absetzung bewirkte [18]). Nachdem die Revolution von 1843 mit Ausnahme der königlichen Familie fast alle teutschen, also römisch-katholischen und protestantischen Elemente aus dem Lande getrieben hatte, kam es zu der neuen Verfassung von 1844, durch welche die griechisch-orthodoxe Kirche, welcher auch der Thronfolger angehören sollte, für die „herrschende" erklärt, zugleich aber bestimmt wurde, daß unter dem Verbote des Proselytismus alle anderen christlichen Confessionen geduldet seien, eine Erklärung, durch welche das londoner Protokoll vom 4. Febr. 1830 theilweise verletzt ward; denn dieses räumt allen christlichen Bekenntnissen die politische Gleichheit ein. Während die Lostrennung vom byzantinischen Patriarchat in der Verfassung von 1844 aufrecht erhalten wurde, stellte das Statut von 1845 die Synode mehr als früher unabhängig von der Regierung [19]), ein Erfolg, welchen die orthodoxe Partei erkämpfte, ohne jedoch mit allen ihren Wünschen, namentlich in Beziehung auf die Ernennung der Bischöfe und der Synode, der Bestätigung ihrer Beschlüsse durch den König u. s. f., durchzudringen. Sie setzte daher ihre Bestrebungen unter Mithilfe der russischen Partei fort und erlangte 1850 die Aenderung, daß dem Klerus eine Mitwirkung bei der Ernennung der dirigirenden Synode und dem Bischofe von Attika das stehende Synodalpräsidium eingeräumt wurde; gleichzeitig kam es aber auch unter diplomatischer russischer Vermittelung nach dem griechischen Synodalbeschlusse vom 11. Juli (n. St.) dahin, daß 1850 der Patriarch von Constantinopel die Unabhängigkeit der griechischen Landeskirche von seinem Stuhle anerkannte, nur mit Vorbehalt einiger unwesentlichen Ehrenrechte, z. B. daß Griechenland das heilige Salböl von ihm beziehen sollte [20]). Uebrigens kam weder damals noch früher die Continuität der Glaubens- und Bekenntnißeinheit Griechenlands mit dem Patriarchenstuhle von Constantinopel in Frage, und noch jetzt werden die jährlich erneuerten Mitglieder der dirigirenden permanenten Synode, 5 geistliche und 2 weltliche, von denen der eine nach russischem Vorbilde Staatsprocurator ist und im Namen des Königs den Beschlüssen der Synode die Bestätigung wirksam versagen kann, wie sie durch dessen Zustimmung erst gültig werden, im Wesentlichen durch den König, beziehungsweise durch die Staatsgewalt ernannt. Auch sind seit der Constituirung Griechenlands mehre frühere weltliche Befugnisse der Geistlichkeit in die Machtsphäre des Staates, welcher sich freilich wegen der Identität der beiderseitigen Mitglieder factisch fast vollständig mit der Kirche deckt, übergegangen, namentlich auf dem Gebiete der Steuererhebung und der Justiz, indem die bischöfliche Jurisdiction über Geistliche und Laien, ihr Einfluß bei Testamenten, Vormundschaften u. s. w. zur Staatsangelegenheit geworden ist. Auch bedarf die Eheschließung, um staatliche Gültigkeit zu erlangen, des Civilactes, wie denn überhaupt nach Möglichkeit die belgische Constitution das Vorbild der griechischen geworden ist. — Als England 1864 die Vereinigung der ionischen Inseln mit dem Königreiche ausgesprochen hatte, arbeitete dessen Nationalversammlung darauf hin, daß die Inseln von dem constantinopolitanischen Patriarchate losgelöst und unter die heilige Synode zu Athen gestellt würden, was noch in demselben Jahre geschah. In dem Einverleibungsvertrage vom 29. März 1864 ward ferner bestimmt, daß auf den Inseln die griechisch-orthodoxe Kirche die „herrschende" sein sollte, ohne jedoch den Mitgliedern der anglikanischen und der römisch-katholischen irgend eine Beschränkung aufzulegen oder ihnen, wie allen anderen Protestanten, die volle civile und politische Parität zu schmälern [21]).

Was die Errichtung, Zusammensetzung und Befugniß der obersten Kirchenbehörde im Besonderen betrifft, so arbeitete schon Kapodistria und dann Armansperg als Regent für den damals noch unmündigen König Otto an deren definitiver Constituirung, bis unter diesem der bald darauf angenommene Entwurf zu Stande kam, welcher im Allgemeinen nach dem Muster der heiligen Synode in St. Petersburg verfaßt war, aber den Staatseinfluß mehr beschränkte. Darnach sollten die eigentlichen Mitglieder dieser höchsten Behörde, welche den Namen der heiligen Synode erhielt, durch die sämmtlichen Bischöfe des Landes erwählt und der Bestätigung durch den König unterworfen, aus einem Bischof-Präsidenten und vier anderen Bischöfen bestehen, außerdem aber namentlich noch ein königlicher Procurator ihr zugetheilt werden, sodaß diese Körperschaft im Wesentlichen dieselben Functionen hätte, wie ehemals der Patriarch von Constantinopel und seine Synode. Eine nach Nauplia resp. Syra berufene Versammlung der Erzbischöfe und Bischöfe billigte im Princip den Entwurf und nahm ihn in folgender Fassung an: „1) Die orientalisch-orthodoxe und apostolische Kirche Griechenlands, welche geistig kein anderes Oberhaupt anerkennt als das Haupt des christlichen Glaubens, unsern Herrn Jesus Christus, hängt von keiner anderen Auctorität ab, indem

16) Allgem. Zeitung von Augsburg 1840. Nr. 27 u. 30. 17) *Rheinwald*, Acta hist.-eccles. 1837. p. 881 seq. 18) Allgem. Zeitung 1840. Nr. 86. 19) Deutsche Allgem. Zeitung 1845. Nr. 198. 20) Berliner Kirchenzeitung 1851. Nr. 36.

21) Die Constitution für die ionischen Inseln vom 28. Dec. 1817 enthielt auch die Principien der früheren Kirchenverfassung.

sie die dogmatische Einheit der ursprünglich von allen orientalischen orthodoxen Kirchen bekannten Grundsätzen gemäß unverändert behält. Was die Verwaltung der Kirche betrifft, welche der Krone zusteht, so erkennt sie den König von Griechenland als ihr Oberhaupt an. 2) Es wird eine permanente, blos aus Prälaten bestehende, von dem Könige eingesetzte und als die oberste Auctorität der Kirche betrachtete Synode errichtet werden und diese wird die kirchlichen Angelegenheiten nach Maßgabe der heiligen Kanones leiten." Am 6. Aug. 1833 wurde die erste Synode ernannt und am 8. desselben Monats unter Kanonendonner feierlich installirt, nachdem ihr am 4. eine königliche Declaration ihrer Rechte vorausgegangen war. Darnach ist sie in allen inneren Angelegenheiten unabhängig, und zu diesen gehören namentlich die Glaubenslehre, die Form und Feier des Gottesdienstes, die geistliche Amtsführung, der Religionsunterricht, die Kirchendisciplin, die Prüfung und Ordination der Geistlichen, die Weihe der zum Gottesdienste gehörigen Geräthschaften und Gebäude, die Ausübung der Gerichtsbarkeit in rein geistlichen Sachen, nämlich in Sachen des Gewissens oder der Erfüllung der Religions- und Kirchenpflichten nach den kirchlichen Dogmen, dogmatischen Büchern und der darauf gegründeten Verfassung. Im Besonderen führt die Synode die Oberaufsicht über die Bischöfe und Erzbischöfe und hat das Recht, dieselben zu wählen, jedoch so, daß dem Könige das Recht zusteht, sie zu bestätigen und zu investiren [22]). Die seitdem eingeführten Aenderungen, wie sie oben angedeutet worden sind, haben zwar die Synode in einigen Stücken unabhängiger vom Staate gemacht und namentlich die kirchlichen Befugnisse derselben eher verstärkt als geschwächt, allein das staatliche Oberaufsichts- und Bestätigungsrecht, welches auch die Nichtbestätigung einschließt, für die Mitglieder der Synode und ihre Beschlüsse ist geblieben.

Um die in den Verhältnissen der bischöflichen und erzbischöflichen Diöcesen durch die Revolution eingerissenen schweren Verwirrungen einigermaßen zu ordnen, besetzte die von Kapodistria berufene und unter Aufsicht des Cultusministers fungirende Commission der drei Bischöfe die meisten vacanten Stühle wieder, aber zunächst nur mit Vicaren, zu welchen vorzugsweise aus der Türkei entflohene Prälaten genommen wurden; auch vereinigte man gleichzeitig mehre Bisthümer mit einander, während andere, wie Navarino, Kalavrita, Salamis und Syra, neu geschaffen oder mit neuen Namen belegt wurden, z. B. Tripolizza mit dem von Tegeatis und Mantinea, Neupatras mit dem von Neupaktos und Missolunghi, oder unbesetzt blieben. Hierdurch entstand der Unterschied zwischen den kanonischen und nichtkanonischen Bischöfen; jene waren die noch durch die Patriarchen von Constantinopel in sogenannter ununterbrochener Continuität der apostolischen Weihe eingesetzten, 22 an Zahl, diese 12 Vicare, denen dieses äußerliche Requisit fehlte. Die Unordnung war durch diese Einrichtungen nicht gehoben, steigerte sich vielmehr noch erheblich, denn nicht blos bekämpften sich die kanonischen und unkanonischen Würdenträger, oft in höchst gehässiger, griechischer Weise; es gab im Lande außerdem etwa 20 andere Erzbischöfe (Metropoliten) und Bischöfe, welche zumeist Flüchtlinge aus der Türkei waren und agitirend sich im Lande umhertrieben. Nach der Errichtung der heiligen Synode im Jahre 1833 wurde eine neue Diöcesaneintheilung hergestellt und die Bestimmung getroffen, daß, wenn einmal ein definitiver Zustand im Königreiche geschaffen sein würde, nur noch 10 Bisthümer, aber neben diesen keine Metropolien und Erzbisthümer, welche übrigens bereits zu bloßen Titulaturen geworden waren, bestehen sollten. Die Wahl der Bischöfe wurde in die Hände der Synode unter königlicher Bestätigung und Investitur gelegt, und bald darauf angeordnet, daß jeder Bischof (und Erzbischof) wenigstens einen Protosynkellos als geistlichen Rath und Vicar und einen Archidiakonos als Secretair und Vorsteher seiner Kanzlei haben sollte, da die Mittel für die volle Zahl der kanonisch vorgeschriebenen Officialen nicht hinreichten. Was die Diöcesaneintheilung betrifft, so suchte die griechische Nation die früher beliebte Congruenz zwischen den politischen und kirchlichen Districten, welche vor 1821 vielfach zerstört worden war, wieder herzustellen; jeder politische Kreis oder jede administrative Provinz sollte daher auch eine kirchliche Diöcese bilden und den Namen dieser Provinz führen, jede Hauptstadt derselben auch die bischöfliche Hauptstadt sein. Weil aber damals 58 Erzbischöfe resp. Metropoliten) und Bischöfe vorhanden waren, welche meist mit Diöcesen resp. Aemtern versorgt sein wollten, so wurden für diejenigen, welche sich erklärten, eine Diöcese verwalten zu wollen, 40 provisorische Bisthümer geschaffen, und die übrigen Candidaten anderweit untergebracht. Es konnte demnach erst nach dem Tode von drei Viertheilen des vorhandenen bischöflichen Personals die definitive Diöcesaneintheilung ins Leben treten, und zwar in folgenden bischöflichen Sprengeln: 1) Korinthia und Argolis; 2) Achaia und Elis; 3) Messenia; 4) Arkadia; 5) Lakonia; 6) Akarnania und Aetolia; 7) Phokis und Lokris; 8) Attika und Boeotia; 9) Euboea; 10) die Cykladen [23]).

Indessen kamen diese und andere Verordnungen nicht sofort, zum Theil bis jetzt nicht, vollständig zur Ausführung; das Volk und der öffentliche Sprachgebrauch bezeichneten nach wie vor gewisse Bisthümer oder Bischöfe mit dem Namen der Erzbisthümer und der Erzbischöfe. Als am 10. Jan. 1862 der neunundneunzigjährige „Erzbischof" Neophytos Metaxas von Athen (Bischof von Attika und Boeotien) gestorben war, führte auch sein Nachfolger, Michael Apostolides, welcher bereits am 2. Aug. desselben Jahres starb, denselben Titel. Auch blieben oft gewisse erzbischöfliche resp. bischöfliche Sprengel Jahre lang unbesetzt. Hatten die Bischöfe unter der türkischen Herrschaft eine sehr bedeutende, auch in civile und politische Sphären übergreifende Machtbefugniß, so wurde diese nach 1821 meist auf die kirchlich-religiösen

22) Rheinwald, Repertorium 1833. III. S. 157. 158.

23) J. Wiggers, Kirchl. Statistik. Bd. 1. 1842. S. 192.

Verhältnisse beschränkt, und namentlich zog der Staat fast alle früheren bischöflichen civilen Jurisdictionsrechte an sich [24]). Von den ehemaligen Einkünften der Bischöfe kamen durch die Revolution, welche die materiellen Kräfte des Landes theils in Anspruch nahm, theils aufzehrte, viele in Wegfall, sodaß der Rest, da die Muhammedaner ohnehin wenig Grundbesitz übrig gelassen hatten, sehr gering ausfiel, und bei der Verarmung, in welcher das Land sich noch jetzt befindet, weder die früheren, jetzt meist zu Staatszwecken eingezogenen Güter zurückgegeben, noch bedeutende Entschädigungen dafür geleistet werden konnten. Im Staatsbudget sind gegenwärtig für jeden Bischof 1000—1200 Thaler preußisch ausgeworfen; die übrigen, ebenfalls schwachen Einkünfte fließen meist aus Accidentien, von welchen indessen seit 1821 im Vergleich mit den Verhältnissen in der Türkei mehre weggefallen sind. — Auf den ionischen Inseln gab es zur Zeit von J. Wiggers [25]) 1 Erzbischof (Cephalonia), 3 Bischöfe (Corfu, Santa Maura, Cefalonia) und 3 Protopopen.

Die niedere Weltgeistlichkeit, welche sich im Ganzen ebenso gliedert, wie es für die Kirche in der Türkei dargelegt worden ist, findet sich in verhältnißmäßig noch mißlicherer pecuniairer Lage, da sie meist von den geringen Sporteln für Casualien und von freiwilligen Gaben der Gemeinde leben muß. Daher sind ihre Mitglieder meist gezwungen persönlich Viehzucht, Ackerbau oder ein anderes Gewerbe zu treiben, wie sie auch der größten Mehrzahl nach sich aus den niedrigsten Volksclassen recrutiren, ohne Einfluß auf die gebildeten Stände und ohne Bildung sind. Nur wenige von ihnen können schreiben und noch wenigere besuchen eine höhere Bildungsanstalt; unter 1080 Studiosen der Universität Athen gab es 1865 nur 38 Theologen. Leute, welche kurz vorher Matrosen, Krämer, Bediente u. s. w. gewesen sind, fungiren als Priester im heiligen Amte, nachdem sie nicht selten soeben als schlechte Subjecte eine andere Lebensstellung haben aufgeben müssen [26]). Dieselben Zustände herrschen auf den Inseln des Archipels, wo die meisten Weltkleriker verheirathet sind [27]). — Im Jahre 1855 zählte das Königreich Griechenland mit Einschluß der Mönche 5114 griechisch-orthodoxe Geistliche, wozu außerdem 30 Erzbischöfe und Bischöfe, die meisten von diesen ohne definitive Diöcese, kamen.

Von den zahlreichen Klöstern, welche vor 1821 bestanden und mehrfach nicht ohne beträchtliches Grundvermögen waren, wurden viele durch die Revolution beseitigt; dennoch existirten 1827 beim Antritt des Regenten Kapodistria noch ihrer c. 400 Mannsklöster, unter ihnen freilich wol die meisten in einem desolaten Zustande. Theils um das Klosterwesen in eine befriedigende und seiner würdige Verfassung, theils um nach anderen Seiten hin Abhilfe zu bringen, wurden 1834 die meisten Klöster, unter ihnen vorzugsweise die kleineren, aufgehoben und ihr zum Theil nicht ganz geringes Vermögen zur Dotirung eines Kirchen- und Schulfonds bestimmt. Da man aber hierdurch das religiöse Gefühl der meisten Griechen verletzte, so entstand hierüber eine bedeutende oppositionelle Bewegung, welche, hauptsächlich durch die von einem Mönche redigirte *Εὐαγγελικὴ σάλπιγξ* geführt, sich am bittersten gegen die protestantischen englischen und nordamerikanischen Missionare, deren Schulen und Bücher richtete [28]). Indessen nahm die Aufhebung ihren Fortgang und als Wiggers schrieb, waren nur noch 82 Mönchsklöster vorhanden, welche übrigens 10 Procent ihrer jährlichen Einkünfte für den Kirchen- und Schulfonds hergeben mußten. An Frauenklöstern zählte man, ebenfalls mit Ausschluß der später annectirten ionischen Inseln, um 1841 nur drei. Auch hatten damals mehre Klöster Griechenlands als Filiale der Klöster vom Athos, von Jerusalem und vom Sinai an diese einen bestimmten jährlichen Tribut zu liefern [29]).

Schon aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß mit Ausnahme einiger Klöster das Kirchenvermögen unbedeutend ist, zumal die Revolution ihm nicht sowol Zuwendungen gemacht, als vielmehr Vieles entzogen hat, indem ein Theil der liegenden Gründe für Nationaleigenthum erklärt worden ist.

Der Cultus der Kirche Griechenlands vollzieht sich mit wenigen localen Ausnahmen in derselben Weise, wie er im vorigen Paragraphen für die orthodoxe Kirche in der Türkei dargestellt worden ist. Die Kirchengebäude sind weder großartig noch seit 1821 durch bemerkenswerthe neue Anlagen vermehrt worden. Die Cultussprache, im Besonderen die liturgische, ist die altgriechische, welche von dem Volke meist gar nicht verstanden wird. Die Predigt liegt fast ebenso wie in der Türkei darnieder.

Die Kirchenlehre oder der Kirchenglaube hat denselben Inhalt und dieselben Quellen wie in der Kirche der Türkei, Rußlands u. s. w. Zum allein kirchlich gültigen oder recipirten Texte des alten Testamentes wurde 1835 durch einen förmlichen Synodalbeschluß die Uebersetzung der Septuaginta erklärt [30]). In der hebräischen Fassung würden nur sehr wenige Geistliche das alte Testament verstehen. — Eine gegen wirkliche, zumeist aber nur vermeintliche Heterodoxie ankämpfende altorthodoxe Partei, welche sich gewöhnte, ihre Stütze an Rußland zu suchen und zu finden, bildete sich aus dem Gegensatze zu den nach 1821 in das Land gekommenen teutsch-englischen, resp. katholischen und protestantischen Elementen und den mit diesen in politischem Interesse haltenden Griechen heraus und trat besonders 1844 gegen das Ministerium Maurokordatos mit der Anklage

24) G. Geib, Darstellung des Rechtszustandes in Griechenland während der türkischen Herrschaft. Heidelberg 1835. 25) Kirchl. Statistik I, 210. 26) So ist der Zustand geschildert von einem gewissen Lascarato in Briefen, welche derselbe unter dem Titel: „*Τὰ μυστήρια τῆς Κεφαλονίας*" 1856 an den dortigen Erzbischof richtete, wofür ihn dieser excommunicirte. 27) *W. Senior*, Journal kept in Turkey and Greece. London 1859. p. 830. Gelzer, Protest. Monats-Blätter VII, 251.

28) Allgem. Zeitung 1837. Beilage Nr. 184; Allgem. Kirchenzeitung 1837. Nr. 32; Deutsche Allgem. Zeitung 1845. Nr. 362. 29) Kirchl. Statistik II, 186. 30) *Rheinwald*, Acta historico-ecclesiastica nostri temporis 1837. p. 920 seq.

auf, dasselbe sei unkirchlich und im Besonderen der Cultusminister Trikupis dem Calvinismus ergeben. Während auch der Professor Bambas an der Universität Athen, wo er in die todte Masse der verballhornten Rechtgläubigkeit etwas philosophisches Leben zu bringen suchte, der Ungläubigkeit beschuldigt wurde, nahm sich der Angefochtenen die in etwas rationalistischem Tone redigirte Schrift: „Ὁ εὐαγγελισμὸς τῆς προόδου" (des Fortschritts) an, und ziemlich auf derselben Linie, nur vorsichtiger, stand die ministerielle Zeitung „Ἀθήνη" zu Athen. Hauptgegner des Bambas war damals der starr orthodoxe Presbyter Oikonomos, ein Pensionair der russischen Regierung in der Hauptstadt, dem gegenüber die „Ἀθήνη" betonte, daß die griechische Kirche der russischen nicht bedürfe. Zwar begann eine, wie sofort angedeutet werden soll, theologische Wissenschaft von ziemlicher Freisinnigkeit sich zu entwickeln, aber in der Folge gelang es der Angst vor ihr die fremdländischen Bildungsstoffe aus dem Lande zu entfernen und dem orthodoxen Glauben die Kirchhofsruhe der früheren Zeiten zurückzugeben. Wer im inneren Zwiespalte mit den erstarrten traditionellen Glaubenssatzungen steht, schweigt und behandelt sie als ein noli me tangere, wie er von ihnen als solches behandelt sein will.

Hauptsächlich in Verbindung mit der 1837 eröffneten Universität zu Athen, für deren Aufblühen namentlich teutsche Gelehrte mitwirkten, entstanden die Anfänge einer theologischen Wissenschaft, deren Pflege eine förderfame Mithilfe zur Regeneration des kirchlichen Lebens zu versprechen schien, nachdem schon bald nach dem Ausbruche der Revolution ein Theil der griechischen Nation in der Reminiscenz und Nacheiferung der altclassischen Zeit einen empfänglichen Sinn dafür gezeigt hatte [31]). Unter den verdienstvollen Theologen nennen wir den aufgeklärten Theoklitos Pharmakidis, welcher in Heidelberg und Göttingen studirt hatte, von 1842—47 eine mit Commentar versehene Ausgabe des neuen Testaments besorgte und als Gegner des oben erwähnten, vor 1861 verstorbenen altgläubigen Oikonomos anonym sein Buch Περὶ ἀληθείας erscheinen ließ, welches wesentlich dazu beitrug, die Unabhängigkeit der Kirche Griechenlands von dem Patriarchen in Constantinopel durchsetzen zu helfen. Er starb 1861 in Athen. Auch das Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων in der Ausgabe von G. A. Rallis und B. Potlis, Athen 1852 in zwei Bänden, verdient hier eine Erwähnung. Ebenfalls auf teutschen Hochschulen gebildet, begannen seit der Mitte des Jahres 1859 die beiden Theologen Al. Lykurgos und Ant. Moschatos unter dem Titel Ἱερομνήμων eine wissenschaftliche theologische Zeitschrift zu redigiren. Aber bald warf ihnen die unwissenschaftliche, stabile Partei des orthodoxen Fanatismus den Makel des Rationalismus, Protestantismus u. s. w. vor, eben weil ihnen jede Wissenschaftlichkeit verdächtig war. Von dieser conservativen Richtung gedrängt, beschlossen 1860 die Minister ferner keine theologischen Stipendiaten auf teutsche protestantische Universitäten zu schicken, sondern sie sämmtlich in Rußland studiren zu lassen. Indessen darf hierbei nicht unerwähnt bleiben, daß die Regierung, wenn auch nach langem Zögern, 1860 den in Berlin und auf anderen teutschen Universitäten gebildeten Theologen Al. Lykurgos, welcher damals die theologische Zeitschrift Ἱερομνήμων herausgab, trotz der besonders von Rußland ausgehenden Anklagen gegen seine Heterodoxie in Athen als Professor angestellt hat.

Um die allgemeine wissenschaftliche Qualität zu charakterisiren, mögen einige Hinweise auf die Statistik der literarischen Production genügen. Von den 151 Büchern und Zeitschriften (mit Einschluß der 54 politischen Zeitungen), welche 1851 im ganzen Umfange der Türkei, ihrer Nebenländer, Griechenlands und der ionischen Inseln in griechischer Sprache erschienen, kam die hohe Zahl von 103 auf Griechenland, 85 hiervon allein auf Athen [32]). Am Ende des Jahres 1853 hatte das junge Königreich 28 periodische Zeitschriften aufzuweisen, am Anfange des Jahres 1859 dagegen bei 1,067,216 Einwohnern bereits 41, wovon 31 in Athen erschienen [33]). Diese 41 Zeitschriften waren meist politische, eine einzige war theologischen Inhalts. Aus dem Jahre 1860 werden 20 hauptstädtische Journale aller Art als geistige Nahrung der sehr leselustigen Einwohner gemeldet [34]). Im Anfange des Jahres 1864 stellte sich die Zahl aller (auch der politischen) periodischen Zeitschriften für das ganze Land auf 55, für die Hauptstadt auf 23.

Um die Volksbildung durch Schulen zu heben, strebten die Griechen, unter ihnen am wenigsten die Geistlichen, zunächst darnach, vor Allem die Spitze des Unterrichtssystems zu begründen, und die Frucht dieser Bemühungen war die Errichtung der Universität Athen, an welcher nach teutschem Vorbilde 1837 die Vorlesungen ihren Anfang nahmen. Es flossen viele und höchst bedeutende Summen Geldes dem Unternehmen zu, indessen meist nur von solchen reichen Griechen, welche als Kaufleute außerhalb ihres Vaterlandes leben, und noch gegenwärtig werden von Zeit zu Zeit dergleichen sehr ansehnliche Schenkungen gemeldet. Die Zahl der Studenten in Athen war 1837: 52; 1839: 43; 1840: 24; 1841: 40; 1843: 45; im Wintersemester 1844 auf 45: 195; 1845 auf 46: 250; 1846 auf 47: 270; 1847 auf 48: 305; 1848 auf 49: 347; 1849 auf 50: 397; 1850 auf 51: 397; 1851 auf 52: 496; 1852 auf 53: 590; 1853 auf 54: 643; 1854 auf 55: 636; 1855 auf 56: 590; 1856 auf 57: 583; 1857 auf 58: 490; 1858 auf 59: 529; 1859 auf 60: 602; 1860 auf 61: 696; 1861 auf 62: 676. Im Jahre 1865 hatte die Universität, von welcher bis dahin fast alle teutschen Lehrer entfernt worden waren, 64 Docenten, nämlich 13 an der juristischen, 22 an der medicinischen, 25 an

31) *Rizo Neroulos*, Cours de la littérature grecque moderne, publié par *J. Humbert*. Genf 1827. Wiederanfänge der theologischen Literatur in Griechenland, in den Theol. Studien und Kritiken 1841. Heft 1. S. 7—53.

32) Magazin für die Literatur des Auslandes 1853. Nr. 73.
33) Ebenda, Jahrg. 1859. 34) H. Scherr, Eine Osterreise in das heilige Land. Frankfurt a. M. 1860.

der philosophischen und nur 4 an der theologischen Facultät. Die Zahl der Studenten betrug damals 1080, wovon 852 aus Griechenland (wol mit Einschluß der ionischen Inseln) und 228 aus der Türkei waren. Unter ihnen kamen über 600 auf das juridische, 216 auf das medicinische, 193 auf das philosophische (Facultäts-), 28 auf das pharmaceutische, 38 auf das theologische Studium [35]). — Weit weniger als für seine Universität hat Griechenland für die Mittelschulen gethan, sodaß die Vorbildung zur akademischen Reife höchst mangelhaft ist. Auch die Elementarschulen sind immer noch schwer vernachlässigt, obgleich namentlich der Klerus sich ihrer hätte annehmen müssen. Im Jahre 1836 hatte das ganze Königreich nur 7292 Elementarschüler und Elementarschülerinnen, von denen ca. 1800 die Schulen der protestantischen Missionare besuchten. Dem intellectuell sehr fähigen Volke fehlen demnach für die im Allgemeinen noch sehr tief stehende Bildung die durchgreifenden Mittel; ein wenn auch noch so eifriges Zeitungslesen und Parteipolitisiren ist keineswegs das Zeichen eines hohen Bildungsgrades. Vom Schulzwange ist bis jetzt nicht die Rede. Und doch darf man den Griechen eine starke Lernbegier nicht absprechen.

Die Volksmoralität zeigt wie im Alterthume neben glänzenden Tugenden auch schwarze und viele Laster. Die heutigen Griechen sind, wie alle neuere Reisende und andere Gewährsleute übereinstimmend bezeugen [36]), zwar sehr mäßig im Essen und Trinken, haben unter sich nur eine höchst geringe Zahl unehelicher Kinder zu beklagen, halten die eheliche Treue sehr gewissenhaft, zeigen eine starke Familienliebe, beweisen einen schönen patriotischen Sinn, welcher sich besonders in reichen Opfern für das gemeine Beste ausspricht; allein sie fröhnen andererseits auch einem schlimmen Leichtsinne, einer entehrenden Trägheit (außer in der Schiffahrt und im Handel), einer thörichten Eitelkeit, einer tollen Stellenjägerei, einer hadersüchtigen, blinden politischen Parteisucht, der Intrigue, der Verschwörung, der furchtsamen und parteiischen Justiz, der Lüge, dem Betruge, der Räuberei, welche dem italienischen Brigantaggio bis auf die neueste Zeit Nichts oder nur wenig nachgibt. Und das Alles bei einem sehr kirchlichen Sinne, welcher äußerlich die Pflichten der Religion streng zu erfüllen sucht, aber innerlich vielfach an schwerem Aberglauben krankt. Am 15. Juli 1865 wurde von den Assisen in Athen ein getaufter Zigeuner zum Tode verurtheilt, weil er in dem Wahne, daß er durch eine aus Menschenfett bereitete Kerze in den Stand gesetzt sein würde, Schätze zu finden, einen Menschen an einen Baum gehängt und ihm im lebenden Zustande den Leib aufgeschnitten hatte.

Von einer mit Rom unirten griechischen Kirche in Griechenland ist uns Nichts bekannt.

35) Aus dem von dem Universitätsprofessor, ehemaligen Rector Phrearitis 1865 herausgegebenen Berichte. 36) Z. B. der Engländer Bayard Taylor (er war 1858 in Griechenland) in seinem teutsch übersetzten Werke: Reise in Griechenland. Leipzig 1862.

Zur Literatur.

(Ergänzung zu den in den Noten aufgeführten Schriften und Artikeln.) Depping, Griechenland und die Griechen. 2. Auflage. Leipzig 1828. 2 Bde. Aug. Neander, Programm der Bibelgesellschaft. Berlin 1830. *Kist*, De ecclesia graeca, divinae providentiae teste. Leyden 1831. *J. Hartley*, Researches in Greece. London 1831. *F. Fenger*, Om det Nygraeske Folk og Sprog. Kopenhagen 1832. *Friedr. Thiersch*, Essai sur l'état actuel de la Grèce. Leipzig 1833. 2 Bde. G. L. v. Maurer, Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung. Heidelberg 1835. J. Wenger, Beiträge zur Kenntniß des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Türkei. Berlin 1839. (Ebenfalls aus den dreißiger Jahren) Rheinwald, Repertorium für die gesammte Theologie und kirchliche Statistik XV. S. 183 fg.; XVII. S. 185 fg.; XVIII. S. 177 fg.; XXVII. S. 172 fg. Gervinus, Geschichte des 19. Jahrhunderts.

§. 143. Die griechische mit Rom unirte Kirche in Italien.

Außer den wenigen orthodoxen Griechen, welche hier meist nur vorübergehend sich aufhalten, gibt es in Italien eine größere Zahl von Griechen, welche mit Rom unirt sind. Sie stammen überwiegend von Einwanderern aus dem ehemaligen griechischen Kaiserthume ab, welches sie verlassen haben, um vor den Türken zu fliehen und sich in Calabria citeriore als albanesische Colonie, wie sie noch jetzt heißt, ein neues Vaterland in Italien zu suchen. Hier mußten sie sich zwar kirchenregimentlich der päpstlichen Supremätie untergeben, gingen aber keineswegs religiös in das römische Wesen auf. Sie haben noch jetzt, mit Ausnahme einiger Gemeinden, wo die lateinische eingeführt ist, die griechische Liturgie, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, die Priesterehe und andere Eigenthümlichkeiten sich bewahrt. Ihre Hauptsitze sind hauptsächlich Calabria citeriore und in zweiter Linie Sicilien, überhaupt die Länder des ehemaligen Königreichs Neapel, wo ihrer um 1841 an 80,000 wohnten [37]). Für die Unirten dieses Territoriums befindet sich das Bisthum zu Palermo auf Sicilien, dessen Inhaber gegenwärtig Giuseppe Crispi ist, zugleich wegen seiner Gelehrsamkeit geachteter Professor an der dortigen Universität. Auch haben sie in Sicilien einige nach der Regel des heil. Basilius geleitete Klöster, deren Mönche indessen nicht durchgehends die altgriechische Sprache verstehen, in welcher sie ihre Liturgie lesen. Außerdem bestehen dergleichen unirte Gemeinden namentlich in Rom, Livorno und Venedig, sowie an einigen anderen Orten des venetianischen Königreichs. In Venedig haben sie mehre Kirchen und einen Erzbischof [38]). Man darf gegenwärtig für ganz Italien etwa 100,000 unirte Griechen annehmen.

37) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 292. 38) Ebenda.

§. 144. Die orthodoxe Kirche in Serbien [39]).

Zwar ist aus den letzten Jahrzehnten von Conversionen aus anderen Confessionen zur orthodoxen Nichts bekannt geworden, was dieser einen massenhaften Zuwachs gebracht hätte, zumal Andersgläubige nur in geringer Anzahl vorhanden sind, allein es fehlt nicht an einzelnen Fällen des Uebertrittes und, bei dem übergreifenden Charakter der Staatskirche und ihrer Priester, an Mortarageschichten. So wurde 1861 zu Belgrad ein Judenmädchen gegen ihren und der Aeltern Willen, freilich wie Andere behaupten mit jenem und gegen diesen, in dem Hause eines Popen orthodox gemacht. Andererseits war noch 1853 der Abfall von der herrschenden Kirche auf das Strengste verboten, und man hat nicht vernommen, daß dieses Verbot seitdem zurückgenommen worden sei, obgleich in der neuesten Zeit, namentlich durch eine Erklärung des Fürsten Milosch bei der Eröffnung der Skuptschina (des Landtages) im Jahre 1859, die Freiheit aller Culte, selbst des jüdischen, proclamirt worden ist. Um die Zahl der orthodoxen Griechen, welche wir nirgends aus amtlichen Ermittelungen für sich angegeben finden, annähernd festzustellen, ist die gesammte Einwohnerschaft zu Grunde zu legen, welche sich 1854 aus 985,000, 1859 aus 1,078,281 Köpfen zusammensetzte [40]). Da nun in Summa höchstens 20,000 Unirte, Römische, Protestanten, Juden und andere Religionsgenossen im Lande wohnen, so darf man für die Gegenwart mindestens 1,100,000 griechisch-katholische Christen rechnen.

Der Aufstand der Griechen und die an ihn anknüpfenden Ereignisse in der orientalischen Frage hatten zur Folge, daß die serbische Kirche sich 1830 von dem Patriarchate zu Constantinopel fast ganz unabhängig machte, und da der Patriarch nur das Recht der nominellen Bestätigung des serbischen Metropoliten gegen eine Abgabe von 300 Dukaten und der Miterwähnung im Kirchengebete behielt [41]), so ruht thatsächlich das Oberkirchenregiment der serbischen Kirche in ihr selbst, beziehungsweise in dem Episkopat, vorzugsweise in dem Metropoliten. Indessen existirt eine wirkliche Unabhängigkeit der Kirche vom Staate nicht, indem die Skuptschina, in welcher übrigens auch die Kirche durch Geistliche vertreten ist, noch mehr aber der Fürst einen bedeutenden, nicht genau limitirten Einfluß ausübt, beziehungsweise durch seinen Cultusminister, welcher auch in den übrigen, neuerdings von der Pforte ganz oder fast ganz losgelösten Staaten Griechenlands und Rumäniens aufgestellt worden ist, um das Oberaufsichtsrecht des Staates zu handhaben. — Der Episkopat besteht gegenwärtig aus dem Erzbischofe (1865 mit Namen Michael) von Belgrad, welcher zugleich Metropolit ist und aus den drei ihm untergeordneten Bischöfen (Gabriel) von Schabatz, (Gerussim) von Negotin und (Joanikie) von Uschitza, welcher letztere seinen Sitz in Karanowatz hat. Ist einer dieser Stühle vacant, so wird die Neuwahl durch das übrige Personal des Episkopats vollzogen, jedoch so, daß die Wahl der Bestätigung durch den Fürsten und einer Anzeige an den Patriarchen in Constantinopel unterliegt. Dem Metropoliten zahlt die Staatskasse jährlich 2000, jedem Bischofe 1000 Dukaten als Ersatz der ehemals durch die Türken confiscirten Grundbesitzungen; außerdem bestehen die Einkünfte aus mehren Accidentien, wie sie in §. 141 detaillirt worden sind.

Der niedere Weltklerus bestand, als Dr. v. Coelln sein Werk veröffentlichte [42]), aus 656 Personen und lebte meist von Stolgebühren, zu welchen außerdem ein jährlicher Zehnt von 12 Okka Mais von jeder Person in der Gemeinde kam. Seine Mitglieder sind verheirathet (die Bischöfe nicht), und kann Niemand vor der Heirath zum Diakonus geweiht werden. Tritt ein Priester in die zweite Ehe, wozu er die Genehmigung seines Bischofs haben muß, so scheidet er nothwendiger Weise aus dem geistlichen Amte. Da fast keine einzige Kirche eine Kanzel hat, so wird in demselben Maße wenig gepredigt; nur die Bischöfe und Archimandriten oder Klostervorsteher halten zuweilen eine kurze Ansprache. Uebrigens würden auch die allermeisten Geistlichen nicht fähig sein, eine ordentliche Predigt zu halten, da ihnen hierzu die Vorbildung abgeht und sie überhaupt auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe stehen, sodaß sie meist nicht schreiben können und sich außerhalb des Amtes von Bauern und Hirten sehr wenig unterscheiden. Sie verrichten persönlich die niedrigsten Arbeiten und sitzen nach Landessitte bewaffnet zu Pferde, wenn sie einen Weg zu machen haben [43]). Zu ihrer intellectuellen und sittlichen Hebung ist in der neuesten Zeit Nichts gethan, viel aber zu ihrer Knechtung von Seiten des Fürsten Milosch. — Während Nonnenklöster entweder gar nicht oder nur in verschwindender Bedeutung vorhanden sind, zählte man [44]) 1865 im Lande 43 Mönchsklöster mit 126 Klostergeistlichen, d. h. solchen, welche zugleich die oft sehr große Klosterparochie pastorirten, neben sich aber auch noch eine Zahl von Laienbrüdern hatten. Da sie, wie gesagt, für die umliegenden Ortschaften zugleich die Functionen der Weltgeistlichen verrichten, denen es verboten ist, die nur den Mönchen vorbehaltene Beichte zu hören, so genießen sie außer den Klosterrevenuen auch die Accidentien des Weltklerus, von welchem sie sich namentlich dadurch unterscheiden, daß sie unverheirathet sein müssen, aber kaum durch eine höhere Bildung; denn ein Mönch gilt in Serbien für sehr gelehrt, wenn er schreiben kann [45]). Einem im Juli 1859 in der Skuptschina verhandelten Antrage auf Beschränkung der Zahl der Klöster, namentlich der sogenannten Bettelklöster, ist, so viel wir wissen, seitdem keine Folge gegeben worden.

39) Wenngleich die in §. 141 gegebenen allgemeinen Grundzüge, namentlich für die Priesterschaft, den Cultus und die Lehre, wesentlich auch auf Serbien anwendbar sind, so beanspruchen doch gewisse Besonderheiten eine getrennte Behandlung, wie dies auch von Rumänien gilt. 40) Nach der in Belgrad gedruckten Statistik Derzakopis Serbije. 41) Dr. v. Coelln, Serbien und die Serben. Berlin 1865.

42) 1865. Ihm sind die meisten unserer Angaben über die Geistlichkeit entnommen. 43) Nach J. Wiggers. 44) Nach Dr. v. Coelln. 45) Nach J. Wiggers.

Das Kirchenvermögen muß wie in der Türkei und in Griechenland als schwach angenommen werden. Der Cultus weicht von dem in §. 141 geschilderten nicht wesentlich ab. Die Kirchenlehre ist diejenige der allgemeinen orthodoxen anatolischen Kirche. Die wissenschaftliche Theologie steht auf dem Nullpunkte, die allgemeine wissenschaftliche Bildung auf der niedrigsten Stufe. Für die Schulen zum Volksunterricht geschieht nicht das Nothdürftigste, sodaß die niederen Einwohnerclassen höchst unwissend sind [46]), obgleich sie die Aeußerlichkeiten des religiösen Lebens im Fasten, Sichbekreuzigen u. s. f. sehr ausgiebig erfüllen [47]). Diesen Zuständen analog verhält sich, wie es nicht anders sein kann, die Volkssittlichkeit; in den drei Jahren 1861—1863 ereigneten sich, ohne die zur Cognition der Behörden gekommenen oder zur Untersuchung gezogenen Fälle, 683 Morde oder Todtschläge und 1800 Brandlegungen [48]).

§. 145. Die orthodoxe Kirche in Rumänien.

Durch Conversionen, sei es von Römischen, Protestanten, Juden und Mitgliedern anderer Culte zu der orthodoxen griechischen Kirche, welche die der Mehrheit des Volkes oder die nationale und herrschende ist, oder umgekehrt hat sich seit 1821 die beiderseitige Zahl der Confessionsverwandten in der Moldau und Walachei oder, wie sie seit ihrer Vereinigung unter dem 1866 vertriebenen Fürsten Cousa (Johann Alexander) genannt werden, in Rumänien nicht wesentlich umgestaltet. Nur in einzelnen Fällen sind es auch hier die fast rechtlosen Juden, welche zu Gewaltbekehrungen, wie sie namentlich von den Lipovanern, einer Sekte in der orthodoxen Kirche, getrieben werden, herhalten müssen [49]). Den römisch-katholischen und protestantischen Christen ist die Missionsthätigkeit innerhalb der orthodoxen Bevölkerung so gut wie ganz verboten. Die Zahl der Einwohner belief sich im Winter von 1859 zu 1860 auf 3,864,848, wovon 2,400,921 der Walachei und 1,463,927 der Moldau zugehörten [50]). Da hiervon etwa 80,000 römische Katholiken [51]), 20,000 Protestanten [52]), einige Tausende Juden, 140,000 (religionslose?) Zigeuner, keine Muhammedaner abgehen, so bleibt ein Bestand von etwa 3,620,000 orthodoxen Griechen, neben welchen wir nur wenige unirte aufgeführt finden.

Nachdem früher die Staatsgewalt, welche bisher stets in griechisch-orthodoxen Händen gelegen hat, mit kirchlichen Organen und Interessen wenig in Conflict gerathen war, da sie sich mit ihnen eins fühlte und wußte, woraus auch der gegen Andersgläubige gerichtete Beschluß des moldauischen Divans vom Ende des Jahres 1857, daß nur orthodoxe Griechen das Bürgerrecht sollten erlangen können, zu erklären ist, trat in den letzten Jahren der Regierung des Fürsten Cousa eine Reihe von sich steigernden Conflicten zwischen ihm und der kirchlichen Partei hervor. Um die Kirche seinem Willen resp. der Staatsgewalt zu unterwerfen, ergriff derselbe mehre bezeichnende Maßregeln; gegen den orthodoxen Metropoliten von Jassy, welcher seinen Intentionen widerstrebte, ließ er von Staatswegen einen Proceß einleiten, dessen Ausgang die Amtsentsetzung dieses Prälaten unterm 30. Nov. 1860 war, und als er sich im Juni 1864 zu Constantinopel aufhielt, lehnte er es ab, sich von dem dortigen Patriarchen salben zu lassen, wodurch ein neuer Schritt zur Loslösung der rumänischen Kirche von diesem Patriarchate und zum Uebergang der entscheidenden oberkirchenregimentlichen Instanz in die Hände des Fürsten, beziehungsweise des Staates geschah. Da Cousa auch mit der Säcularisation der Klöster, welche später ausführlicher darzustellen sein wird, weiter vorgegangen war, so legte hiergegen der Patriarch mit seiner Synode wiederholt Protest ein; aber Cousa sprach im Januar 1865 die Unabhängigkeit der rumänischen Kirche von ihm aus, sodaß er, unbeschadet der Einheit im Dogma, in Zukunft mit ihrer Organisation und Verwaltung Nichts mehr sollte zu thun haben. Sofort machte der Fürst dem nach seinem Willen zusammengesetzten Landtage eine dahin gehende Gesetzesvorlage, daß hinfort die beiden Metropoliten und die Diöcesanbischöfe auf Vorschlag des Cultusministers von dem Landesherrn aus der Zahl der rumänischen Mönche gewählt, daß sie nur in geistlichen Dingen durch die Landessynode, in allen anderen aber durch die weltlichen Tribunale sollten gerichtet werden können, daß sie also wesentlich als Staatsbeamte zu behandeln seien. Im Februar sprach die Deputirtenkammer, im März der Senat die Zustimmung zu diesen weittragenden Umgestaltungen aus; aber noch zögerte Cousa aus Furcht vor Rußland mit der Sanction seiner Unterschrift, bis er dieselbe im Mai desselben Jahres gab, sodaß nun die Ein- und Absetzung der Metropoliten und Bischöfe in seinen Händen lag. Um dieses System weiter zu führen, berief er am Ende des Jahres eine Synode, welche sich ebenfalls seinem Willen dienstbar zeigte, aber auf den Protest nicht nur des Patriarchen von Constantinopel (Sophronios), sondern auch (unterm 24. Dec.) der Bischöfe von Savropol, Sebastia und Odessa stieß.

Zur Zeit, als Wiggers seine Statistik veröffentlichte, hatten die Walachei und die Moldau für die orthodoxe Kirche je einen Metropoliten — in Bukarest und Jassy — und je drei Bischöfe, wozu in gewisser Weise noch der Bischof von Odessa kam. Von jenen acht Würdenträgern wurden damals die zwei Metropoliten, welche kirchlich von dem Patriarchen in Constantinopel dependirten, aus den Landesbischöfen durch die Ständeversammlung unter Hinzuziehung der vornehmsten Bojaren gewählt und nach der Wahl sofort von dem Fürsten mit Ring und Stab investirt. Hierauf wurde die Erwählung dem Patriarchen notificirt und dieser bestätigte

46) A. Leist im Globus von K. Andree, 1865. Nr. 6. 47) Ebenda. 48) Nach einem im August 1864 publicirten Berichte des Ministers des Innern. 49) Die Allgem. Zeitung vom October 1864 wies einen solchen, an einem jüdischen Mädchen verübten Menschenraub nach. 50) Magdeb. Zeitung 1866. Nr. 54, nach einer amtlichen Angabe der statistischen Direction Rumäniens. 51) In früheren Angaben finden wir für die Moldau allein c. 200,000 berechnet. 52) Anderwärts wurden 1863 c. 12,000 angegeben.

dieselbe. Uebrigens gehört die höhere Geistlichkeit meist den Phanarioten an und findet deshalb bei der Volksmasse manche Antipathie. — Der niedere Weltklerus befand sich vor den durch Cousa eingeführten Neuerungen ungefähr in demselben Verhältniß der Obedienz gegen den Patriarchen und gegen die Bischöfe wie in der Türkei, und ist schon seit langer Zeit durch Rußland stark influirt worden, um dessen politischen Zwecken zu dienen, welche beispielsweise 1844 deutlich zu Tage traten, als diese nordische Macht ihn von dem byzantinischen Patriarchate abwendig und sich geneigt zu machen suchte. Uebrigens sind seine Mitglieder ebenso ungebildet und pecuniair sehr niedrig gestellt wie die niederen Säcularpriester in den orthodoxen Nachbarländern.

Dagegen verfügten früher viele von den zahlreichen Klöstern über einen bedeutenden Grundbesitz und andere Einkünfte, sodaß sie wiederholt die Habgier Mächtiger reizten, wie dies 1855 in der Moldau geschah, wo die Regierung sie mit einem, 1856 wieder aufgehobenen, Sequester belegte. Im Jahre 1863 veranschlagte man die Klosterbesitzungen an liegenden Gründen in ganz Rumänien auf den achten Theil von allem Grund und Boden. Nachdem im Januar 1863 der Landtag der beiden unter Cousa vereinigten Fürstenthümer den Beschluß gefaßt hatte, die Einkünfte der Widmungsklöster, d. h. derjenigen Klöster, welche bisher zu Contributionen für auswärtige kirchliche Zwecke, z. B. an die Klosterkasse des Athos und an die mildthätigen Institute in Jerusalem, verpflichtet gewesen waren, für Staatsgut zu erklären, das Ministerium aber damals ebenso heftig wie Rußland und die mit ihm verbundene Klostergeistlichkeit, welche nicht auf Staatspensionen gesetzt sein wollte, dagegen aufgetreten war, nahm die Angelegenheit am Ende desselben Jahres eine für die Klöster weit schlimmere Wendung, indem am 25. Dec. die gesetzgebende Versammlung Rumäniens mit 93 gegen 3 Stimmen [53]) sich für den von der Regierung eingebrachten Antrag auf Säcularisation aller griechisch-katholischen Klöster unter großem Applaus der Tribünen und nicht ohne Beifall von Seiten der niederen Weltgeistlichkeit, welchen eine Verbesserung ihrer materiellen Lage durch die Maßregel in Aussicht gestellt worden war, erklärte. Darnach sollte das gesammte Klostergut zum Fiscus eingezogen, für die heiligen Orte außerhalb des Landes, zu deren Erhaltung bisher die Einkünfte eines Theiles der Klöster gedient hatten, eine Summe im Maximalbetrage von 82 Millionen türkischer Piaster unter Anrechnung der 31 Millionen, welche jene heiligen Orte den walachischen und moldauischen Klöstern schuldeten, angewiesen, dieses Kapital fest angelegt und unversehrt erhalten werden. Außerdem wurden durch die Staatsgewalten 10 Millionen Piaster aus den Klostergütern zur Anlegung eines Hospitals für alle christlichen Confessionen in Constantinopel ausgeworfen. Obgleich die Klöster, Rußland, der Patriarch von Constantinopel und die Pforte, welche verlangte, daß von den Erträgnissen der 82 Millionen alle christlichen Hospitäler in der Türkei unterstützt werden sollten, stark opponirten, so wurde doch das Gesetz durch Cousa bereits unterm 27. Dec. 1863 sanctionirt, und der Landtag bewilligte zur Durchführung der Maßregel zunächst einen Credit von 38 Millionen Piastern. Diese Summe war, wie man behauptete, von Cousa bereits verwendet, aber zu anderen Zwecken, als er eine neue Anleihe, diesmal von 150 Millionen, forderte, um die für die Expropriirung der Klöster bestimmte Summe zu decken und die dienstwillige zweite Kammer sich beeilte, unterm 16. Febr. 1864 ihre Bewilligung auszusprechen. Am 21. Febr. erließ eine durch den Patriarchen von Constantinopel versammelte Synode, welcher die Patriarchen von Jerusalem und Antiochia [54]), die Aebte vom Athos und vom Sinai, die Bischöfe resp. Erzbischöfe von Ephesus, Heraklia, Amasia, Karamthos, Larissa, Mytilene, Melenich, Kastoria, Naskoperesreni, Grevena, Sissania und Velessa beiwohnten, ein dem Fürsten Cousa übersandtes, von der Klostersäcularisation scharf abmahnendes Monitorium, welches, von den drei Patriarchen des türkischen Reiches und den genannten beiden Aebten unterzeichnet, im September oder October mit noch schärferer Fassung wiederholt ward, indem sie erklärten, daß sie das beabsichtigte und zum Theil schon durchgeführte Project schlechterdings nicht zugeben könnten. Der Fürst beantwortete im September 1864 dergleichen Vorstellungen mit der Verordnung, daß ohne ausdrückliche Erlaubniß des Ministers kein Novize in ein Kloster treten dürfte, that aber, nachdem sein Hauptwunsch, Geld in die Hände zu bekommen, erfüllt war, bis zu seiner Entthronung am 23. Febr. 1866 keinen weiteren umfassenden Schritt zur thatsächlichen Expropriirung der Klöster.

Außer dem Klostergute, welches voraussichtlich doch noch für einen Theil der durch Cousa gemachten Landesschulden wird aufkommen müssen, ist ein starkes Kirchenvermögen nicht vorhanden und auch dieses durch die Finanzwirthschaft des genannten Fürsten in mehren seiner Pertinenzstücke decimirt worden. — Im Zusammenhange mit diesem Mangel hat der griechisch-katholische Cultus wenig äußeren Glanz, im Besonderen keine wirklich prachtvollen Kirchengebäude aufzuweisen, noch weniger dergleichen in den letzten Jahrzehnten neu herzustellen die Mittel besessen. Gegen die in der altgriechischen Sprache gehaltene Liturgie kämpfte im Bunde mit russischen Diplomaten, Emissären und anderen Mitteln schon längst eine der phanariotischen an Zahl weit überlegene Partei, welcher namentlich die meisten niederen Kleriker angehörten, als es dieser gelang, im Jahre 1858 theilweise mit der Forderung durchzudringen, daß die Liturgie in der Moldau wie in der Walachei in der russisch-slavonischen Sprache gehalten würde, für welche freilich Priesterschaft wie Volk ebenso wenig ein Verständniß hatten wie für die griechische. Indessen wurde die allgemeine Einführung dieser Umgestaltung trotz der fortgehenden russischen Agitation durch das Widerstreben der Phanarioten verhindert, freilich nur in diesen 1859 und 1860 den

53) Nach anderen Berichten einstimmig.

54) Wol auch der Patriarch von Alexandria.

Verdruß zu bereiten, daß die meisten Kirchen statt der griechischen die bulgarische Sprache annahmen. Diese Reform wurde auch im April 1863 durch den Cultusminister nicht blos gut geheißen, sondern auch für die Walachei in Lied, Gebet, Predigt u. s. w. an allen Kirchen obligatorisch gemacht, um durch das Organ der rumänischen Sprache eine Uebereinstimmung im ganzen Lande herbeizuführen, sodaß von jetzt ab die griechischen Formulare in Wegfall kamen — ebenfalls ein Schritt zur Lostrennung von der Einheit des Patriarchates in Constantinopel. Die große Aufregung, welche dieser Maßregel unter den Laien und Mönchen griechischer Nationalität in Bukarest, Braila und an anderen Orten folgte, vermochte eine Zurücknahme nicht zu bewirken. — Das kirchliche Dogma und dessen Quellen haben die der griechischen Kirche angehörigen Walachen und Moldavier mit den orthodoxen Serben, Russen u. s. w. gemeinsam. — Die theologische Wissenschaftlichkeit oder auch nur Gelehrsamkeit ist den Rumänen fremd, und haben wir vergeblich nach Spuren derselben gesucht. Auch in der übrigen wissenschaftlichen Literatur haben die nahezu 4 Millionen Einwohner durchaus nichts Hervorragendes aufzuweisen; fehlt es auch nicht ganz an Federn, welche schreiben können, so fehlt es doch an Lesern. Die bis dahin vegetirende einzige wissenschaftliche Zeitschrift in rumänischer Sprache, die von Sion redigirte **Revista Karpatzilor** ging am Anfange des Jahres 1862 aus Mangel an Lesern ein.

Von Schulen ist eine Universität nicht vorhanden; will ein Rumäne griechischer Nationalität, beziehungsweise ein Phanariot, sich eine höhere Bildung erwerben, so geht er nach Athen oder Rußland, während die höheren Classen der eingeborenen Nationalität, die Bojaren, sich in Frankreich den Firniß einer oberflächlichen Bildung holen. Die Mittelschulen sind höchst dürftig, die Elementarschulen desgleichen und dazu nur in geringer Zahl wirksam, die Geistlichen meist ganz unfähig und ohne den guten Willen das niedere Volk aufzuklären, welches, meist aus Bauern bestehend, in tiefster Ignoranz lebt und mit seinem kirchlichen Sinne naiver Weise manches in der Wurzel heidnische Element verbindet, wie den Jovis-Tag, dessen Feier noch 1854 vielfach begangen wurde, während bei den höheren Classen nicht selten mitten in religiösen Momenten eine arge sittliche Rohheit hindurchbricht. Im Juli 1864 war die Demetriuskirche zu Jassy der Schauplatz einer entsetzlichen Prügelei zwischen den Officieren Catargiu und Philippesco einerseits und dem Civilisten Kines andererseits [55]. Die letztjährige politische und sociale Geschichte des Landes ist erfüllt von Intriguen und Conspirationen, namentlich des Adels, zwischen welchem und dem stupiden Bauernstande das temperirende Element eines Mittelstandes fehlt; die Männer der höchsten Aemter im Lande bis zum Fürsten Cousa hinauf haben das vergiftende Beispiel der Plünderung der Staatskassen, der Bestechlichkeit, der Bestechung, der Corruption in mannichfach anderer Gestalt, des lockeren sexuellen Lebens gegeben, und doch hatte das Staatsoberhaupt, welches im offenbaren Ehebruche lebte, die fast komische Dreistigkeit, in seiner Kammerbotschaft vom 18. Dec. 1859 über die schlechte Sittlichkeit seines Volkes, namentlich über die beunruhigende Zunahme der Ehescheidungen, zu klagen. Ein Teutscher, welcher lange unter den Walachen, Moldaviern und Serben gelebt [56], bezeugt mit Anderen die große Immoralität dieser Völker **in puncto sexti**. Im J. 1864 waren 853 Ehescheidungsprocesse anhängig.

55) Wiener „Presse" vom Juli 1864.

§. 146. Die orthodoxe Kirche in Montenegro [57].

Das kleine Land birgt in seinen Thälern und Schluchten nur Einwohner der rechtgläubigen morgenländischen Kirche, deren Zahl verschieden angegeben wird; wir finden für das Jahr 1846 oder 1845 ihrer 107,000, für 1864 ihrer 196,238, aber für das Jahr 1865 auch nur ca. 130,000 verzeichnet; von einer inneren Conversion Andersgläubiger wie von einer auswärtigen Mission ist ebenso wenig die Rede wie von einem Abfalle zu anderen Glaubensgemeinschaften. Kirche und Staat waren bis zum Jahre 1852 in sofern innigst verschmolzen oder eins, als bis dahin der Landesfürst aus der Familie Petrowitsch zugleich die demnach ebenfalls erbliche Bischofswürde bekleidete und außerdem die beiderseitigen Institutionen sich vielfach deckten. In dem genannten Jahre legte der Fürst Danilo sein Bischofsamt nieder, *um in die Ehe zu treten*, da diese nach griechischem Kirchenrechte einem Bischofe versagt ist. Von dem Oberkirchenregiment des byzantinischen Patriarchates haben sich die Montenegriner bei ihrem bitter feindlichen Verhältniß zu den Türken schon längst losgesagt und von ihm nicht die geringsten Befehle oder Weisungen angenommen; wenn nun auch die Landeskirche formell nicht von der russischen beherrscht wird, so hat sie doch thatsächlich schon seit langer Zeit mit dieser in einer sehr nahen und intimen Verbindung gestanden, zumal ihr wie dem politischen Gemeinwesen von dorther in den letzten Jahrzehnten bedeutende Geschenke an Geld, man sagt als regelmäßig gewordene Pensionen, und an anderen Gaben zugeflossen sind. Der Bischof [58] von Montenegro — es gibt nur einen — ist seit geraumer Zeit stets von Rußland aus geweiht worden, und wenn auch vielleicht der Bischof Hilarion Rogonowicz am 29. Mai 1863 durch die heilige Synode zu St. Petersburg nicht geradezu ernannt worden wäre, so hat er doch durch dieselbe seine Weihe empfangen. Die niedere Weltgeistlichkeit, aus drei Erzpriestern und aus sehr vielen Priestern — nach Einigen (1864) 400, nach Anderen (1865), ohne Zweifel irrthümlich, 2000 — bestehend, theilt mit dem ganzen Volke den Zustand der Urwüchsigkeit, Armuth, Rohheit und Unwissenheit; ihre Mitglieder treiben Viehwirthschaft, Ackerbau oder ein anderes Gewerbe [59]) und

56) A. Leist im Globus von K. Andree, 1864. Nr. 6. 57) Die Einwohner des Berglandes nennen dieses zwar selbst nie „Montenegro," sondern die Czernagora u. s. w.; indessen wollen wir die einmal in unserer Literatur recipirte Benennung beibehalten, zumal sie mit Montenegro identisch ist. 58) Nur misbräuchlich wird er auch Erzbischof genannt. 59) Hr. v. K. D.

tragen für gewöhnlich Waffen, womit sie gelegentlich die volksthümlichen Raubzüge gegen die Türken mitmachen. — Die 11 Klöster, wol sämmtlich Mannsklöster, welche man 1864 zählte, hatten nur sehr wenige Insassen. — An Kirchenvermögen ist so viel wie Nichts vorhanden, der Cultus dem russischen sehr ähnlich, desgleichen die Kirchenlehre, theologische und andere Wissenschaft unbekannt, die Schulbildung in den ersten bedeutungslosen Anfängen, wie solche Petro Petrowicz II. in den 40er Jahren zu begründen suchte, die Volkssittlichkeit im Stande der natürlichen Rohheit.

§. 147. Die griechische Kirche in Oesterreich.

A. Die mit Rom nichtunirte Kirche.

Da die nichtunirten Griechen des Kaiserstaates zu den unirten und noch mehr zu den römischen Katholiken in dem Verhältniß einer wenigstens factisch nicht durchaus gleichberechtigten Confession stehen und der herrschenden römischen Kirche gegenüber sich sorgfältig zu hüten haben, irgendwie aggressiv und propagandistisch aufzutreten, so hat auch wenig oder Nichts von Uebertritten aus den privilegirten Gemeinschaften, sowie aus dem Protestantismus und dem Judenthume, verlautet; es scheint aber auch umgekehrt kein erheblicher Abfall aus der nichtunirten Genossenschaft zu den bezeichneten anderen Religionsverwandten stattgefunden zu haben. Die Zahl der mit Rom kirchenregimentlich nicht verbundenen Griechen wurde für 1834 zu 2,722,083 angegeben [60]); unter ihnen war nach J. Wiggers die walachische Nationalität am stärksten vertreten; ihr folgte numerisch mit nahezu halb so vielen Köpfen die illyrische, zuletzt die neugriechische mit dem geringsten Antheile an der Gesammtheit. Bei der Zählung am 31. Oct. 1857 [61]) wohnten 2,918,126 Nichtunirte in der ganzen Monarchie; hiervon kamen 691,605 auf Serbien (österreichisch), die Woiwodina und das Banat, 679,896 auf Siebenbürgen, 587,296 auf die Militairgrenze, 403,842 auf Ungarn (im engsten Sinne), 352,079 auf die Bukowina, 83,026 auf Kroatien und Slavonien, 77,139 auf Dalmatien, 40,670 auf die Armee, 1170 auf Unterösterreich, 856 auf das Küstenland, 294 auf Krain, 153 auf Galizien, 90 auf Venedig und Mantua, 14 auf Böhmen, 13 auf Steiermark, 6 auf Mähren, 2 auf Oberösterreich, je 1 auf Kärnthen und Schlesien [62]). Im Jahre 1864 oder kurz vorher war der numerische Nationalitätsstand folgender. Als stärkste Gruppe stellte sich die ungarisch-kroatisch-slavonische mit nahezu $1^4/_5$ Million Seelen dar, wovon nahe an $^2/_3$ auf die Militairgrenze komme. In ihr bildeten die sogenannten Serben, namentlich in den Diöcesen der Woiwodina, die Mehrheit, welcher zunächst die Rumänen kamen, besonders im Banate und in der arader Diöcese, in der letzteren fast als die alleinigen Genossen der nichtunirten Kirche. Als zweite Gruppe schloß sich die der Rumänen in Siebenbürgen mit etwa $^2/_3$ Million Köpfen an, als dritte die aus Rumänen und Ruthenen zusammengesetzte in der Bukowina mit etwa $^1/_3$ Million, als vierte die der Serben in Dalmatien.

In Betreff des Verhältnisses zum Staate oder der bürgerlich-politischen Parität beziehungsweise Imparität waren um 1841, als Wiggers schrieb, die Nichtunirten rechtlich (theoretisch) gleich den römischen Katholiken und den Protestanten zu allen Staats- und Gemeindeämtern fähig, wenn denselben nicht zugleich eine wesentlich kirchliche, römische oder protestantische, Function oblag [63]); der griechische Adel hatte vor dem protestantischen sogar voraus, daß sein Bürgerrecht sich nicht auf das engere Ungarn beschränkte, sondern sich auch über Kroatien, Slavonien und Dalmatien ausdehnte. Ueberall (? Tirol) [64]) durften sie ihren Cultus frei und öffentlich ausüben, an den Kirchen Thürme, auf den Thürmen Glocken haben; sie waren frei von der Gerichtsbarkeit der römisch-katholischen Bischöfe (das Gegentheil wäre freilich eine curiose Eigenthümlichkeit); hatten (und haben) in kirchlichen Dingen ihr eigenes Oberhaupt u. s. w. Dagegen waren zu Wiggers' Zeit die Nichtunirten in Siebenbürgen — welchem man, mit Ausnahme Ungarns im weiteren Sinne, fast das ganze übrige Oesterreich hinzufügen darf — mit weniger politischen Rechten ausgestattet und hatten eine geringere kirchliche Selbständigkeit. Das kurze revolutionaire Intermezzo von 1848 und 1849 brachte ihnen wie Allen, welche nicht römische Katholiken waren, die volle politische Gleichberechtigung mit diesen, aber bereits 1849 ging dieselbe, namentlich in Ungarn, durch die politisch-kirchliche Reaction des apostolischen Regimes wieder verloren, und die Imparität, die Zurücksetzung von Seiten des Staates, namentlich der Administrativbehörden, steigerte sich seit 1855 durch den Abschluß des Concordates mit Rom, sodaß die Unterdrückten kaum wagten, eine Beschwerde laut werden zu lassen, bis ihnen das kriegerische Unglück von 1859 und 1860 wieder den Mund öffnete. Unter Anderem ließ sich über die Zeit von 1855—1860 am 10. Sept. 1860 der Freiherr v. Petrino, Mitglied der nichtunirten Kirche, im Reichsrathe in Folgendem aus. Die Regierung habe der Kirche und Schule in der Bukowina Grundstücke genommen, auch einen Theil derselben verkauft und darüber keine genügende, seit sechs Jahren gar keine Rechnung gelegt. Der dortige nichtunirte Religionsfonds, welchem ehemals zwei Drittheile von allem Grund und Boden der Provinz ge-

(Reinsberg-Düringsfeld) sah in Cettinje, der Hauptstadt, einen Priester, welcher eine Schankwirthschaft hielt, Globus 1864. Nr. 7.

60) Turnbull, Oesterreichs sociale und politische Zustände. Aus dem Englischen von E. A. Moriarty. Leipzig 1840. 61) A. Ficker, Bevölkerung der österreichischen Monarchie. Gotha 1860. 62) Wenn 1860 eine Notiz durch die Zeitungen lief, wonach in Oesterreich 3,468,260 Nichtunirte sein sollten, so ist dies falsch. Vielleicht sind aus Unkenntniß der Verhältnisse die Unirten eingerechnet. — Nach dem amtlichen „Sürgöny" hatte Ungarn im engern Sinne (also mit Banat und Woiwodina) 1,104,736 Nichtunirte.

63) Ist hierbei z. B. die Eidesabnahme einbegriffen, so würde ihnen der ganze Richterstand verschlossen sein, wenigstens in dem größten Theile Oesterreichs. Was Wiggers anführt, gilt meist nur von Ungarn. 64) Wo sie eben hierfür Privilegien hatten.

hört haben, sei jetzt so herabgekommen, daß man jetzt nicht einmal mehr die Geistlichen aus ihm ordentlich besolde; man habe einen Theil seiner Gelder zu anderen Zwecken entfremdet. Da sei von der Regierung den Grundbesitzern die Zumuthung gemacht worden, für jede Kirche 44 Joch abzugeben, und den anderen Einwohnern, zwei Tage zu frohnen, was auch trotz aller Bitten um Remedur bis jetzt habe geschehen müssen. Viele Gemeinden von den 140, welche zu dem Fonds gehören, seien ohne Kirchen, bei anderen diese nur von Holz. Ferner habe die Regierung die aus der Fondskasse errichteten 14 Schulen nach dem Abschlusse des römischen Concordates 1855 plötzlich für römisch-katholische erklärt, an welchen sie seitdem nur römisch-katholische Lehrer anstellte, obgleich in der Bukowina neben den 400,000 Nichtunirten nur 60,000 Römisch-Katholische ansässig seien. Da stellte die Regierung an jene die Forderung, aus ihren Mitteln nationale Schulen zu errichten, wenn sie welche haben wollten, und es wurden solche auch auf diesem Wege gegründet, ohne daß der Minister irgend eine Staatsunterstützung für sie bewilligte. Statt dessen machte er den Gründern die Zumuthung, die Lehrerbesoldung durch ein eingezahltes Kapital sicher zu stellen, beispielsweise einen Jahresbetrag von 200 Gulden durch 4000 Gulden, welche den Staatsbehörden übergeben werden sollten. Als die Regierung namentlich das aus dem Religionsfonds der Nichtunirten errichtete Gymnasium von Czernowicz nach 1855 zu einem römisch-katholischen erklärt hatte, stiftete die griechische Bevölkerung eine Oberrealschule; aber der Minister sagte, daß auch diese für ein römisch-katholisches Institut angesehen werden müsse. Durch unmittelbare Vorstellung und Bitte beim Kaiser erlangte man erst in der letzten Zeit die Genehmigung zur Begründung eines griechisch-confessionellen Gymnasiums aus dem Religionsfonds in Suczawa; aber plötzlich ernannte für dasselbe der Minister römisch-katholische Mähren zu Lehrern, wenn auch unter dem Hinzufügen, daß deren Anstellung nur eine provisorische sein sollte. Soweit der Freiherr v. Petrino; von einer Widerlegung dieser schreienden Thatsachen durch Regierungsorgane ist uns Nichts bekannt geworden. Indessen hat seitdem unverkennbar wieder eine mehr paritätische Behandlung aller Akatholiken, im Besonderen auch ein größeres Recht der Selbstbestimmung der nichtunirten Kirche Platz gegriffen, und der Staat sich in der neuesten Zeit wesentlich darauf beschränkt, seine mitbestimmende Oberaufsicht in den Ressortverhältnissen und der Wahl der Bischöfe geltend zu machen, worauf der sofort folgende Abschnitt unserer Darstellung mit einzugehen hat.

Die Spitze des Kirchenregimentes bildete bis 1864 der — von seinen Glaubensgenossen auch Patriarch genannte — Erzbischof oder Metropolit von Carlowitz in Slavonien, welcher mit seiner ganzen Kirche schon längst vollständig unabhängig von dem Patriarchate in Constantinopel ist, obgleich er sich mit diesem sowie mit der orthodoxen Kirche in Rußland, Griechenland, Serbien u. s. w., was Dogma, Cultus und Disciplin betrifft, eins weiß und bekennt. Die Wahl dieses Kirchenfürsten, welcher vermöge seines Wohnsitzes eine specifisch serbische Färbung trägt, erfolgte bis zu dem genannten Jahre durch die seinem Stuhle unterworfenen sieben Bischöfe in Oberungarn, Kroatien und Slavonien und durch den mit ihnen zu diesem Zwecke zusammentretenden Nationalconvent in Gegenwart eines kaiserlichen Commissars, worauf zur Gültigkeit noch die Genehmigung des Kaisers erforderlich war. Obgleich unter ihm auch die rumänischen Griechen in Siebenbürgen und anderen Provinzen standen, so hatten sie doch an der Wahl keinen Antheil und mußten sich derselben unterwerfen, strebten aber eben deshalb schon seit längerer Zeit nach der Einsetzung eines von dem carlowitzer unabhängigen Metropoliten. Die kaiserliche Regierung, welcher bei diesen Conflicten die nothwendige Rolle der Vermittelung und Entscheidung zufällt, hatte indessen schon vor 1864 den nichtunirten Griechen in Siebenbürgen und Rumänien, sowie in Dalmatien eine von dem carlowitzer Patriarchen thatsächlich sehr unabhängige Stellung gegeben, und ging mit dem Plane einer formellen Trennung um, sodaß im Juli 1860 der Patriarch von Carlowitz bei dem Kaiser um volle Unterstellung der Bischöfe in Siebenbürgen, der Bukowina und Dalmatien petitionirte. In demselben Jahre baten ebenfalls an höchster Stelle die nichtunirten Gemeinden des Banates serbischer Nation, es möge zur Regelung der obschwebenden kirchlichen Angelegenheiten nicht blos der carlowitzer Patriarch mit seinen Bischöfen, sondern auch der Nationalconvent (dessen Versammlungen demnach in solchen Dingen von der kaiserlichen Initiative oder wenigstens Genehmigung abhängen) einberufen werden, nachdem der Kaiser durch Handschreiben vom October an den Patriarchen oder Metropoliten Rajacic (Rajacsits) von Carlowitz angeordnet, beziehungsweise genehmigt hatte, daß durch diesen unter Zuziehung seiner eigentlichen Suffraganbischöfe, sowie der Bischöfe der Bukowina, Siebenbürgens und Dalmatiens eine Synode abgehalten würde. Der Nationalconvent trat 1864 mit den Bischöfen zusammen und wählte im August desselben Jahres anstatt des kurz zuvor verstorbenen Rajacic den Bischof (Erzbischof?) Samuel Mastrewic (Maschierewicz) zum carlowitzer Patriarchen, welchem der Kaiser kurz darauf die Bestätigung ertheilte. Dieser bereits oben erwähnte Nationalcongreß, auch illyrischer Nationalconvent oder Nationalcongreß genannt, bestand damals und vorher aus 25 Deputirten des ungarischen, kroatischen und slavonischen Klerus, aus 25 dem Civilstande Ungarns, Kroatiens und Slavoniens entnommenen Laien (Notablen) und aus 25 civilen und militairischen Vertretern der Militairgrenze, also aus 75 Laien, welche zusammen mit den Bischöfen die Befugniß übten, den Metropoliten zu erwählen, sowie über gewisse Stiftungen, Geldsachen u. s. w. zu entscheiden, natürlich Alles unter kaiserlicher resp. reichstägiger (ungarischer, vor 1848) Genehmigung, jedoch in letzterer Beziehung nur innerhalb Ungarns, Kroatiens, Slavoniens und der Militairgrenze. Auch die Bischöfe von Hermannstadt (Armenienstadt) in Siebenbürgen, von Czernowicz in der Bukowina und von Zara in Dalmatien

waren bei dieser Versammlung darauf beschränkt, an der Wahl des carlowitzer Metropoliten Theil zu nehmen, während dieser mit seinen ungarischen, kroatischen und anderen Suffraganbischöfen (sieben) das oberste Kirchenregiment über sämmtliche nichtunirte Griechen in einer bei rein kirchlichen Angelegenheiten von dem Nationalcongreß nicht influirten Synode ausübte, welche jedoch in den meisten Beschlüssen oder Anordnungen an die Genehmigung des Königs (Kaisers) und in mehren an die Zustimmung des ungarischen Reichstages (vor 1848) gebunden war. Für gewisse Streitsachen, wobei die Parteien sich von der bischöflichen Entscheidung auf ihn beriefen, sollte der Metropolit oder Patriarch von Carlowitz jährlich einmal eine Appellationsgerichtssitzung halten, wobei er den Vorsitz führte, und außerdem 2 Bischöfe, 2 Protopresbyter, 2 Archimandriten und 2 Priester als Beisitzer fungirten. Seine Specialdiöcese war (und ist) in mehre Districte getheilt, deren jedem ein Protopresbyter oder Protopope vorstand (und vorsteht); sein jährliches Einkommen berechnete sich nach J. Wiggers [65]) auf 40,000 Fl. Nachdem, wie bereits angedeutet, schon früher die nichtunirten Rumänen des Banates, der Bukowina und Siebenbürgens darnach gestrebt hatten, von dem Supremate des ihnen der Nationalität nach fremden Patriarchen von Carlowitz loszukommen und ein Patriarchat oder eine Metropolie für sich zu bilden, zumal sie in dieser Vereinigung fast nur Pflichten, aber fast gar keine Rechte, namentlich nicht das Recht hatten, auf dem oben erwähnten Nationalconvente vertreten zu sein, wiederholten sich in der neuesten Zeit die hierauf gerichteten Anträge und anderen Mittel, namentlich von Seiten des Bischofs von Hermannstadt (Armenierstadt, Armenienstadt), Barons Andreas Schaguna (Saguna), welcher gern selbst Metropolit oder Patriarch werden wollte und zugleich auf politischem Felde den magyarischen Annexionstendenzen entgegenarbeitete, während der Patriarch von Carlowitz die Verbindung aufrecht zu erhalten suchte, und der Bischof von Czernowicz in der Bukowina, welcher keine Aussicht hatte, den etwa neu creirten Patriarchenstuhl zu besteigen, die Verhältnisse beim Alten zu belassen wünschte. Der Kaiser gab in einem Handschreiben vom 24. Dec. 1864 die Entscheidung dahin, daß er den Bischof Schaguna zum „Metropoliten" der nichtunirten griechischen Rumänen ernannte, sodaß also diese von da ab nicht mehr dem Patriarchen von Carlowitz unterstanden und aus der früheren Imparität zur Parität an Rechten mit den übrigen Nichtunirten heraustraten. Im Febr. 1866 petitionirte der Landtag der Bukowina um Herstellung der kirchlichen Autonomie.

Vor der Theilung des carlowitzer Metropolitansprengels umfaßte dieser als Suffragan-Diöcesen oder Bisthümer: 7 in Ungarn, Kroatien und Slavonien, je 1 in Siebenbürgen (Hermannstadt) [66]), in der Bukowina (Czernowicz, wohin auch in Galizien wohnende Diöcesanen gehörten) und in Dalmatien. Nach der Darstellung von J. Wiggers fand die Wahl für einen vacanten Bischofssitz durch die übrigen Bischöfe, natürlich mit Einschluß und unter Vorsitz des Patriarchen von Carlowitz, statt; wenn aber derselbe, wofür er sich auf Stäudlin [67]) bezieht, wie man die Worte in ihrem Tenor nicht anders verstehen kann, aus dem im Frieden von Campo Formio von Venedig an Oesterreich abgetretenen Gebieten als zum Patriarchate von Carlowitz gehörig noch die „Erzbischöfe" zu Zara, Nona, Trau, Sebenico, Spalatro und die Bischöfe von den Inseln Cherso und Curzola rechnet, so ist dies ein Misverständniß; denn schon lange vor 1842 gab es hier nur ein nichtunirtes Bisthum, das von Zara, und in mehren der genannten Localitäten fehlte es damals auch an solchen Würdenträgern für die lateinische, die griechisch-unirte, die armenisch-gregorianische wie die armenisch-unirte Kirche.

Durch eine starke Kluft der Würde, des Ansehens und der Einkünfte sind von den Bischöfen die niederen Weltgeistlichen getrennt. Wiggers gibt für seine Zeit in der Specialdiöcese des Metropoliten c. 500, in den übrigen ihm damals untergebenen Diöcesen, welche alle nichtunirten Griechen des Kaiserstaates umfaßten, c. 1500 Pfarrer oder Presbyter an, wozu noch eine Anzahl von anderen Geistlichen kam. Die Verheirathung, den Bischöfen verboten, ist ihnen gestattet, obgleich sie von dieser Erlaubniß nicht immer Gebrauch machen. In der Bildung und Sittlichkeit stehen sie, wenigstens im Banate, auf einer außerordentlich niedrigen Stufe, wie dies ein glaubwürdiger und urtheilsfähiger Zeuge noch aus der neuesten Zeit berichtet [68]). Die Candidaten zum Priesteramte sollen zwar eine lateinische Schule und das Seminar von Werset besucht haben, allein der Bischof dispensirt hiervon für ein Stück Geldes und ernennt, weiht u. s. f. sie auch ohne jene Bedingungen, zu deren Elusion wol auch gelegentlich die Localpatrone beitragen. Viele Popen können kaum lesen und schreiben; einer wußte nicht einmal, was eine Predigt wäre und bat einen protestantischen Geistlichen, ihm eine solche zu machen. Ein anderer Popa, welchen die Gutsherrin aufforderte, den Bauern eine Strafrede zu halten, weil sie ihr Getreidediemen angezündet hatten, kam dieser Weisung zwar nach, fügte aber hinzu: „Stehlt lieber einen Ochsen, da habt ihr doch was davon." Die Dame sprang in der Kirche auf, gebot dem Popa Schweigen und hielt nun selbst eine Strafpredigt. Die meisten Popen sind gezwungen, ihr Feld persönlich zu bewirthschaften, wobei man sie oft Getreide mähen, Ochsen treiben und andere ähnliche Geschäfte verrichten sieht. Außerdem erzählten die Leute unserem Gewährsmanne, daß bei Räubereien gewöhnlich [ist wol zu viel gesagt] der Popa oder Ortsschulze an der Spitze stände, was allerdings für einzelne Fälle gerichtlich nachgewiesen ist,

65) Seiner Kirchl. Statistik sind die meisten derjenigen Angaben entnommen, welche sich auf die Zeit vor 1842 beziehen. 66) J. Wiggers nennt diesen Bischofssitz Kostnar und läßt ihn in seinen Unterabtheilungen durch einen Vicar und mehre Erzdekane verwaltet werden.

67) Kirchl. Geogr. und Statist. I, 373. 374. 68) E. Freiherr v. Berg (königl. sächsischer Forstbeamter), Aus dem Osten der österreichischen Monarchie. Dresden 1860.

z. B. 1860 im Dorfe Kriwina. Man darf annehmen, daß es in den anderen Landestheilen mit dem niederen Weltpriestern kaum besser bestellt ist. — An Mönchsklöstern haben die Nichtunirten in Oesterreich nur sehr wenige; ihre Mönche, welche Kaluger (καλόγεροι) heißen, befolgen sämmtlich die Regel des heil. Basilius. Nonnenklöster gibt es nicht.

Wie es um das Kirchenvermögen in der Bukowina steht, ergibt sich aus der Rede des Freiherrn von Petrino. Nun ist aber überhaupt in Oesterreich nach der im 18. Jahrhundert bewirkten Einziehung eines großen Theiles des Kirchenvermögens ein Kirchen- und Schulfonds gebildet, aus welchem die mitverwaltenden Staatsbehörden für kirchliche Zwecke nur dürftige Summen, z. B. zur Besoldung der Geistlichen, hergeben. Eine weitere starke Beeinträchtigung haben die Kirchen, Bischofsstühle, Pfarreien, Klöster u. s. w. durch die seit 1848 aufgehobenen Roboten erfahren. Von ihnen ist nach einer höchst niedrigen Taxe ein Drittel durch die ehemals Verpflichteten, ein zweites durch den Staat in stark entwertheten Papieren zu leisten; das dritte ist ganz weggefallen. Die nichtunirte Kirche Oesterreichs darf daher im Allgemeinen, als arm angesehen werden. — Für den Cultus gilt wesentlich die über die Türkei gegebene Skizze. Um die Anzahl der meist unansehnlichen, in der Bukowina vielfach aus Holz construirten Kirchengebäude in ihrem Verhältniß zur Seelenzahl zu bestimmen, steht uns aus Wiggers nur die eine Angabe zu Gebote, daß deren die nichtunirten Griechen in Siebenbürgen 1114 besaßen. — Das kirchliche Bekenntniß stimmt mit demjenigen in den übrigen Landeskirchen überein. — Wissenschaftliche Theologie hat keine Stätte; das allgemeine wissenschaftliche Niveau steht möglichst tief. — Eine Universität für sich besitzen die nichtunirten Griechen nicht, dagegen Mittelschulen in Carlowitz (Lyceum), Neusatz (Gymnasium), Zombor, Alt-Arad und Kronstadt (in einem Kloster der walachischen Vorstadt), wozu die neuerdings gegründete, obenerwähnte Realschule in der Bukowina kommt, mithin eine sehr geringe Zahl, während der Bildungsstand derselben als ziemlich niedrig angenommen werden darf. Wenn nun auch in ganz Oesterreich der Schulzwang eingeführt ist, so ist derselbe doch bei weitem noch nicht durchgeführt, am wenigsten bei den Walachen, Rumänen und Südslaven; man wird sicherlich zu hoch greifen, wenn man vermuthet, daß von den schulpflichtigen Kindern die Hälfte eine Schule besucht, und diejenigen, welche sie besuchen, thun dies sehr unregelmäßig, oft nicht einmal ordentlich im Winter, während im Sommer von fast gar keinem Schulbesuche die Rede ist. Von der Volkstheilnahme am Cultus wird im Ganzen dasselbe gelten, was in den vorstehenden Paragraphen gesagt ist; die Leute halten äußerlich stark auf ihre Religion, und die Geistlichen besitzen eine große Gewalt über die niederen Volksclassen. Ein Officier äußerte vor Kurzem, daß seine Soldaten aus der griechisch-orthodoxen Bevölkerung im Collisionsfalle mehr dem Popen als ihm gehorchen würden. Aber mit diesem religiösen Sinne ist noch ein großer, sehr wirksamer Aberglaube, und mit diesem ein roher sittlicher Charakter verbunden, zu dessen Veredelung sich die Kirche bisher hier wie in allen anderen orthodox-griechischen Ländern sehr unfähig gezeigt hat.

B. Die mit Rom unirte Kirche.

Wenngleich die Unirten in dem Verhältniß zum Staate und zu dem herrschenden römischen Katholicismus eine günstigere Stellung als die Nichtunirten einnehmen, so haben sie doch unter diesen, wie überhaupt unter anderen Religionsgenossen der österreichischen Monarchie in der Periode seit 1821 nach den uns vorliegenden positiven und negativen Anzeichen wenige Proselyten gemacht, während von einer auswärtigen Missionsthätigkeit noch weniger etwas bekannt ist. Aber auch Uebertritte von dem unirten Ritus zu dem römischen oder einem anderen sind als Ereignisse von bemerkenswerther Erscheinung nicht in die Oeffentlichkeit gekommen. Die Anzahl aller in ganz Oesterreich lebender Unirten finden wir für die Zeit um 1839 zu 3,375,840 angegeben [69]), wogegen die amtliche Zählung am 31. Oct. 1857 3,526,951 ergab, nämlich in Galizien, wo demnach ihr Hauptsitz ist, 2,077,112, in Siebenbürgen 674,654, in Ungarn (ohne die Nebenländer) 673,929, in der serbischen Woiwodschaft und dem Banate 26,126, in der Bukowina 9118, in der Militairgrenze 5533, in Kroatien und Slavonien 842, in Dalmatien 341, in Krain 278, im Küstenlande 118, in Venedig und Mantua 79 [70]), in Oesterreich unter der Enns 78, in Mähren 23, in Böhmen 15, in Steiermark, Kärnthen und Schlesien je 3, in Oesterreich ob der Enns 1, dazu unter dem Militair 58,695 [71]). Für Ungarn allein (ohne die Nebenländer Siebenbürgen, Kroatien u. s. w., aber mit Einschluß des Banates und der Woiwodina) verzeichnete eine officiöse Zeitung [72]) pro 1864 den Bestand mit 689,195, wobei uns unbekannt ist, auf welche Zählung diese Notiz sich gründet, oder ob etwa die Zählung von 1857 mit Einrechnung der aus dem Militairstande herrührenden Individuen zu Grunde liegt. In O. Hübner's „Statistischer Tafel" für 1865 ist die Gesammtzahl der Unirten und Nichtunirten zu 6,900,000 berechnet.

Zur Staatsgewalt stehen die unirten Griechen in demselben günstigen Verhältniß wie die römischen Katholiken, da sie mit diesen in dem Papste die oberste kirchenregimentliche Instanz haben, sodaß der Patriarch von Constantinopel oder ein anderes auswärtiges Kirchenhaupt, auch in den mit Rom nicht gemeinsamen Stücken, wie Dogma und Cultus, nicht die geringste amtliche Einwirkung besitzt. Als die damaligen zwei Erzbischöfe registrirt J. Wiggers [73]) den von Gran (?)

69) P. E. Turnbull, Oestreichs sociale und politische Zustände. Aus dem Engl. von E. A. Moriaty. Leipzig 1840 (nach amtlichen Angaben). 70) Unter Abzug des 1859 an Italien abgetretenen lombardischen Gebietes. 71) A. Ficker, Bevölkerung der österreichischen Monarchie. Gotha 1860. 72) Der Pesther „Sürgöny" 1864. 73) Kirchl. Statist. I, 291. 292.

in Ungarn und den von Lemberg in Galizien; dagegen nennt eine Uebersicht in der „Sion" von Augsburg[74]) statt des Erzbisthums von Gran (wo der römisch-katholische Fürsterzbischof von Ungarn residirt) richtiger das von Fogaras. Dem Erzbischofe von Gran waren nach J. Wiggers untergeben der Bischof von Munkacz (Munkatsch), dessen Domcapitel aus 1 Großprobst und 6 Domherren bestand, der Bischof von Großwardein mit einem aus 1 Großprobst und 5 Domherren bestehenden Capitel und der Bischof von Kreutz in Kroatien, wogegen die „Sion" als Sufragane des Erzbischofs von Fogaras die Bischöfe zu Großwardein, Lugos (Lugosch) und Szamos-Ujvar angibt. Dem Erzbischofe von Lemberg untergibt J. Wiggers die Bischöfe von Lemberg und Przemisl, dagegen für ihre Zeit die „Sion" (richtiger) die Bischöfe von Stanislawow, Przemysl, Eperies, Muncacz und Kreutz. Außerdem nennt J. Wiggers für Siebenbürgen das unirte Bisthum von Armenienstadt (Hermannstadt), welches in dem Verzeichnisse der „Sion" fehlt. Als an das Richtigere halten wir uns an die von der „Sion" bezeichneten 2 Erzbischöfe und 8 Bischöfe. Für das Bisthum Muncacz verzeichnet J. Wiggers an niederen Weltklerikern 728 Pfarrer mit 25 Cooperatoren, für Großwardein 55 Pfarrer mit 6 Cooperatoren, für Kreutz 12 Pfarrer mit 3 Cooperatoren. Für die übrigen Diöcesen fehlen uns die Zahlenangaben. Zur Vorbildung für Geistliche bestand nach J. Wiggers ein Seminar in Lemberg. Den Stand der Bildung und des Einkommens für die unirten Weltgeistlichen wird man vielleicht ein wenig höher als bei den nichtunirten anzunehmen haben. Die erste Ehe war ihnen zu Wiggers' Zeit (wenigstes in Siebenbürgen) gestattet; nach dem Tode der ersten Frau begaben sie sich in ein Kloster, eine Bestimmung, welche in neuster Zeit aufgehoben worden ist. — Die Zahl der Mannsklöster in der Diöcese Muncacz setzt J. Wiggers zu 8 mit 853 (so viel!) Mönchen, Novizen und Laienbrüdern; im Uebrigen sagt er nur im Allgemeinen, daß auch in Galizien Klöster bestehen, ohne ihre Zahl zu nennen. Auch waren damals in Siebenbürgen einige Mannsklöster vorhanden. Von unirten Frauenklöstern der Unirten ist uns innerhalb des Kaiserstaates Nichts bekannt.

Ebenso wenig liegen uns nähere Angaben über das Kirchenvermögen vor; indessen dürfte zu vermuthen sein, daß es sich nicht mit hohen Werthsummen beziffert. — Desgleichen bestehen die Kirchengebäude, welche dem Cultus dienen, nicht aus glänzenden Bauwerken. In Siebenbürgen hatten die Unirten um 1841 (nach J. Wiggers) 1327 Kirchen; aus anderen Gebieten fehlen uns numerische Angaben. Die gottesdienstlichen Gebräuche haben sich zwar den lateinischen genähert, schließen sich aber mehr denen der nichtunirten Griechen an, deren Kirchenlehre im Wesentlichen auch diejenige der unirten ist. Zwar haben die letzteren dem römischen Katholicismus die Concession des filioque, des Fegfeuers und einiger anderer unwesentlicher theoretischer Lehren machen müssen; allein sie haben außer der Priesterehe (für die niederen Kleriker) und einem strengeren Fasten die communio sub utraque für die Laien und den Gebrauch der Liturgie in der griechischen Sprache beibehalten[75]), und von Rußland aus ist auch in den letzten Jahrzehnten aus politisch-nationaler Speculation das Mögliche gethan worden, um die Integrität der in seinem Sinne orthodoxen Kirche zu conserviren. — Wissenschaftliche Theologie gehört zu den Vorzügen der Unirten in Oesterreich ebenso wenig wie überhaupt wissenschaftliche Literatur. Als Maßstab für letztere mag eine Vergleichung derjenigen Journale, welche in den hauptsächlich von unirten und nichtunirten bewohnten, also in den südslavischen, resp. rumänischen, serbischen, galizischen Landestheilen erscheinen, mit denen dienen, welche in anderen Provinzen resp. Sprachen gedruckt werden, beziehentlich in den letzten Jahren gedruckt worden sind, wobei außerdem das Uebergewicht wissenschaftlicher Tüchtigkeit und die Zahl der Leser auf die letztere Seite fallen. Am Ende des Jahres 1855 kamen in ganz Oesterreich 80 politische und 230 nicht politische Journale heraus; von den 80 politischen waren 44 teutsch, 3 czechisch, 2 polnisch, 2 serbisch, 1 kroatisch, 1 illyrisch, 1 ruthenisch[76]), 18 italienisch, 4 magyarisch, 2 romanisch, 1 armenisch, 1 griechisch, von den 230 nicht politischen 120 teutsch, 6 czechisch, 4 polnisch, 2 ruthenisch, 3 slovenisch, 3 kroatisch, 73 italienisch, 19 magyarisch. Unter den 135 politischen Zeitungen im Anfange des Jahres 1864 gab es 80 teutsche, 16 magyarische, 13 italienische[77]), 6 czechische, 4 polnische, 3 rumänische, 2 serbische, 2 kroatische, 2 ruthenische, 2 griechische, 2 hebräische, 1 slovakische, 1 illyrische, unter den 330 nicht politischen 190 teutsche, 57 magyarische, 29 italienische, 14 polnische, 13 czechische, 7 serbische, 8 slovakische, 6 kroatische[78]), 2 ruthenische, 2 hebräische, 1 französische, 1 griechische, keine rumänische, keine illyrische (überall der Sprache nach). Ist schon hieraus ein Schluß auf das durchschnittliche Niveau der Volksbildung zu machen (welches sich bei einem Vergleiche mit den analogen Zuständen in Preußen, dem übrigen Teutschland, der Schweiz, Holland, Belgien, Frankreich, England, Nordamerika, wie wir denselben im Schlußparagraphen zu skizziren haben werden, noch weit tiefer stellt), so kommt man zu demselben Resultate durch den Hinweis auf die an Zahl und Tüchtigkeit sehr untergeordneten Schulanstalten, unter welchen eine Universität gänzlich fehlt. Von unirten Gymnasien kennen wir (aus dem Jahre 1864) für Ungarn nur eins; für Siebenbürgen führt J. Wiggers[79]) nur das bischöfliche Lyceum in Blasendorf mit 9 Professoren[80]) und 1 Gymnasium an. Dagegen ist die Volksmasse den religiösen Pflichten und kirchlichen Cultusübungen mit Eifer zugethan,

74) Nr. 46 vom J. 1856.

75) J. Wiggers, Kirchliche Statistik I, 291. 76) Die zahlreichen Ruthenen, welche fast alle in Galizien wohnen, gehören meist zur unirten Kirche. 77) Nach dem Verluste des größten Theiles der Lombardei. 78) Kroatien ist meist römisch-katholisch. 79) Kirchliche Statistik I, 292. 80) Jeder ordentliche Lehrer an einer österreichischen Mittelschule heißt Professor.

während die sittlichen Zustände an vielen und schlimmen Schäden leiden.

§. 148. Die griechische Kirche in Rußland.

A. Die orthodoxe Staatskirche.

Unter den Anstalten der äußeren Mission außerhalb des Staates steht die in China obenan. Dieselbe faßte hier nach dem englischen Opiumkriege in den vierziger Jahren und nach den späteren Siegen der christlichen Mächte in den funfziger Jahren festere Wurzel als zuvor, sodaß sie ihren Sitz selbst nach Peking, welches vorher den Christen meist ganz verschlossen war, verlegen durfte, und die chinesische Regierung in dem Vertrage mit Rußland vom 13. Juni 1858 im Besonderen versprechen mußte, dieselbe nicht zu belästigen, sondern vielmehr zu beschützen. Indessen hat noch nie etwas von bedeutenden Bekehrungserfolgen unter den Chinesen verlautet, wogegen den wissenschaftlichen Arbeiten für Sprache, Ethnographie, Geographie, Meteorologie u. s. w., welche von den Mitgliedern der Mission, namentlich Gorski, Sacharow, Palladi u. a., seit dem Januar 1853 und wol schon vorher in dem amtlichen Journale des Ministeriums der Aufklärung zu St. Petersburg veröffentlicht worden sind, ein höherer Werth beizulegen ist. Als Japan 1859 oder 1860 die protestantischen Missionen, welche indessen bisher von einigen Küstenpunkten hinweg sich noch nicht ins Innere haben wagen dürfen, zulassen mußte, machte von dieser Freiheit auch die russische Kirche Gebrauch, aber aller Wahrscheinlichkeit nach bisher mit keinem nennenswerthen Resultate. Außerdem wird unter den Eingeborenen von Russisch-Amerika missionirt; indessen auch hier dürften neuerdings wenige Fortschritte gemacht worden sein.

Desto wirksamer sind innerhalb der Reichsgrenzen diejenigen Maßregeln gewesen, welche im Interesse der national-politisch-kirchlichen Einheit der Staat ergriffen hat, um für das orthodoxe Bekenntniß Proselyten zu gewinnen. Hierzu mußten zunächst die Zwangsgesetze über Mischehen dienen. Schon unter Alexander I. bestand für das ganze Reich, mit Einschluß von Congreßpolen, aber noch mit Ausschluß des lutherischen Bekenntnisses in Finnland, wo die Kinder dem Vater folgen, und in den Ostseeprovinzen, die Verordnung, daß alle Kinder aus gemischten Ehen, in welchen ein Theil der orthodoxen Kirche angehörte, in deren Glauben getauft und erzogen werden mußten. Obgleich den Lutheranern bei der Vereinigung der Ostseeprovinzen mit Rußland durch feierliche Staatsverträge [81]) versprochen und verbürgt worden war, daß ihre Rechte und Zustände unverletzt fortbestehen sollten, so machte sich doch Kaiser Nicolaus I. kein Gewissen daraus, 1832 die bis dahin bestandene Rechtsgleichheit in gemischten Ehen für die lutherischen Liven, Ehsten, Letten und Kurländer aufzuheben und den Befehl zu geben, daß fortan in allen Ehen, wo ein Theil, wenn auch die Frau, der orthodoxen griechischen Kirche angehörte, alle Kinder nach deren Ritus und Bekenntniß getauft und erzogen werden sollten; im Besonderen schärfte die wesentlich durch Kaiser und heilige Synode dictirte Kirchenordnung vom 28. Dec. 1832 den protestantischen Geistlichen in Liv- und Ehstland bei Androhung der schweren Strafe der Amtsentsetzung das Verbot ein, Kinder aus Mischehen zwischen Protestanten und orthodoxen Griechen protestantisch zu taufen oder zu confirmiren, auch wenn es die Aeltern dringend wünschten [82]). Den Ukasen über die Mischehen folgten andere Maßregeln, um in den Ostseeprovinzen unter den Lutheranern Propaganda zu machen. Nachdem 1838, den Verträgen von 1710, 1721 und 1743 zuwider, in Riga ein orthodoxer Bischof, wenn auch fast ganz ohne Glaubensgenossen, eingesetzt worden war, begannen von Seiten russischer Parteigänger und Agenten jene unter den protestantischen Landleuten ausgestreuten Einflüsterungen, vermöge deren man ihnen besonders seit 1841 einredete, daß sie, wenn zur Staatskirche bekehrt, kosten- und steuerfrei gute Ländereien und andere Vortheile gewinnen würden. Diese Einflüsse wirkten, verstärkt durch eine Hungersnoth, namentlich im Jahre 1845, wobei auch die Mißstimmung der Bauern gegen ihre Grundherren, sowie gegen die mit diesen meist verbündeten, starr orthodoxen und vielfach herrischen lutherischen Pastoren benutzt wurde. Während diese bei hoher Strafe auf ihren Kanzeln kein Wort der Warnung vor dem Abfalle oder den trügerischen Lockungen sprechen durften, war den russischen Popen, unter welchen sich durch fanatischen Bekehrungseifer besonders ein gewisser Michailow hervorthat, jede Freiheit gestattet, und dabei auch den Bauern Hoffnung auf den Erwerb der Ländereien ihrer Feudalherren oder wenigstens auf die Abwerfung der Frohnden u. s. w. gemacht. War eine solche Insinuation nicht zu ignoriren oder lag eine nicht zu vertuschende directe Bestechung vor, so wurde zwar der Schuldige zum Schein bestraft, aber die Propaganda trotzdem in schamlosester Weise fortgesetzt [82a]). Aus dem Staatsschatze wurde den Convertirten 1845 in Riga eine Kirche gebaut, welcher bald andere, durch dieselben Mittel errichtete folgten. In demselben Jahre, 1845, mußte der Generalgouverneur der Ostseeprovinzen, Baron Pahlen, ein Teutscher und Lutherischer, welcher, wenn auch nur in der zahmsten Weise, Gegenvorstellungen gemacht hatte, sein Amt an Golowin, einen Russen, abtreten, unter dessen Regime die Gewaltpropaganda noch rücksichtsloser arbeitete. Lutherische Landleute und Andere, besonders aus den niederen Classen, traten massenweise zur griechischen Staatskirche über; 1845 ließen sich im Lettischen und Ehstnischen an 15,000 firmeln [83]); nach anderen Berichten sind es hier in jenem Jahre ihrer 130,000 gewesen. In Livland gab es 1846 an 30,000 solcher

81) Neuerdings abgedruckt in der Berliner „Protestantischen Kirchenzeitung" 1863. Nr. 35.

82) „Allgemeine Kirchenzeitung" von Darmstadt, 1839. Nr. 134. 82a) Siehe z. B. eine Reihe von Klagen in der Augsburger „Allgemeinen Zeitung" von 1845. Nr. 318 und 319. 83) Berkholz, Die evangelische Kirche in Rußland. Berlin 1857.

Convertiten. Da indessen die versprochenen und erwarteten Belohnungen ganz oder zum Theil ausblieben, so kam die Conversion bald ins Stocken und den Convertiten die Reue über den Abfall vom väterlichen Glauben. Im Jahre 1859 sind nach amtlichen Berichten im ganzen Reiche nur 462 Lutheraner und 6 Reformirte zur griechischen Kirche übergetreten. Bereits 1856 hatte der humane Kaiser Alexander II., welcher sofort nach seinem Regierungsantritte, aber sicherlich im Kampfe gegen starke entgegenstehende Einflüsse, den Weg allseitiger Remeduren der überkommenen Misstände zu betreten entschlossen war, einem lutherischen Geistlichen in Kurland, wenn auch nur ausnahmsweise, die Erlaubniß ertheilt, sein in gemischter Ehe geborenes Kind lutherisch zu taufen und zu erziehen, und im Februar 1861 durfte es, was unter Nicolaus ebenfalls unmöglich gewesen wäre, ein Herr Philippow in der russischen Zeitschrift „Sowremenik" ohne Strafe wagen, die vertragswidrigen und widernatürlichen Zwangsehegesetze zu tadeln und deren Abschaffung zu fordern. Schon 1862 verlautete, daß der Kaiser entschlossen sei, diese zu mildern oder gänzlich zu beseitigen; aber noch 1864 erhielt der Gouverneur der Ostseeprovinzen, Baron Lieven, weil er die Aufhebung derselben unter dem Hinweise auf die große, durch sie geförderte Aufregung der Bevölkerung und die in ihrem Gefolge erscheinende Auswanderung in Petersburg beantragt hatte, seine Entlassung. Indessen wuchs die Misstimmung zu einem immer höheren Grade und mit ihr die Zahl der betrogenen Convertiten, welche massenhaft dazu drängten, in die lutherische Kirche wieder aufgenommen zu werden. Da erließ der Kaiser unterm 27. März 1865 — nicht ein Gesetz, sondern nur — eine dahin gehende, man darf vielleicht nur sagen confidentielle Verordnung, „daß in Zukunft bei Schließung von Ehen zwischen Personen orthodox-griechischer und evangelisch-lutherischer (nicht reformirter) Confession in den Ostseeprovinzen der durch das Reichsgesetz geforderte Revers über die Ueberweisung sämmtlicher Kinder an die orthodoxe griechische Kirche nicht mehr soll gefordert werden," worauf das lutherische Consistorium von Liv- und Ehstland eine Bekanntmachung des Inhalts ergehen ließ, daß fortan dieses 1747 resp. 1832 eingeführte schriftliche Versprechen in Wegfall komme. Indessen war damit den lutherischen Predigern noch nicht das Recht zugestanden, Kinder aus solchen Mischehen lutherisch zu taufen; nach wie vor bestand das provinzielle Gesetz, wonach alle Kinder aus ihnen griechisch getauft und erzogen werden sollen; viele griechische Geistliche fuhren fort, den erwähnten Revers zu fordern, oder verweigerten die Trauung, wenn er nicht gegeben wurde, und lutherische Geistliche durften (dürfen) dann nicht wagen, das Paar zu trauen. Wenn nun auch der Conversionszwang, wenigstens der indirecte, durchaus nicht vollständig beseitigt war, so hörte man doch in der neuesten Zeit nicht mehr viel von Uebertritten aus der lutherischen zur griechisch-orthodoxen Kirche, und es wurde ein solcher in den öffentlichen Blättern fast zur Seltenheit. — Um vereinst den russischen Kaiserthron zu besteigen, schwerlich aus Ueberzeugung, nahm 1865 die lutherische Königstochter Dagmar von Dänemark den für die Bekehrung zum griechischen Glauben vorbereitenden Unterricht; nach dem Tode des Großfürsten, ihres Bräutigams, in demselben Jahre, hieß es, sie sei auf dem Wege zum Rücktritt in die väterliche Confession; aber bald hörte man, daß sie zur beabsichtigten Verheirathung mit dem zweiten Sohne des Zaren von Neuem ihren Glauben wechseln wolle.

Schon bald nach seinem (1825 erfolgten) Regierungsantritte richtete Kaiser Nicolaus ein Hauptaugenmerk auf die Wiedervereinigung der seit 1596 meist durch Gewalt mit Rom unirten Griechen in den westlichen, ehemals polnischen Provinzen der Ukraine, Podoliens, Volhyniens und Lithauens, und suchte diese namentlich durch das unterm 22. April 1828 von ihm eingesetzte griechisch-unirte geistliche Collegium, durch die Anlage von Schulen und auf andere Weise in den Schoos der Staatskirche zurückzuführen [84]). Auch lag in den seit der Unterdrückung des Polenaufstandes von 1830 gegen die römischen Katholiken ergriffenen Maßregeln unverkennbar der Versuch, diese womöglich in die orthodoxe griechische Kirche herüberzuziehen. Nicolaus gab confiscirte Güter von römisch-katholischen Besitzern an russische Adelige aus der Staatsconfession, zog Grundbesitz der römisch-katholischen Kirche ein, hob den Einfluß der römisch-katholischen Geistlichen auf die Schulen fast gänzlich auf, untersagte den Verkehr der Bischöfe u. s. w. mit Rom, wandte das Zwangsgesetz der Taufe und Erziehung der in gemischten Ehen geborenen Kinder auf die Römisch-Katholischen in Polen an. Zwar standen diese trotz aller Bedrückung nur um so fester zu ihrer Kirche, allein die Erfolge bei den Unirten waren um so größer; an 2 Millionen derselben trennten sich 1839 von Rom und ließen sich in die griechische Staatskirche aufnehmen, sodaß weitaus der kleinere Theil in dem Verbande mit der lateinischen Kirche verblieb, welche auf diese Weise ihre Sünden aus dem 16. und 17. Jahrhundert büßte. Papst Gregor XVI. mußte sich darauf beschränken, Klagen und Anklagen zu erheben [85]), während Nicolaus und seine Beamten in ihrer gewaltthätigen Russificirung fortfuhren. Man ging hierin 1845 so weit, daß befohlen wurde, es müsse in den Kirchen der römisch-katholischen

84) Vergl. das Weitere in dem Abschnitte über die mit Rom Unirten. 85) Allocutionen desselben vom 22. Nov. 1839 (in der Allgem. Zeitung von Augsburg 1839. Nr. 337) und vom 23. Juli 1842 (in der Berliner Kirchenzeitung von 1842. Nr. 65). Vergl. „Actenstücke über die Wiedervereinigung von zwei Millionen mit Rom unirt gewesener Griechisch-Russischer Christen mit der ökumenischen Orientalisch-Russischen Kirche." Augsburger Allgem. Zeitung 1839, Beilage zu Nr. 328. 329. 336; 1840. Nr. 151. Allgem. Kirchen-Zeitung von Darmstadt, Nov. 1840. Nr. 179. 180. A. Theiner, Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II. Augsburg 1841. 2 Bde. Esposizione corredata di documenti sulle incessanti cure della stessa santità sua a riparo dei gravi mali, da cui è afflitta la relig. cattol. negli domini di Russia e di Polonia. Rom 1842. J. Wiggers, Kirchl. Statistik I. (1842) 512. Sausen, Der Czar und der Nachfolger des heil. Petrus. Mainz 1843. Bruns, Repertor. 1845. Bd. I. S. 179 fg. II. S. 278 fg.

Ortschaften, wo die orthodoxen Griechen kein Gotteshaus hatten, für den griechischen Popen ein Altar errichtet werden; in anderen Fällen verfuhr man noch radicaler und nahm den Römisch-Katholischen geradezu die Kirche weg und gab sie den orthodoxen Griechen, wie dies 1848 in dem Dorfe Dziernowicz, Gouvernement Witebsk, geschah, dessen Bauern im 16. Jahrhundert von der griechischen zur lateinischen Kirche übergetreten waren. Als die Leute nach der Confiscation das griechische Gotteshaus des Nachbardorfes Senidlow besuchten, mußte dieses auf Befehl der Regierung geschlossen werden. Nach Dziernowicz wurde ein orthodoxer Pope geschickt, welcher sich durch die Bauern bestechen ließ und an seinen Erzbischof berichtete, daß diese den Satzungen der orthodoxen Kirche mit Pünktlichkeit nachkämen, obgleich sie sich von dem Gottesdienste der orthodoxen Kirche fern hielten. Als die Gemaßregelten 1857 in einer Petition den Kaiser Alexander II. um die Gnade gebeten hatten, sich öffentlich zur römischen Kirche bekennen zu dürfen, wurden sie von der Petitionscommission abgewiesen; aber sie versuchten es zum zweiten Mal beim Kaiser und zugleich bei dem Minister des Innern. Letzterer gab dem Gouverneur von Witebsk den Auftrag, die Angelegenheit zu untersuchen und beizulegen. Der Gouverneur setzt sich mit dem orthodoxen Erzbischofe in Verbindung und dieser stellt zu der aus dem Obersten der Gendarmerie und einem Rathe der Provinzialregierung bestehenden Commission einige seiner Geistlichen. An Ort und Stelle angekommen, theilt die Commission sehr bald Ruthenhiebe und Faustschläge aus; Wikenti, der Hospitalgehilfe des Ortes, welcher die Petition verfaßt hat, wird entsetzlich durchgeprügelt und dabei ihm ein Zahn eingeschlagen, seine Frau so schwer mishandelt, daß sie eine unzeitige Entbindung erleidet; an einer ähnlichen Folge stirbt Tags darauf eine andere Bauersfrau. Wikenti und drei Andere werden zu mehrjähriger Zwangsarbeit auf eine Festung gebracht, und als die Bauern dennoch erklären, an ihrem Glauben festhalten zu wollen, schreit der Gendarmerieoberst sie an: „Nun, so seid ihr Rebellen, ihr wollt dem Zaren nicht gehorchen." Als er ihnen vorhält, daß sie ja doch den orthodoxen Gottesdienst besucht hätten, erwidern sie, man habe sie mit Bayonetten in die Kirche getrieben und die Hostie ihnen mit Gewalt in den Mund gesteckt [86]. Wenn auch unter Alexander II. dergleichen Maßregeln, wie sie unter seinem Vater vorkamen [87], seltener wurden, so finden wir doch auch nach 1855 nicht unbedeutende Contingente an Bekehrungen aus der unirten und der lateinischen Kirche zur orthodoxen. Nach amtlichen Angaben sind 1859 in ganz Rußland aus jener 917, aus dieser 9471 („Schismatiker") Individuen übergetreten, wobei aller Wahrscheinlichkeit nach das Ergebniß an Kindern aus gemischten Ehen nicht einbegriffen ist. Die Zwangsgesetze über diese letzteren bestanden für die Unirten und die Römisch-Katholischen auch unter Alexander II. fort, wie sie noch gegenwärtig nicht aufgehoben sind und mit Strenge aufrecht erhalten werden. Ein orthodoxer griechischer Pope hatte bei der Trauung eines gewissen Togarski, eines Römisch-Katholischen, mit einer Russin aus der Staatskirche vergessen, ihm den schriftlichen Revers über die Taufe und Erziehung der zu erwartenden Kinder im orthodoxen Glauben abzunehmen, und wurde zur Strafe dafür in die Armee gesteckt, während der concurrirende katholische Priester, ein siebenzigjähriger Greis, nach Sibirien wandern mußte [88]. Wie man mit Bestimmtheit erzählte, richtete 1861 der römisch-katholische Erzbischof von Mohilew, zugleich im Namen aller seiner lithauischen Mitbischöfe, an den Kaiser die motivirte Bitte: Der Staat möge aufhören, die unirten Griechen des alten ruthenischen Ritus mit Gewalt zu bekehren, dagegen der lateinischen Kirche wenigstens die ihr bisher versagte friedliche Mission unter Juden und Muhammedanern gestatten.

Einen neuen starken Anstoß zu Uebertritten aus der lateinischen wie aus der mit Rom unirten griechischen Kirche gab die jüngste Revolution der meist der römischen Confession angehörigen Polen und deren Nachwirkung, wobei freilich die in die Oeffentlichkeit tretenden Berichte nicht immer hinreichend zwischen den Römischen und den Unirten unterscheiden. Bereits 1863 begann diese Bewegung, z. B. im Gouvernement Grodno, und setzte sich am Anfange des folgenden Jahres in steigender Progression fort; aus dem Gouvernement Minsk *ward 1864* in einem Berichte eine Zahl von 915 Bauersleuten gemeldet. Die in Folge dieser Erscheinungen und der auch sonst gegen die römische Kirche gerichteten Maßnahmen der kaiserlichen Regierung mußte die Spannung zwischen Petersburg und Rom, deren nähere Darlegung einem anderen Orte angehört, um Vieles vermehren; hier sei nur auf die päpstliche Encyclica vom 30. Juli 1864 hingewiesen, in welcher Pius IX. beklagt, daß „Massen von Gläubigen durch List und Gewalt, durch Manöver aller Art in die Arme des Schisma's getrieben worden seien," und das Verfahren Rußlands gegen die römische Kirche überhaupt als eine „unerhörte That brandmarkt." Nach einem russischen Blatte [89] verließen im Herbst des Jahres 1864 im Kreise Rewel, Gouvernement Witebsk, 230 römische Katholiken ihre Kirche und traten zur orthodoxen über, worauf dort sehr bald noch andere Conversionen folgten, während der Abfall auch an anderen Orten Lithauens um sich griff. Ebenfalls durch wilnaer Blätter wurden vom December desselben Jahres aus fünf Ortschaften des polnisch-livländischen Kreises Rzeczyk 1560, aus dem dortigen Städtchen Pogost und einigen umliegenden Dörfern 624 solcher Convertiten gemeldet, wobei indessen vielleicht diese in jene einzurechnen sind. Hierzu kamen am Ende des Jahres 81 aus dem Gouvernement Minsk [90]. Auch sprach man schon damals von mehren mit Laien zusammen convertirten Priestern (wahrscheinlich der unirten Kirche) in Samogitien. Im März 1865 hörte man [91]), daß in der Gegend von

86) So Herzen's „Glocke" vom 15. Febr. 1860. 87) Von der Mishandlung unirt-griechischer Nonnen in einer späteren Stelle.

88) Allgemeine Zeitung von Augsburg 1860. 89) Dem Wilnaer „Wiestnik" vom Nov. 1864. 90) St. Petersburger „Invalide." 91) Aus dem Wilnaer „Wiestnik."

Wilna „neuerdings" nebst 3 Lutheranern und 12 Juden 1133 Römisch-Katholische (wol Unirte), nämlich 545 männlichen und 588 weiblichen Geschlechts, den Verband mit Rom aufgegeben hätten, um sich in die Staatskirche aufnehmen zu lassen. Indessen begann auch das engere oder Congreß-Polen aus seiner lateinisch-katholischen Bevölkerung der orthodoxen Kirche Rekruten zu liefern; im September oder October thaten diesen Schritt 15 adelige Seelen in 5 Familien zu Ludczyne, einem Dorfe des Kreises Bychow [92]). Während der Abfall von zahlreichen Laien in Lithauen sich durch das Jahr 1865 hindurch fortsetzte, wurden neue Fälle der Conversion auch von Priestern aus Lithauen und dem sogenannten Weißreußen (Kiew, Volhynien und Podolien) bekannt; es sollen hier in diesem Jahre ihrer 13 das orthodoxe Bekenntniß angenommen haben [93]). Da die unterdrückte kopflose Polen-Revolution in Verbindung mit der durch die kaiserlichen Behörden bewirkten Emancipation den adeligen Gutsbesitzern einen großen Theil der Gewalt über ihre Bauern genommen hatte, so wurde dieser Umstand eine Verstärkung der Bekehrungen unter den Landleuten; binnen kurzer Zeit, etwa im December 1865 oder im Januar 1866, lieferte ein Kreis des Gouv. Mohilew 4, ein zweiter 11, ein dritter 26, ein vierter 125 Proselyten [94]); zugleich aber wurde die Befürchtung laut, es möchten auch polnische adelige Grundbesitzer in den ehemaligen polnischen Provinzen dieses Mittel wählen, um dem 1865 durch die Regierung befohlenen Zwangsverkaufe ihrer Güter zu entgehen, wie bereits Officiere und andere Beamte die Confession gewechselt hatten, um auf ihrem Posten belassen zu werden. Im Anfange des Jahres 1866 convertirten ganze römisch-katholische Gemeinden.

Als 1829 ein Theil von Persien und mit ihm der Hauptsitz der gregorianischen oder nicht mit Rom unirten Armenier, Etschmiazin, an Rußland fiel, strebte Nicolaus auch hier darnach, Proselyten zu machen; aber es ließen sich damals nur wenige Armenier von ihrer Glaubensgemeinschaft abwendig machen, und ebenso sind die späteren Conversionsversuche nie sehr erfolgreich gewesen. Im Laufe des Jahres 1859 convertirten nach amtlichen Angaben in ganz Rußland nur 29 Armenier [95]). — Juden wurden förmlich gekauft, obgleich auf diese Weise bei diesem Volke wenig glänzende Geschäfte gemacht worden zu sein scheinen. Die Staatskasse zahlte nämlich für einen bekehrten Israeliten 15 Rubel; indessen war — wenigstens unter Alexander — verboten, einen Unmündigen überhaupt, beziehungsweise ein Judenkind unter 14 Jahren ohne die Einwilligung der Aeltern zu taufen, und durch Verordnung vom 6. April 1864 hob der Kaiser die frühere Bestimmung auf, wonach ein bekehrter jüdischer — auch muhammedanischer — Unterofficier ein Geldgeschenk erhielt. Daß man während der letzten Jahrzehnte nur höchst selten von namhaft gemachten jüdischen Convertiten etwas gehört hat [96]), kann man vielleicht für die früheren Jahre in dem Verbote der Veröffentlichung begründet finden. — Ob die Zahl von 2459 Muhammedanern, welche laut amtlicher Kundgebung während des Jahres 1859 sich von orthodoxen Popen taufen ließen, als Durchschnitt für die anderen Jahre zu brauchen ist, müssen wir dahin gestellt sein lassen, da uns anderweite Zahlen fehlen. — In derselben Lage sind wir mit den 4688 Heiden, welche wir für 1859 in derselben officiellen Publication finden. Im Jahre 1864 ging durch die Zeitungen eine dahin lautende Nachricht, die russische Kirche mache bei den Tartaren, Kirghisen und anderen halbwilden muhammedanischen oder heidnischen Nomadenvölkern immer größere Fortschritte. Im April 1866 wurde das schmachvolle Gesetz abgeschafft, kraft dessen nichtchristliche Verbrecher eine geringere als die gesetzliche Strafe traf, wenn sie während der Untersuchung Christen wurden.

Die schon früher auf den Abfall von der orthodoxen Kirche gesetzten Strafen und andere Hinderungsmittel wurden durch Kaiser Nicolaus verstärkt. Verbannung, Degradation, Vermögensconfiscation u. s. f. trafen (treffen) denjenigen, welcher in der russischen Kirche geboren und nur ein einziges Mal mit der heiligen Eucharistie versehen sie verläßt und eine andere Confession erwählt. Wer ein Amt hat, verliert dasselbe unter allen Umständen, und Andere weiß man auf andere Weise zu schrecken, sodaß in den höheren Classen wenige Conversionen vorkommen. Im Jahre 1840 wurden auch die protestantischen Missionen unter den Heiden in Sibirien durch Nicolaus verboten, sodaß von da an überhaupt protestantische Missionen im Reiche nirgends mehr bestanden. Die bedeutungsvollste Erscheinung gegenüber dem Protestantismus bildet der Drang der in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts zur griechischen Kirche verlockten lutherischen Landleute in den Ostseeprovinzen, wo sich die bitterste Reue schon in den funfziger Jahren einstellte, zu der verlassenen Mutterkirche zurückzukehren, eine Umkehr, welche aber den armen Leuten bis jetzt sehr schwer, meist unmöglich gemacht worden ist. Als der lutherische livländische Generalsuperintendent Walter sich hatte beikommen lassen, wie man annehmen darf, in vorsichtiger und gesetzlicher Weise, der Russificirung jener Bevölkerung entgegenzuwirken und sich namentlich der getäuschten Landsleute und ihrer kirchlichen Noth anzunehmen, im Besonderen Einiges für die lutherische Confirmation ihrer Kinder zu thun, traf ihn im Frühjahre 1864 die Amtsentsetzung. Selbst nachdem ein Gutachten des orthodox-griechischen Bischofs Platon von Wilna constatirt hatte, daß die meisten jener Convertiten den sehnlichsten Wunsch hegten, wieder lutherisch zu werden, und daß sie im Herzen nie orthodox gewesen wären, fand man sich in den russischen Regierungskreisen nicht veranlaßt, dieser Gewissensnoth abzuhelfen. Auch die 1865 versammelten lutherischen Synoden von Ehst-, Liv- und Kurland richteten Petitionen um endliche Abstellung dieser traurigen Zustände an den Kaiser und bezeugten in

92) Ostsee-Zeitung vom 11. Oct. 1865. 93) Ebenda Nr. vom 2. Jan. 1866. 94) Neue Preußische Zeitung vom Januar 1866. 95) Vergl. auch den unten folgenden Abschnitt über die armenische Kirche. 96) Der Wilnaer „Wiestnik" meldete Ende März 1865 als ein Ereigniß die Bekehrung von 12 Juden aus dortiger Gegend.

ihren Verhandlungen, wie die unglücklichen Opfer der Verführung und Verblendung von dem Verbote gequält würden, nicht reconvertiren zu dürfen; wie die Zahl derjenigen Kinder immer mehr wüchse, welche durch die Aeltern die lutherische Nothtäufe empfangen hätten, aber die kirchliche Bestätigung und somit kein kirchliches und staatliches Recht erhalten könnten; wie der Zudrang derer täglich zunähme, welche Katechumenatsunterricht, Einsegnung und heiliges Abendmahl verlangten; wie die Brautleute sich mehrten, welche die lutherische Einsegnung begehrten; wie bei der Verweigerung der letzteren Concubinat und andere damit verbundene Demoralisation ununterbrochen ihre Ziffern steigerte. Gegen drei lutherische Geistliche, welche dergleichen Acte an Bittstellern zu verrichten gewagt hatten, wurde, wie man sagte, eine Disciplinaruntersuchung eingeleitet [97]); diesem feindseligen Verhalten dem orthodoxen Lutherthume gegenüber nimmt es sich etwas sonderbar aus, daß die griechisch-orthodoxe Kirche Rußlands, wenn auch zunächst nur als Sache Einzelner, die Verhandlungen früherer Jahrhunderte mit der englischen Hochkirche zum Zweck einer näheren Verbindung neuerdings wieder aufgenommen hat. Wie dies bereits 1864 geschehen war, fand auch 1865 am 15. Nov. in London unter dem Vorsitze des anglikanischen Bischofs Wilberforce von Oxford ein Meeting episkopaler Engländer und rechtgläubiger Russen statt, hauptsächlich solcher, welche der Gesandtschaft angehörten. Hierbei äußerte unter Anderem der russische Fürst Orloff: In Rußland bete (?) man täglich (?) für diese Vereinigung; auch der greise Metropolit Philaret von Moskau habe diesen Wunsch; aber man müsse vorsichtig verfahren, und die englische Hochkirche habe vor Allem nachzuweisen, daß sie keine protestantische, sondern eine katholische sei.

Die den Abfall von dem orthodoxen Glauben bedrohenden, in ihrer drakonischen Strenge erst durch Nicolaus eingeführten Strafen waren vorzugsweise gegen den Uebertritt zum römischen Katholicismus gerichtet. Bestanden schon vorher die allgemeinen Verordnungen, wonach Niemand, welcher von orthodoxen Aeltern oder in einer Ehe, deren einer Theil der Staatskirche angehörte, geboren oder von einem Popen mit Taufwasser besprengt worden war oder ein einziges Mal das Sacrament des Altars nach deren Ritus genossen hatte, bei schwerer Ahnung wieder austreten durfte, so fügte der Kaiser [98]) als Erwiderung auf die oben erwähnte päpstliche Allocution vom 22. Nov. 1839 (worin er die gewaltsame Bekehrung der 2 Millionen Unirter „brandmarkte") im Besonderen den vom 28. Dec. desselben Jahres datirten Ukas hinzu, wonach allen Geistlichen, welche es wagen würden, für die römisch-katholische Kirche, nicht blos unter den orthodoxen Russen, sondern auch unter den Protestanten, Armeniern, Juden, Muhammedanern und Heiden Proselyten zu machen, Criminalstrafen angedroht wurden. Dennoch blieben Conversionen, namentlich von dem höchsten Adel, nicht aus, nur daß dieselben selbstverständlich nicht innerhalb Rußlands, sondern im Auslande, namentlich in Paris, man behauptet nicht ohne starke Gründe, meist unter jesuitischen Einflüssen, sich vollzogen. Im Jahre 1840 verließ der bei der russischen Gesandtschaft in Rom angestellte Fürst Galitzin die orthodoxe Kirche und trat zur lateinischen über, wofür er in Rußland Amt, Adel und Vermögen verlor [99]). Ihm folgten noch mehre Mitglieder der fürstlich Galitzinschen Familie und andere hohe Adelige, unter ihnen 1843 der Graf Gregor Schubalow [1]). Um solchem Frevel wirksamer als bisher zu begegnen, bestimmt das unterm 27. Aug. 1845 publicirte, vom 1. Mai 1846 ab für die Nebenländer des Reiches, vom 1. Jan. 1848 ab auch für Congreßpolen gültige Civil- und Criminalgesetzbuch in Artikel 196, daß ein von der orthodoxen Kirche Abtrünniger bis zu seiner Umkehr zunächst „der geistlichen Behörde überliefert" werden soll, „damit sie ihn ermahne, belehre und mit ihm nach den kirchlichen Bestimmungen verfahre," d. h. ihn in ein Kloster sperre und hier so lange bearbeite, bis er umkehrt. Noch härter soll der Verführer bestraft werden, nämlich „mit Verbannung in das tomsker oder tobolsker Gouvernement, und falls er mit der Leibesstrafe nicht verschont ist, mit Ablieferung an die Verbrecherrotten auf 1—2 Jahre." Dennoch wandten sich auch später Russen aus den höchsten Ständen dem römischen Kirchenthume zu, wie der Graf Stakelberg, der Fürst Gagarin, welcher in den Jesuitenorden trat und um 1856 die künftige Conversion der ganzen orthodoxen russischen Kirche zur römischen in einer Broschüre [2]) prophezeite, 1852 die Fürstin Narischkin, eine Verwandte des Kaisers, ferner ein anderer „vornehmer Russe" am 25. Juni desselben Jahres in der Genovefakirche zu Paris, Graf oder Fürst Martinow und Andere [3]). Im Anfange des Jahres 1856 legte die ebenfalls vorher griechisch-orthodoxe Mutter des Fürsten Baryatinski, commandirenden Generals im Kaukasus, zu Rom das römische Glaubensbekenntniß ab [4]). Im Anfange des Jahres 1866 nahm dasselbe die Gemahlin des sächsischen Gesandten in Paris, Barons von Seebach, eine Tochter des Staatskanzlers Grafen Nesselrode, an. Doch wissen wir nicht mit Bestimmtheit, ob die Familie Nesselrode der griechischen oder protestantischen Confession zugehört. Uebertritte von der griechischen zur römischen Kirche aus den mittleren und niederen Classen sind bei dem Zustande des Criminalrechts kaum möglich, wenn sie nicht außerhalb der Reichsgrenzen erfolgen. Doch hörte man von einzelnen Fällen, wie von einigen Mädchen in Warschau, welche 1863 aus der griechischen Kirche zur lateinischen, vielleicht im Falle einer Mischehe der Aeltern, sich bekehrt hatten, und gegen welche im Juli desselben Jahres eine Untersuchung eingeleitet wurde.

97) Protestantische Kirchenzeitung 1866. Nr. 7. 98) Es ist bei allen diesen kirchenpolizeilichen Befehlen nie von der heiligen Synode, sondern immer nur vom Kaiser als dem Urheber die Rede.

99) Augsburger „Allgemeine Zeitung." August 1841. Nr. 65.

1) Augsburger „Sion" 1853. Nr. 76. 77. 2) La Russie sera-t-elle catholique? 3) Augsburger „Sion" 1853. Nr. 76. 77. 4) Den russischen Zeitungen war und ist es verboten, von solchen Dingen zu sprechen.

Es ist in der neuesten Zeit berichtet worden [5]), daß während der letzten Jahre — oder ausschließlich 1865 — viele Tartaren in den Gouvernements Kasan, Perm und Wiatka zum Muhammedanismus, die Mordwinen und Tschuwaschen zu den Sektirern aus der Staatskirche abgefallen wären; aber bis jetzt fehlen die weitere Bestätigung und die nähere Angabe. Von dem Glaubenswechsel zwischen der orthodoxen Confession und den Sekten wird ein weiter unten folgender Abschnitt zu handeln haben.

Ueber die Zahl der Bekenner des orthodoxen Glaubens in Rußland weichen die einzelnen, auf dieselbe oder nahezu dieselbe Zeit bezüglichen Angaben oft beträchtlich von einander ab, eine Abweichung, welche zum Theil darin begründet sein dürfte, daß man in solchen Ziffern Muthmaßungen neben amtlichen Berechnungen vor sich hat, und daß letztere oft nicht mit Bestimmtheit erkennen lassen, ob sie die „Sekten" einrechnen oder nicht, obgleich wol meist die Einrechnung anzunehmen ist, da die amtlichen russischen Documente die aus der Staatskirche ausgeschiedenen oder sich von ihr getrennt haltenden Sektirer als vorhanden nicht anerkennen resp. ignoriren. Im Jahre 1830 wurde eine Gesammtzahl von 46,300,000 orthodoxen Russen angegeben [6]); ein Jahr später finden wir die Summirung von 45,610,000 [7]). Obgleich nun inzwischen, nämlich 1839, 2 Millionen früher Unirter hinzugekommen waren, so sind doch für oder in 1841 nur 47,200,000 in Ansatz gebracht [8]). Als die gesichertste Zahl für das Jahr 1859, weil als amtliche Angabe auftretend, erscheinen 50,725,220 Bekenner der orthodoxen Kirche, und zwar mit Einschluß ihrer Sekten. Davon weicht nun freilich eine andere Aufstellung, welche für 1860 eine Summe von mehr als 60 Millionen herausbringt [9]), sehr stark ab. Für die neueste Zeit, und zwar ohne Polen und Finnland, wo indessen so wenige orthodoxe Griechen leben, daß sie zusammen nicht viel über 50,000 ausmachen, werden wir bei den rund 55 Millionen stehen bleiben müssen, welche in einer amtlichen Veröffentlichung berechnet sind [10]) und die Sekten in sich begreifen. Indessen ist diese Zahl bereits 1864 als muthmaßliche Schätzung ausgesprochen [11]). Für Finnland wurden pro 1852 neben 1,589,771 „Protestanten" 47,134 orthodoxe Russen verzeichnet, aber pro 1860 haben wir uns aus einer anderen Quelle fast dieselben Zahlen notirt, nämlich 1,580,869 „Lutherische" und 47,150 orthodoxe Russen. Die griechisch-orthodoxe Civilbevölkerung von Congreßpolen wird für 1838 mit etwa 1000, für 1860 mit 9378 Seelen verzeichnet [12]). — Die preußische Provinz Posen zählte am Ende des Jahres 1858 nur 12 ansässige orthodoxe Griechen. Ueberhaupt aber ist die Gesammtzahl aller Individuen dieses Bekenntnisses als fest angesiedelter Bewohner derjenigen Länder, welche in den voraufgehenden — Türkei mit den Nebenländern, Griechenland mit den ionischen Inseln, Serbien, Moldau, Walachei, Montenegro, Oesterreich und Rußland — nicht angeführt sind, außerordentlich gering, und wird man ihrer hier Alles in Allem nicht 10,000 herausbringen, sofern namentlich die in Norwegen nomadisirenden Russen nicht eingerechnet werden.

Schon die bisher registrirten Thatsachen und Erscheinungen charakterisiren mit großer Bestimmtheit die innerhalb des russischen Reiches zwischen der Staatsgewalt und der orthodoxen Kirche bestehenden Beziehungen. Die Missionen erhalten ihre Instructionen und Geldmittel wesentlich durch den Minister des Innern oder der Aufklärung, in letzter und entscheidender Instanz durch die Genehmigung des Kaisers; die speciell kirchlichen Organe, namentlich die heilige Synode, lassen sich zwar hierüber gutachtlich aus, aber nur, was der Kaiser für gut findet, wird ausgeführt. Die wichtigsten Acte und Gesetze zur Bekehrung Andersgläubiger gehen wiederum nur vom Kaiser aus, wenn auch nach Anhörung der heiligen Synode. Was zum Schutze gegen den Abfall von der rechtgläubigen Gemeinschaft geschieht, ordnen ebenfalls kaiserliche Ukase an. Kurz, der Kaiser ist durchaus thatsächlich das regierende und gesetzgebende Haupt der Staatskirche, und deren Organe, Culte, Dogmen müssen den Staatszwecken ebenso dienen, wie der Staat umgekehrt für sie sorgt. Aber der Kaiser und seine Familie können auch nicht anders gedacht werden als confessionell orthodox; die Gemahlinnen der Großfürsten müssen, wenn sie ihr nicht schon angehört haben, zur Staatskirche übertreten; keine Großfürstin, auch wenn sie die Gemahlin eines mächtigen nicht orthodoxen Herrschers werden sollte, tritt aus ihrem Verbande. Der Zar gilt dem Volke als der allmögende und allwaltende Herrscher in allen Dingen, als der Patriarch-Vater aller Unterthanen, als die geheiligte Vorsehung, gegen deren Willen kein anderer Wille aufkommen darf. Aber man kann sich auch zwischen seinem Willen und dem Wesen der Kirche keine Differenz denken; Staat und Kirche fallen in ihm zusammen, einheitliche Orthodoxie und einheitliche politische Nationalität nicht minder; nicht blos die russischen, sondern auch vielfach die nichtrussischen Slaven, selbst viele Griechen in anderen Ländern, sehen ihn als den obersten Schirmherrn des orthodoxen Glaubens an, und werden von ihm oder seinen Agenten in diesem Glauben und in der Erwartung einer Ausdehnung der Zarenherrschaft über alle Orthodoxe durch Worte und Münzen [13]) bestärkt. Rußland ist das „heilige" Land und Moskau die „heilige" Stadt. Die

5) Durch das leidenschaftliche Blatt „Den" in Moskau, welches oft viel Geschrei um wenig Wolle macht, im Januar 1866. 6) In der „Neckarzeitung" vom 14. Mai 1830. Für welchen Zeitpunkt? 7) Weiß, Archiv für Kirchenrechtswissenschaft. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1831. 8) Darmstädter Allgemeine Kirchenzeitung 1841. Nr. 2 u. 65. 9) *H. Schnitzler*, L'empire des Tsars. 2. Thl. Paris und Strasburg 1862. 10) Statistische Uebersicht aus dem Ministerium des Innern vom Januar 1865. 11) Berliner Protestantische Kirchenzeitung 1864. Nr. 42. 12) In dem englischen Buche: The kingdom of Polonia, 1863.

13) Wir haben schon oben an einen Artikel der Augsburger „Allgemeinen Zeitung" vom 29. Febr. 1860 erinnert, wo es heißt: „Jeder noch so unbedeutende Priester in Albanien, Korfu, Zante und Kefalonia erhält eine kleine Jahresrente aus der Kirchenkasse zu Nischnei-Nowgorod." So auch in Montenegro, Bulgarien und anderwärts.

Russen glauben an ihre Mission, dereinst das Kreuz wieder auf der Sophienkirche aufzurichten und unter seinem Schatten den Zaren als Nachfolger der byzantinischen Kaiser auf den Thron zu setzen. Durch das Organ desselben Glaubens sucht Rußland die Bevölkerung von Rumänien, Serbien, Montenegro politisch sich zu annectiren, und Oesterreich muß auf der Wacht stehen, um seine Griechen nicht zu Kriegern für Rußlands erobernde Politik werden zu lassen [14]). Dasselbe Zukunftsinteresse haben aber auch die heilige Synode, die Metropoliten, die Bischöfe, die Priester und um so mehr lassen sie sich ihre Verurtheilung zu ganz untergeordneten Verwaltungsmanipulationen und des Kaisers Kirchenregiment gefallen, welches derselbe in der heiligen Synode durch seinen Procurator und auch in reinen Cultusangelegenheiten, z. B. der durch seine Ukase proclamirten Kanonisation von Heiligen, ausübt. Kirchenvermögen wie Staatsvermögen liegen wesentlich in der kaiserlichen Hand zum Zweck der national-kirchlichen Politik im Innern wie nach Außen; die Gebete, Gesänge und Predigten der Kirche feiern den Kaiser und seine Dynastie und haben außer dem ursprünglichen den sehr wesentlichen Zweck, den Gehorsam gegen den Kaiser, die Liebe zu ihm, die Verehrung seiner Person zu stärken, wofür er andererseits nie in die Dogmen eingreift, damit an ihnen ein gemeinsames festes, objectives, göttliches Fundament gegeben sei. Aber theologische Wissenschaft, allgemeine Wissenschaft und Literatur wie Schule sind negativ und positiv Hebel des Cäsareopapismus, und nur dann, wenn die unter dem jetzigen trefflichen Kaiser Alexander II. begonnene constitutionelle Entwickelung des Staatslebens, sowie die wahre Volksaufklärung einmal wirklich in das Leben der Nation übergegangen sein sollte, müßte auch das Verhältniß zwischen Staat und Kirche sich total umgestalten. Faßt man die Unterschiede der Persönlichkeiten der einzelnen Kaiser seit 1821 und ihre Stellung zu der Kirche etwas näher ins Auge, so hatte Alexander I. Sinn und Herz für die Erlösung seiner Unterthanen aus den Banden der mechanischen Kirchlichkeit, des stupiden Aberglaubens, der sittlichen Rohheit durch die geistigen Mittel der von ihm vermehrten und verbesserten Volksschulen und Seminare für Priester, sowie durch die Verbreitung der Bibel; gerieth er auch seit 1812 in eine etwas trübsinnige religiöse Stimmung, so artete diese doch nicht in die rohen Formen eines Commando's aus, welches einen bestimmten kirchlichen Geist in brutaler Gewaltthätigkeit den Menschen aufnöthigt [15]); etwas Anderes war es, als er in voller Uebereinstimmung mit seinem Volke den Kampf gegen Napoleon's hereinbrechende Heere zum Religionskriege stempeln half und kirchliche Mittel zur Vertheidigung des Vaterlandes aufrief. Ganz anders Nicolaus. Der Aufklärung des Volkes im Sinne echter Humanität und Bildung feind, arbeitete er mit der fast dämonischen Energie eines seiner Absolutheit sich bewußten gewaltthätigen Willens darauf hin, sein Volk in der einen Nationalität und Sprache, in dem einen starr orthodoxen Glauben zu russificiren, alle widerstrebenden Kräfte rücksichtslos zu vernichten und daher im Besonderen die Gläubigen nicht blos durch harte Strafen vom kirchlichen Schisma fern zu halten, sondern auch die Andersgläubigen mit der Gewalt der Knute zu bekehren, und sich dem Ziele der Herrschaft auch über die orthodoxen Völker des Südens zu nähern. Als er daher die Zeit gekommen erachtete, von Neuem die Türkei zu erobern und die Frage der heiligen Stätten vom Zaune brach, sollte aus dem Eroberungszuge ein Religionskrieg gemacht werden, und als 1853 seine Soldaten in die Donaufürstenthümer einrückten, mußte nicht blos von den orthodoxen, sondern auch von den römisch-katholischen, protestantischen und anderen Kanzeln eine kaiserliche Proclamation des Inhaltes verlesen werden: der Kaiser lasse aus den und den Gründen das Heer marschiren, auch „zum Schutze des alleinseligmachenden Glaubens." Obgleich es wahr ist, was auch der ihm feindliche Fürst Dolgorukow sagt [16]), daß Nicolaus sich formell nicht als Oberhaupt oder Papst der Staatskirche proclamirt hat, so hat er sie doch commandirt und mit ihr gemacht, was er eben wollte. Von irgend einer Auflehnung von Seiten eines höheren kirchlichen Organs hat Nichts verlautet; er würde solchen Widerspruch, und wenn er von der heiligen Synode oder allen Bischöfen gekommen wäre, ohne Zögern niedergeschlagen haben. Wenn nun auch Alexander II. in allen staatskirchlichen Rechten seines Vorgängers verblieben ist, und in ähnlicher Weise wie dieser 1855 durch Vertheilung von Heiligenbildern an die Soldaten diese religiös anzufeuern gesucht, auch seine Kirche entschieden als die herrschende hat walten lassen, so sind ihm doch bisher jene gewaltsamen Maßregeln, durch welche diese früher regiert und gefördert wurden, nicht in den Sinn gekommen. Freilich der Alles überragenden Staatsraison, wie sie gegenwärtig in allen Ländern, mit Ausnahme des Kirchenstaates, sich siegreich durchgesetzt hat, ordnet auch er die kirchlich-religiösen Interessen unter.

In Betreff des **verfassungsmäßigen Kirchenregimentes** hat sich zwar die russische Kirche schon unter Peter I. von dem **Patriarchate zu Constantinopel** getrennt, allein sie ist nach ausdrücklichen Erklärungen mit demselben in vollständiger dogmatischer und confessioneller Einheit bis jetzt verblieben und hat den Grundsatz aufrecht erhalten, daß ohne Mitrath des genannten Patriarchen keine den Glauben betreffende Bestimmung oder Erklärung erlassen werden soll [17]). Indessen ist in der neuesten Zeit kein Fall oder keine Veranlassung eingetreten, dieses Einvernehmen zu erproben,

14) De Gerando erzählt in seiner Schrift: La Transsylvanie. Paris 1845: Ein ungarischer Officier habe, auf einen Trupp von ihm commandirter walachischer Soldaten zeigend, zu ihm gesagt: „Ces hommes m'aiment; ils m'obéissent aveuglement; mais le pope s'est laissé gagner par des moines Russes; qu'un seul cosaque paroisse à la frontière, et ils me passeront sur le corps pour aller où le prêtre les conduira." 15) Vergl. H. L. E., Notiz über Alexander. Jena 1828.

16) La vérité sur la Russie. Paris 1860. p. 341. 17) So Wiggers in seiner Kirchlichen Statistik.

wobei es fraglich gewesen sein würde, ob Rußland ein etwaiges Veto des Patriarchen respectirt haben würde, zumal dieser während der letzten Jahrzehnte sich politisch immer mehr der Pforte genähert und somit von Rußland entfernt hat. Die Functionen der obersten Kirchenverwaltung sind, wie bereits öfter erwähnt, seit Peter I. der sogenannten dirigirenden heiligen Synode übertragen, welche ohne Zustimmung des kaiserlichen Commissars, beziehungsweise des Kaisers nichts Wesentliches anordnen darf und daher zumeist auf untergeordnete Verwaltungszweige innerhalb der ihr gegebenen Bestimmungen, sowie auf die vom Kaiser eingeforderten gutachtlichen Aeußerungen beschränkt ist. Als Wiggers seine kirchliche Statistik veröffentlichte (1842), bestand als aus Mitgliedern, welche in Petersburg ihren Wohnsitz haben mußten, dieser Oberkirchenrath aus den Metropoliten von St. Petersburg-Nowgorod, Moskau und Signach, dem Erzbischofe von Twer, zwei Protohieroi, einem weltlichen Oberprocurator und einem Stellvertreter desselben. Außerdem hatte (hat) jede ihrer beiden Kanzleien einen Obersecretair, drei Untersecretaire und andere Subalternbeamte. Auch der Eparch von Grusien und der Metropolit von Kiew waren damals ordentliche, jedoch nicht zur permanenten Anwesenheit in St. Petersburg verpflichtete Mitglieder. Als Oberprocurator fungirte (fungirt) meist ein Staatsminister, der Minister der Aufklärung, welcher indessen, wie Wiggers hinzufügt, sein Veto selten einlegte [18]). Außer diesem stehenden Collegium fehlen amtliche und freie Synoden und Conferenzen der Mitglieder der höchsten Geistlichkeit, d. h. sind so gut wie verboten, da der Staat eine organische Verbindung unter ihnen als gefährlich erachtet.

Die Diöcesaneintheilung gliederte sich 1836 [19]) in 48 Eparchien, welche wiederum, je nachdem ein Metropolit oder Erzbischof oder Bischof an der Spitze stand, in 3 Classen zerfielen. Die 4 Metropoliten waren damals dem Range nach Kiew, Nowgorod, Moskau und St. Petersburg. Der Metropolit von Nowgorod war (und ist) zugleich Metropolit von St. Petersburg. Die Eparchien 2. Classe oder Erzbisthümer waren folgende 20: Kasan, Astrachan, Tobolsk, Jaroslaw, Pskow (für Livland und Kurland), Rjäsan, Twer, Mohilew, Tschernigow, Minsk, Podolien, Kischenew, Olonetz, Nowotscherkask (Georgien), Irkutsk, Cherson (mit Taurien, Residenz Odessa, früher Jekaterinoslaw), ferner in dem Exarchat von Grusien die Erzpriesterschaften von Grusien, Gorix, Jeremetien und Mingrelien. Der Erzbischof von Grusien führt den Titel eines Metropoliten von Signach und Kisich (zwischen dem Flusse Kur und dem Kaukasus). Auch der von Mingrelien hat diesen Titel. An Eparchien 3. Classe oder Bisthümern, deren Inhaber zuweilen auch Titular-Erzbischöfe sind, gab es damals folgende 24: Kaluga, Smolensk, Nischegorod, Kursk, Wladimir, Polozk, Wologda, Tula, Wjatska, Archangel, Woronesch, Kostroma, Tambow, Orel, Poltawa, Volhynien, Perm, Tomsk, Pensa, Saratow, Slobodsko-Ukraine, Orenburg, Simbirsk, Jekaterinoslaw. Nicht wirkliche, sondern nur Titularbischöfe waren 1836 die von Tschigirin, Starorussa, Dimitrow, Rewal, Staritza und Riga als Vicare der Metropoliten von Kiew, Nowgorod, Moskau und St. Petersburg, sowie der Erzbischöfe von Twer und Pskow. Im Jahre 1838 wurde für die kleine Zahl der orthodoxen Civilbevölkerung des engeren Polens (etwa 1000) ein besonderes Bisthum in Warschau, 1840 eins desgleichen für die amerikanischen Colonien, Kamtschatka, die kurilischen und aleutischen Inseln errichtet, 1838 der Vicar von Riga zum ordentlichen Bischof ernannt. Nachdem 1839 an zwei Millionen Unirter zur orthodoxen Kirche übergetreten waren, gehörten auch deren Bisthümer und Erzbisthümer zu den oben genannten Eparchien, deren Gesammtzahl 1859 sich auf 57 belief. Die Erzbischöfe stehen an kirchlicher Bedeutung den Bischöfen ganz gleich; ihre Titulatur, welche vom Kaiser nach Belieben verliehen wird, ist nur eine politische oder sociale, indem sie mit denjenigen der Generallieutenants rangirt, während der Metropolit in dem Range eines Generals en chef steht. Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe führen den gemeinsamen Titel der Erzpriester; sie werden meist aus der Zahl der alten Mönche genommen, indem die heilige Synode für einen erledigten Sitz zwei Persönlichkeiten vorschlägt, von welchen der Kaiser eine ernennt. Als Mönche leben sie unverheirathet, und man sieht darauf, daß es womöglich theologisch gebildete Männer von guten moralischen Präcedentien seien. Sie haben kirchenregimentlich nicht die ausgedehnte und einflußreiche Wirksamkeit wie die Bischöfe der römisch-katholischen Kirche, namentlich eine geringe Jurisdiction, da die Verwaltung der orthodoxen Kirche durch die heilige dirigirende Synode sich centralistisch in die Details der einzelnen Eparchien erstreckt, denen darum auch das fehlt, was in der römischen Kirche das Domcapitel ist. Auch hat die 1866 durchgeführte Bauernemancipation ihren Einfluß auf das Volk geschmälert. — Der Einfluß der Laiengemeinde auf die kirchliche Verwaltung, wenn auch nur auf die externa, ist gleich null und von einer Synodal- und Presbyterial-Ordnung nicht die Rede.

Bilden die Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe oder mit einem Worte die Erzpriester die erste Stufe der Geistlichkeit, so folgen auf der zweiten die Presbyter und Diakonen, welche, wenn nicht zugleich Mönche, die niedere Weltgeistlichkeit constituiren. Sie zerfallen wiederum in mehre Unterabtheilungen, indem z. B. einige Diakonen Archidiakonen oder Protodiakonen heißen, wenn sie als die ersten ihres Gleichen im bischöflichen Dienste stehen. Als Hierodiakonen werden diejenigen bezeichnet, welche zugleich Mönche sind. Die Presbyter theilen sich in Popen und Protopopen (ἱεροί und πρωτοιεροί); sind sie zugleich Mönche, so nennt man sie ἱερομόναχοι. Alle niederen Weltkleriker tragen neben langem Haupthaar einen langen Bart, welcher oft das Beste an der ganzen Person ist, auf dem Kopfe eine schwarze Mütze, zuweilen, und zwar außerhalb des Amtes, einen großen, nach Hinten herabhängenden Hut, desgleichen lange blaue oder

18) Ebenda Bd. 1. 1842. S. 216. Im J. 1866 und vorher war es kein Minister. 19) Nach dem Regierungskalender von diesem Jahre.

braune Röcke, dagegen in der Kirche oder bei Amtsverrichtungen ein weißes oder hellfarbiges seidenes Gewand, weshalb man sie auch die weiße Priesterschaft nennt, im Gegensatze zu der schwarzen, wie die Ordensgeistlichkeit heißt. Die Mitglieder des Weltklerus müssen heirathen, und zwar eine Jungfrau; unverheirathete werden nicht ordinirt; stirbt diese erste Frau, so müssen sie — als ἱερομόναχοι — in ein Kloster gehen; die zweite Ehe wird ihnen nur selten gestattet, und in diesem Falle müssen sie auf die Beförderung in ein höheres Amt verzichten. Daher tritt sehr oft eine zu frühzeitige Verheirathung mit den nachtheiligen Folgen des zu großen Kindersegens, der Armuth u. s. w. ein [20]), obgleich andererseits ein Pope ohne Verheirathung kaum seine Subsistenzmittel erwerben kann. Unter diesen Umständen stehen die meisten Popen, deren Kinder gewöhnlich wieder den väterlichen Stand wählen, auf einer sehr niedrigen Stufe der theologischen wie der allgemeinen Bildung. Wer Priester werden will, lernt die Technik in der Regel bei einem schon im Amte stehenden Manne, wo er auch zu anderen, weltlichen Diensten, oft den niedrigsten, verwendet wird. Indessen gab es zu Wiggers' Zeit (und lange vorher) Schulen zur Vorbildung für das Priesteramt, und zwar solche, in welche nur Söhne von Weltpriestern aufgenommen wurden, und welche sich in einige Classen gliederten. Mehre Kirchspiele zusammen besaßen (und besitzen) eine gemeinsame Anstalt für den Elementarunterricht dieser jungen Leute, welche in derselben auch etwas Slavonisch und Lateinisch lernten. Die Zahl solcher Schulen war 1842 im ganzen Reiche 1080. Eine höhere Ausbildung zum Priesterstande geben (1842) die 360 Centralschulen, in welchen zu den Elementargegenständen noch die biblische Geschichte und die griechische Sprache traten. Hierauf folgen aufwärts die bischöflichen oder Eparchialseminare, an welchen früher als Lehrer nur Mönche, kurz vor 1842 auch Laien angestellt wurden. Die höchste Stufe nehmen die 4 geistlichen Akademien zu St. Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan ein, welche sich jedoch mit teutschen theologischen Facultäten nicht messen können [21]). Eine amtliche Statistik gibt für 1859 nur 253 geistliche Lehranstalten mit 1853 Lehrern und 54,258 Lernenden. Viele Geistliche besuchen entweder höhere Anstalten nicht, oder wenn sie dieselben besuchen, lernen sie sehr wenig, sodaß sie es, wie Wiggers sagt [22]), nicht einmal dahin bringen, ein wenig Altrussisch oder Slavonisch zu lesen, die Messe zu halten und die Vesper zu singen [23]). Während unter Nicolaus wenig geschah, diesem Stande mehr wissenschaftliche Haltung zu geben, ist neuerdings der um die Bildung seines Volkes hochverdiente Kaiser Alexander II. auch nach dieser Seite hin nicht unthätig gewesen, namentlich durch den Ukas vom Juli 1863, welcher zugleich auch die moralische Hebung bezweckt. In socialer Hinsicht unterscheidet sich der Pope außerhalb des Amtes wenig von den niederen Volksclassen, selbstverständlich mit Ausnahmen in den größeren Städten; er geht vielfach nur aus dem armen Bauernvolke hervor, lebt, leidet, trinkt mit ihm Branntwein, betrinkt sich nicht selten öffentlich, wird dann von seiner Laienumgebung in Gassenhauern und auf andere Weise verspottet, erhält gelegentlich eine Tracht Prügel oder theilt solche eigenhändig aus, ist vielfach leiblich und sittlich schmutzig, servil gegen den Cäsareopapismus, kriechend gegen den Patron und andere höher stehende Leute, sklavisch gegen den Bischof, fügsam gegen die Gemeinde [24]). Dennoch erweist ihm das Volk während seiner amtlichen Function oder auch nur in seiner Amtstracht äußerlich einen sehr großen Respect. Da die Söhne und Töchter der Popen sich viel unter einander verheirathen, und fast stets einer von jenen wieder Pope wird, so bildet der Stand eine stark in sich abgeschlossene Kaste. Doch trägt derselbe keinen character indelebilis, da jeder Pope in den Laienstand übertreten kann, und solche Uebertritte auch vorkommen, oder er wird in Folge eines Verbrechens als gemeiner Soldat in die Armee gesteckt, womit natürlich sein Priesterthum ebenfalls aufhört [25]). Doch ist der Stand auch nicht ohne garantirte, gesetzliche Vorrechte; Popen dürfen nicht mehr körperlich gezüchtigt werden; sie sind frei von Abgaben und ihre zum Militair ausgehobenen Söhne, was dann geschieht, wenn ein Vater deren mehre hat, genießen die Aussicht auf baldiges Avancement. Sehr dürftig ist meist die theils aus den säcularisirten Kirchengütern, theils aus Sporteln, Aeckern u. s. w. fließende Besoldung, sodaß die meisten Popen gezwungen sind Ackerbau oder ein Handwerk zu treiben. Zur Aufbesserung des Gehaltes ist in den letzten Jahren nur Einiges, hier und da Durchgreifendes geschehen, z. B. im Frühjahre 1865, wo für die höhere Dotirung der niederen Geistlichkeit in den Gouvernements Kiew, Volhynien und Podolien, namentlich um ihre Stellung der römisch-katholischen Partei gegenüber zu stärken, pro Jahr 200,000 S.-R. angewiesen wurden.

Das Klosterwesen, für welches ohne Ausnahme die Regeln des heil. Basilius gelten, ist in der orthodoxen Kirche von Rußland nicht stark entwickelt. Von den Mönchsklöstern gehörten in der Zeit, als Wiggers seine Statistik veröffentlichte [26]), zur 1. Classe 21, zur 2. 58, zur 3. 63, und diese 144 sogenannten ordentlichen hatten zusammen 2757 Mönche nebst 1210 Novizen. Hierzu kommen noch 204 außerordentliche oder Privatmönchsklöster, d. h. solche, welche nicht durch die Kassen der Staatskirche resp. der heiligen Synode, sondern aus eigenen Mitteln subsistirten, da Katharina II. ihre Besitzungen dem Fiscus einverleibt hatte. In ihnen lebten damals 3564 Mönche und ebenfalls 1210 Novizen. Die letzteren durften das Gelübde nicht vor dem

20) Kleine Beiträge zu großen Fragen u. s. w. Leipzig 1860. S. 81. 21) J. Wiggers, Kirchl. Statistik. Rheinwald, Repertorium XIII, 187. 188. 22) Bd. I. 1842. S. 218. 23) Ebenda.

24) Die vielen Zeugen dieses Zustandes sind in schlagender Uebereinstimmung. Man vergl. nur folgende. Ein Augenzeuge im „Correspondent" Bd. 22 (1826). S. 316. Anonym: „Vom anderen Ufer." Hamburg 1850. S. 167. Dolgorukow (ein Russe): „La vérité sur la Russie." Paris 1860. 25) J. J. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 179. 26) Bd. 1. 1842. S. 218. 219.

30. Jahre ablegen, sowie Leibeigene (welche seit 1866 in ganz Rußland nicht mehr existiren) nicht aufgenommen werden; nur „gelehrten" jungen Leuten, welche Priestermönche werden wollen, ist eine frühere Ablegung gestattet. Diese treten wol sämmtlich nur in die Klöster der ersten Classe ein, aus welcher die Bischöfe genommen werden. Zur Unterhaltung der 144 Staatsklöster waren damals jährlich 500,000 Silberrubel aus der Staatskasse bestimmt [27]). Je nach einer der 3 Classen führt der Vorsteher den Namen eines Archimandriten oder eines Higumenos oder eines Stroitel. Mit Ausnahme der 1. Classe nehmen die Mönche, welche permanent schwarze Kleidung tragen, einen sehr niedrigen socialen, moralischen und wissenschaftlichen Rang ein; Fürst Dolgorukow [28]) erklärt sie für faul und verkommen, nächst der Bureaukratie für die schädlichste Menschenclasse in Rußland. Die Hauptmönchsklöster sind gegenwärtig das in St. Petersburg (Alexander Newski), in Kiew und in Moskau (zur heiligen Dreieinigkeit). An Frauenklöstern hatte die orthodoxe Kirche in den dreißiger Jahren nur 9 sogenannte ordentliche, d. h. vom Staate unterhaltene, für welche die Staats- oder Staatskirchenkasse jährlich 100,000 Silberrubel verausgabte [29]), außerdem 101 außerordentliche mit zusammen 3113 Nonnen und 3006 Novizen, von denen die letzteren das Gelübde nicht vor dem funfzigsten Lebensjahre ablegen dürfen. Sämmtliche Klöster, für Mönche wie für Nonnen, stehen nicht unter der Aufsicht und Jurisdiction der Bischöfe, sondern unter derjenigen der Aebte in erster und der heiligen Synode in zweiter Instanz. Im Jahre 1859 zählte man in Allem 603 Klöster mit 6550 Mönchen und 2464 Nonnen [30]). Da die obige Angabe zusammen 348 Mönchsklöster und 110 Frauenklöster, 6221 Mönche, 2420 Mönchsnovizen, 3113 Nonnen und 3003 Novizen für diese gibt, so müßte sich die Zahl der Mönchsklöster bis 1859 sehr vermehrt, die Zahl der Mönche und Nonnen vermindert haben, wenn man für 1859 die Novizen einrechnet, wie dies wol geschehen muß. Wahrscheinlich liegt dazwischen der Uebertritt der Nichtunirten mit ihren Klöstern und eine Abnahme der Klosterbewohner.

Die Anzahl aller Weltgeistlichen vermögen wir wegen der meist unbestimmten Bezeichnung nicht mit Sicherheit anzugeben. Nach J. Wiggers [31]) „soll" damals oder kurz vorher „die Gesammtzahl der geistlichen Personen" 67,000 betragen haben. Im Jahre 1857 kam in Rußland 1 „Geistlicher" aller Confessionen auf 370 Einwohner; nehmen wir für jene Zeit zwischen 50 und 51 Millionen orthodoxe Russen an und setzen das Verhältniß zwischen Einwohnern und Geistlichen bei den Andersgläubigen als gleich, so würden wir über 137,000 „Geistliche" erhalten, wobei nebst den Novizen sicherlich auch die niederen Kirchendiener eingerechnet sein müßten. Für 1859 finden wir 49,752 „Priester" und 63,507 Kirchendiener [32]), wobei wol die Mönche und Nonnen mit ihren Novizen fehlen. Im Jahre 1864 notirte eine andere Quelle, mit Ausschluß von Congreßpolen und Finnland, wo ihre Zahl zusammen nicht 500 betragen kann, 37,697, worunter auf jeden Fall nur die Weltgeistlichen verstanden sein sollen. Die Familienmitglieder einbegriffen, erschien für 1855 eine Summe von 510,000 Seelen. Man wird mit Bestimmtheit annehmen dürfen, daß die Zahl der Weltgeistlichen, wie der Mönche und Nonnen, von 1821 bis jetzt nicht blos im Verhältniß zu den orthodoxen Einwohnern, sondern auch absolut beträchtlich herabgegangen sei.

An kirchlichem Vermögen, sofern dasselbe in Grund- und Kapitalbesitz besteht, ist die orthodoxe Confession in Rußland arm; auch ruht verhältnißmäßig nur in wenigen Kirchengebäuden und Klosteranlagen, beziehungsweise in deren Ausschmückung, heiligen Gefäßen, Gewändern u. s. w. ein hoher materieller Werth. Die Schenkungen, welche noch gegenwärtig in Geld, Geräthen, Kerzen u. s. f. zu Cultuszwecken oder für Pfarreien, Klöster und dergleichen von Privaten oder Corporationen gemacht werden, repräsentiren zwar absolut genommen, soweit man ihren Betrag für einzelne Jahre kennt, eine scheinbar hohe Summe, aber dieselbe vertheilt sich auf ein ungeheures Gebiet mit 55 Millionen Seelen. Die Staatsraison oder vielmehr der Cäsareopapismus hat schon seit Langem die Tendenz verfolgt, der Kirche oder deren Organen möglichst wenig disponible Geldkräfte oder materielle Mittel zu belassen und sie in finanzieller Hinsicht so viel als möglich von der Staatsgewalt abhängig zu machen. So trug Nicolaus durch Ukas vom 5. Jan. 1842 die Verordnung der Kaiserin Katharina, wodurch dieselbe den griechischen Geistlichen ihre Güter entzog und unter Staatsverwaltung stellte, wofür jene eine sehr knapp gemessene Besoldung aus dem Fiscus erhielten, auf die westlichen Gouvernements über und durch Ukas vom 6. Jan. desselben Jahres auch auf die anderen Confessionen derselben Landestheile. Blos die Pfarrer wurden in der Selbstverwaltung ihrer Kirchengüter belassen; die Güter der Bischöfe, Stifter und Klöster wurden der Administration der Reichsdomainen überwiesen, wofür man den betroffenen Personen eine bestimmte Besoldung aus öffentlichen Kassen aussetzte. Dies schien, auch für die Römisch-Katholischen in Lithauen, eine günstige Aenderung zu sein, zumal das Versprechen gegeben wurde, die Besoldungen in der Zukunft aus den confiscirten Gütern von Privaten zu verstärken; allein andererseits verlor der Klerus dadurch einen großen Theil seines Einflusses, welchen er bisher auf die zahlreichen Verwalter, Pächter, Arbeiter, Schuldner u. s. w. ausgeübt hatte, und wurde dafür um so abhängiger von der Staatsbehörde, welche sich in den Stand gesetzt sah, misliebige Priester durch Vorenthaltung der Besoldung zu maßregeln. Das Reichsbudget pro 1866 wirft für das Ressort der heiligen Synode 6,079,764 Silberrubel aus.

Von den dem Zwecke des Cultus dienenden Gebäuden, deren 1859 36,820 Kirchen nebst 12,266 Bet-

27) Rheinwald, Repertorium V, 144. 28) La vérité sur la Russie. Paris 1860. 29) Rheinwald, Repertorium V, 144. 30) Nach einer amtlichen Statistik. 31) Kirchliche Statistik I, 219 (1842).

32) Nach amtlichen Angaben.

häusern und Kapellen vorhanden waren [33]), sind die meisten, namentlich in den Dörfern, von sehr ärmlicher Beschaffenheit, nicht selten blos von Holz construirt und halbe Ruinen. Kirchen von wahrhaft imposanter Großartigkeit im Aeußern, von majestätischer Erhabenheit im Innern gehören zu den Seltenheiten und fehlen im Sinne der exemplarischen Dome der römisch-katholischen Kirche gänzlich, namentlich wenn der Baustyl in Betracht kommt. Dieser ist in Rußland der unschöne, wenn auch mit vielem Golde und vielerlei Verzierungen ausgestattete Byzantinismus, welcher seine Eigenthümlichkeit besonders in den Zwiebelkuppeln auf den Thürmen hat. Die Formen des am meisten von der Idee durchgeisteten Styles, des gothischen, haben keine Anwendung gefunden. Unter den in neuester Zeit innerhalb des russischen Gebietes aufgeführten Bauten ragt ohne alle ebenbürtige Concurrenz die 1818 begonnene, am 11. Juni 1858 eingeweihte Isaakskirche zu St. Petersburg durch die Pracht der Vergoldung, des Marmors, der Malachitsäulen, des Lasursteines u. s. w. hervor. Sie soll 88 Millionen Silberrubel gekostet haben. Aus dem Streben, nach Außen hin zu imponiren, sind während der letzten Jahrzehnte auch im Auslande, und zwar hier der eigenthümliche Styl in seiner besten, durch das Allerlei von Zierrathen nicht verschlechterten Form, glänzende Gesandtschafts- und Begräbnißkapellen, sowie andere Tempel hervorgegangen, wie in Jerusalem, Weimar, Wiesbaden u. s. w. Dem verkommenen, elenden Zustande so vieler Gotteshäuser oder deren gänzlichem Mangel innerhalb des Reiches abzuhelfen, hat man erst in der neuesten Zeit begonnen, namentlich seit der unterdrückten letzten Polenrevolution, welcher auf diese Weise das orthodoxe Russenthum als eine verstärkte Macht gegenübergetreten ist, wie denn auch confiscirtes Polenvermögen dazu hat dienen müssen, und die Neubauten oder Reparaturen vorzugsweise da Platz gegriffen haben, wo die Bekenner der Staatskirche neben oder unter römisch-katholischen Polen wohnen. Von 1831—1858 waren in diesen westlichen Provinzen von Lithauen und Reußen an 3000 Kirchengebäude mehr oder weniger verfallen, deren Herstellung in dem zuletzt genannten Jahre auf 6 Millionen Silberrubel veranschlagt wurde, im Durchschnitt also auf 2000 Silberrubel, während z. B. im mittleren Teutschland eine mäßige Dorfkirche mindestens 10,000 Silberrubel kostet. Die Regierung gab wiederholte Befehle zur Reparatur an Gemeinden und Gutsbesitzer, letzteren 1852 in ernster Einschärfung; aber diese, welche meist der römischen Kirche angehörten, suchten sich nach Möglichkeit der Last zu entziehen. Es war indessen seitdem, auch unter Mithilfe der Staatsunterstützung, Manches geschehen [34]), als die Folgen des letzten Polenaufstandes der Sache einen neuen Anstoß gaben. Im Anfange des Jahres 1865 ermächtigte der Generalgouverneur Murawiew von Lithauen den Gouverneur von Grodno, zum Bau von drei orthodoxen Kirchen dem Confiscationsfonds 10,500 Silberrubel zu entnehmen; der Erstgenannte hatte bis dahin während der kurzen Zeit seines Amtes 21 solcher Kirchen entweder repariren oder, oft in Gemeinden, wo sehr wenige rechtgläubige Griechen waren, neu errichten lassen, jedoch nicht allein aus den durch die Confiscation von Poleneigenthum gewonnenen Mitteln. Im Gouvernement Mohilew kamen von 1862 bis Anfang 1865 11 massive und 72 hölzerne Kirchen zum Neubau, 16 massive und 192 hölzerne zur Restauration; nach ähnlichem Maßstabe arbeitete man in den benachbarten Gouvernements, zugleich ein bedeutsamer Fingerzeig für das Verhältniß der massiven zu den hölzernen Bauten. Die 3 Gouvernements Kiew, Podolien und Volhynien weisen in den 3 Jahren 1863—1865 (October) 479 theils neu erbaute, theils reparirte orthodoxe Kirchen auf, wozu die Mittel theils aus der Staatskasse, theils aus Beiträgen von Gemeinden und Privaten flossen, und wobei in vielen Fällen auch für eine erhöhte Dotation gesorgt wurde. — Die Kirchen sind und werden, wo man das Vermögen dazu hat, in Kreuzform erbaut und wo eine noch weitere Ausführung gestattet ist, mit 5 oft vergoldeten Kuppeln oder Domen versehen, welche das sogenannte griechische Kreuz tragen. Im Innern ist mancherlei Schmuck in Gold und anderen grellen Farben angebracht, namentlich eine Menge von gemalten, oft sehr geschmacklosen Bildern, während geschnitzte, gehauene und gegossene, resp. erhabene nur an den Altären geduldet werden. Bänke und Stühle sind nicht vorhanden, sodaß die Gemeinde während des ganzen Gottesdienstes stehen muß [35]).

Unter den Festen gibt es 12 hohe oder große, nämlich die Geburt, die Taufe, der Palmeneinzug, die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi, Pfingsten, Christi Verklärung und Darstellung im Tempel, Mariä Verkündigung, Einführung in den Tempel und Heimgang, die Kreuzeserhöhung. Das Fest der Taufe Christi wird am Tage der heiligen drei Könige begangen und heißt auch das Fest der Wasserweihe, weil an diesem Tage die Flüsse und andere Gewässer geweiht werden; das Baden in ihnen und das Trinken aus ihnen an diesem Tage gilt als besonders heilsam und Gott wohlgefällig; mit dem so geweihten Wasser tauft man gern Kinder und besprengt Kranke. Es gibt viele Heilige mit ihren besonderen Festtagen, besonders den heil. Nicolaus, Georg und Michael. Auch verehrt man Thierheilige, z. B. die heil. Glyceria, welche die Mückenheilige genannt wird, weil in der Zeit ihres Festes (13. Mai) die Mücken erscheinen. — Die Liturgie, d. h. der Inbegriff der Gebete, Gesänge, Reden, priesterlichen Handlungen, ist außerordentlich weitschweifig und daher ermüdend. Ihre Texte und Formulare sind in mehr als 20 Foliobänden enthalten, von denen zwölf, je einer auf jeden Monat, die Liturgien für die Heiligenfeste in sich schließen. Die Sprache dieser Formulare, sowie der anderen Kirchenbücher, z. B. vieler Bibelübersetzungen, ist die einem großen Theile des Volks unverständliche altslavonische,

33) Nach amtlichen Tabellen. 34) Augsburger „Allgem. Zeitung" 1864. Nr. 301.

35) J. Wiggers, Kirchliche Statistik I, 228.

d. h. diejenige, welche zur Zeit der Einführung des Christenthums Volkssprache war, jetzt aber als lebendige Sprache ausgestorben ist. In Georgien wird als Cultussprache ebenfalls eine von der gegenwärtig von den Leuten gesprochenen verschiedene angewendet, nämlich die altgeorgische, in welche die Bibel bereits während des 5. Jahrhunderts übertragen worden ist. Gedruckt wurde die Bibel in dieser Sprache zuerst unter dem Fürsten Arkil 1743 zu Moskau. Neue Auflagen davon erschienen 1816 und 1818 [36]). Zu Propagandazwecken wurde im Frühjahr 1864 durch die heilige Synode den russischen Priestern in den Ostseeprovinzen erlaubt, die Liturgie, besonders der Messe, resp. des heiligen Abendmahls, auch in teutscher Sprache zu halten. Der Verlauf der gewöhnlichen Sonntagsliturgie ist diejenige, welche den Namen des heil. Chrysostomus trägt und aus drei Theilen besteht. Der erste Theil ist die sogenannte Proskomidie oder Bereitung. Hier wird das Brod, das sogenannte Lamm, an einem Tische zubereitet, und aus den übrigen Prosphoren werden Theile herausgenommen, zu Ehren der Mutter Gottes und aller Heiligen, mit einer Opferung für die Lebenden und die Todten. Als zweiter Theil folgt die sogenannte Liturgie der Katechumenen. Es werden Worte gesprochen, welche zum Gebet einladen, woran sich Psalmengesänge und Vorlesungen aus prophetischen und apostolischen Schriften anschließen. Indem die Diakonen [37]) das heilige Evangelium aus der Sacristei in die Mitte der Kirche tragen, bildet sich aus diesem Gange der sogenannte „kleine" Eingang mit dem Evangelium. Sofort nach der Evangelienlection folgt, falls sie überhaupt stattfindet, die Predigt oder die Auslegung des göttlichen Wortes, worauf zu den Gebeten für die Büßenden und für die in die Anfänge der christlichen Lehre Eingeführten, aber noch nicht Getauften fortgeschritten wird. Nach Entfernung der Büßenden und Ungetauften beginnt der dritte Theil, welcher den besonderen Namen der Liturgie der Gläubigen führt. Zuerst werden zwei kurze laute Gebete gesprochen, welche von einem stillen oder leisen abgelöst werden, während dessen der sogenannte Gesang der Cherubim ertönt. Im Verlauf dieser Acte bringen die damit beauftragten Liturgen die zubereiteten Gaben vom Rüsttische auf die heilige Tafel, eine Verrichtung, von welcher dieser Theil den Namen des zweiten, des „großen" Einganges mit den Gaben erhalten hat. Dieser Act, welcher an den Leidensgang Christi erinnern soll, wird den Nichtcommunicanten durch einen Vorhang entzogen, hinter welchem die Communicanten die Eucharistie empfangen. — Ein eigenthümlicher Bestandtheil während der Fastenzeit ist das Gebet für die gläubigen Fürsten und Patriarchen der gesammten orthodoxen morgenländischen Kirche, womit ein feierlicher Bannfluch über alle Häretiker und Schismatiker verbunden wird [38]). Der Gesang, an welchem die ohne Gesangbücher anwesende Gemeinde nicht Theil nimmt, wird in größeren Kirchen von ziemlich eingeschulten Chören ausgeführt und ist besser als in den Kirchen der Türkei, Griechenlands u. s. w.; aber westeuropäische Ohren finden ihn meist geschmacklos, näselnd, monoton. Obgleich sich die meisten Russen im conservativen Interesse gegen die Veredelung des Kirchengesanges sträuben, so ist doch schon mancher Fortschritt in dieser Richtung geschehen, namentlich durch das treffliche Chor in der Hofkirche zu St. Petersburg, wo man sich den berliner Domchor resp. die Sixtinische Kapelle in Rom zum Muster genommen hat. In neuester Zeit [39]) ist auch von dem kundigen Musikdirector Kantakuzenos zu Odessa, welcher geistliche Musiken componirt hat, Vieles zur Hebung des Kirchengesanges gethan worden. Unter den großartigen religiösen Tonschöpfungen der Katholiken und Protestanten bleibt die russische Kirche tief zurück. Wenn in einer uns vorliegenden Quelle [40]) gesagt wird, daß in den „meisten" Kirchen gepredigt oder wenigstens eine Homilie vorgelesen werde, so mochte damals sicherlich die letztere viel häufiger als die erstere sein, sofern man unter dieser eine ordentliche freie geistliche Rede verstehen soll. Die überwiegende Mehrzahl der glaubwürdigen Zeugen bis in die neueste Zeit stimmt darin überein, daß Gemeindegesang ebenso selten wie Predigt sei. Auch läßt die 1859 erlassene Verordnung, wornach die Popen ihre zu haltenden Predigten nicht mehr dem Dekan zur Censur und Correctur einzureichen haben sollten, gewiß auf eine große Seltenheit des Predigens, wenn auch mit Ausnahme der großen Kirchen, schließen. Als die besten russischen Kanzelredner der neuesten Zeit werden der Metropolit Philaret [41]) von Moskau und der Erzbischof Innocent von Odessa gerühmt. Die übergroße Mehrzahl der Geistlichen ist entweder von dem Mechanismus der liturgischen Functionen so stark in Anspruch genommen oder zu freier oratorischer Production zusammenhängender Gedanken so unfähig, daß die Predigt zu einer seltenen oder sehr unerquicklichen Erscheinung wird. Wie der ganze Gottesdienst sich stark dem bloßen opus operatum nähert, so geht auch der amtirende Priester meist in diese Praxis auf, welche sich in breiter Aeußerlichkeit darlegt. Zwar sagt man der höheren Geistlichkeit nach, daß sie sich in ihrer glänzenden Kleidung sehr würdig und feierlich zu benehmen weiß, aber der niederen wird zum Vorwurf gemacht, daß sie es hieran nicht selten fehlen läßt, ja daß einzelne ihrer Mitglieder sich am Altare fluchend mit den Kirchendienern zanken [42]). Es geschieht öfters, daß der Liturg, um die Masse seiner Formulare zu be-

36) Ebenda S. 222. 37) Es sind hier größere Kirchen mit zahlreichem Priesterpersonal gemeint. 38) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 224. Andr. Nikolajewitsch Murawiew (kaiserl. Kammerherr und Oberprocurator bei der heiligen Synode), Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. Aus dem Russischen übersetzt und aus dem Griechischen erläutert von E. Muralt. Leipzig 1838. Derselbe (Muralt), Lexidion der Morgenländischen Kirche nach den besten schriftlichen und mündlichen Quellen, ebenda 1838. Im Allgemeinen ist die in Rußland gebräuchliche Liturgie derjenigen in den übrigen orthodoxen morgenländischen Kirchen gleich.

39) 1864 notirt. 40) Baseler Missions-Magazin 1819. S. 50. 41) Er war 1866 84 Jahre alt. 42) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 222.

wältigen, dieselben mit ungemeiner Schnelligkeit abliest, oder daß ihrer zwei sich in die Arbeit theilen und gleichzeitig zwei Abschnitte abthun [43]). Man kann daher auch bei der Gemeinde eine tiefe seelische und nachdenkende Andacht nicht voraussetzen; es ist nicht möglich, daß der Kirchgänger vor dem unaufhörlichen Niederknieen, Wiederaufstehen, Wassersprengen, Sichbekreuzen, wobei wesentliche Unterschiede zwischen dem mit zwei oder drei Fingern geschlagenen Kreuze gemacht werden, zu einer rechten geistigen Einkehr in sich selber kommt [44]). — Wie die übrige orthodoxe morgenländische Kirche, so hat auch die russische nach Proverb. 9, 1 sieben Sacramente. Sie folgen sich [45]) in dieser Ordnung: Die mit der Abrenuntiation verbundene Taufe, die Myrrhensalbung (Firmung), das Abendmahl, die Buße, die Ehe, die Oelung, die Priesterweihe. Durch die Myrrhensalbung erhalten die Getauften das Recht am heiligen Abendmahl Theil zu nehmen, welches sie bis zum siebenten Lebensjahre (also sehr frühzeitig) nur in der Gestalt des Weines, später sub utraque empfangen. Die mit der Nothtaufe Versehenen und die aus anderen christlichen Confessionen Uebertretenden werden nicht — wie dies im Sprengel des Patriarchates von Constantinopel geschieht — zum zweiten Mal getauft, sondern, auch wenn letztere schon einmal gefirmt sind, nur mit dem Chrisma gesalbt. Die zweite Ehe wird gemißbilligt, noch mehr die dritte, während die vierte den Bann nach sich zieht; Ehescheidung findet nur bei erwiesenem Ehebruche statt.

Außer den unter Mitwirkung der Priester vollzogenen heiligen Acten gibt es noch viele andere obligatorische religiöse Gebräuche. Hierher gehören die sieben täglichen Gebetszeiten, an deren jeder streng genommen von jedem Gläubigen ein Gebet gesprochen werden soll, nämlich um Mitternacht, vor Sonnenaufgang, um die erste, dritte, sechste, neunte Stunde und am Abend; man weiß sich aber von dieser Mehrzahl zu dispensiren und zieht gewöhnlich mehre dieser Gebete in eins zusammen. Die Vesper, die Matine und die erste Hore bilden die sogenannte Pannychis. Als Fasten, welche sehr streng gehalten werden, sind dieselben wie in der übrigen rechtgläubigen anatolischen Kirche vorgeschrieben, als die wichtigsten diejenigen vor Ostern, außer denen es noch viele andere gibt; indessen können für alte, schwache und kranke Leute, für Wöchnerinnen u. s. w. Dispense gegeben werden. Verboten sind während der Fastenzeiten nicht blos Fleischspeisen, sondern auch Butter, Milch, Eier, Käse, überhaupt Alles, was von warmblüthigen Thieren herrührt. Am Ende der großen Fasten, in der Nacht vom Sonnabend auf den ersten Ostertag, versammelt sich — mit Ausnahme der großen Städte — die Gemeinde auf dem Kirchhofe und liegt hier in der Erwartung des letzten Augenblickes auf den Knieen; schlägt endlich die Mitternachtstunde, so öffnen sich die Flügelthüren der erleuchteten Kirche, heraus tritt mit den Kirchendienern und dem übrigen obligaten Apparate in seinen glänzendsten Gewändern der Priester und ruft: Christus ist erstanden! Alle Anwesenden wiederholen diese Worte; nachdem noch etliche Gebete gesprochen sind, stehen alle auf, umarmen und küssen sich, der Geistliche besprengt die mit Lebensmitteln beladenen, in der Nähe stehenden Wagen mit Weihwasser, segnet sie ein und gibt so das letzte Zeichen zum Essen und Trinken nach Herzenslust [46]).

Im kirchlichen Bekenntniß ist und betrachtet sich die orthodoxe Kirche Rußlands mit den orthodoxen Kirchen in der Türkei, Griechenland u. s. w. eins; alle anderen Kirchen gelten ihr für ketzerisch oder wenigstens für schismatisch. Als Quelle des Glaubens nimmt sie die Bibel alten und neuen Testaments an, jedoch mit Ausschluß der Apocryphen, obgleich die Bibel noch in neuester Zeit dem Volke vorenthalten worden ist. Aus derselben abgeleitete, aber thatsächlich mit größerer Auctorität ausgerüstete Bekenntnißquellen sind das sogenannte apostolische und Athanasianische Symbolum, ferner die Beschlüsse der sieben auch von der lateinischen Kirche anerkannten ökumenischen Concilien, sowie desjenigen vom Jahre 879, außerdem als maßgebend in Dogma und Cultus noch die Bestimmungen von 9 nicht ökumenischen Synoden aus den fünf ersten Jahrhunderten, nämlich 1) der von Antiochia im Jahre 269 (gegen Paulus von Samosata); 2) der von Ankyra im Jahre 315 (über Abgefallene und Büßende); 3) der von Neucäsarea im Jahre 315 (gegen die Priesterehe u. s. w.); 4) der von Gangra im Jahre 340 (gegen die Uebertreibungen des Mönchslebens); 5) der von Antiochia im Jahre 341 (für die bischöfliche Gewalt); 6) der von Sardica im Jahre 344 (gegen die Versetzung der Bischöfe); 7) der von Laodicea nach 344 (über die Kirchenzucht, über die kanonischen Bücher des alten und neuen Testaments); 8) der von Karthago im Jahre 418 (für die Kindertaufe und die Erbsünde); 9) der von Constantinopel im Jahre 448 (gegen Eutyches, für die zwei Naturen und eine Person in Christo). Wenn auch nicht in demselben Grade ein kirchenrechtlich auctoritatives, so doch ein hohes conventionelles Ansehen in der Weise unserer westeuropäischen Katechismen und sonstigen recipirten Lehrbücher haben folgende Schriften. Petrus Mogilas: *Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς* oder *Ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥούσσων πίστεως* [47]). Theophilos Prokopowitz (Metropolit von Nowgorod): (lateinisch) Christiana orthodoxa theologia adornata [48]). Platon: Die rechtgläubige Lehre [49]). Alexander Stourdza: Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orthodoxen Kirche [50]); dazu: *Ἐγχειρίδιον τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ σύγγραμμα Ἀλεξάνδρου Στούρζα* [51]). Anfangsgründe der christlichen Lehre zum Ge-

43) Ebenda. Auch der Verfasser dieses Artikels hat in orthodoxen Kirchen diese Abhaspelung mit angehört. 44) *Léouzon le Duc*, La Russie contemporaine. Paris 1854. p. 228. 45) Nach Murawiew.

46) J. Wiggers, Kirchliche Statistik I, 220. 47) Der große Katechismus der Russen. Teutsch von Frisch, Frankfurt a. d. O. und Leipzig 1727; griechisch, lateinisch und teutsch von Hofmann. Breslau 1751. 48) Königsberg 1773 fg. 5 Bde. 49) In dieser teutschen Ausgabe. Riga 1770. 50) Französisch Stuttgart 1816; teutsch von v. Kotzebue. Leipzig 1817. 51) St. Petersburg 1836.

brauch der russischen Schuljugend [52]). Auch das Compendium von Gennadios genießt einer hohen Geltung. Eine Weiterentwicklung der kirchlichen Glaubenslehre hat die russische wie die gesammte rechtgläubige Kirche des Orientes seit dem 8. Jahrhundert nicht erfahren, und wenn sie von da ab bis jetzt die vier orthodoxen Patriarchen von Constantinopel, Antiochia, Jerusalem und Alexandria als höchste (mit) entscheidende dogmatische Auctoritäten in der Lehre betrachtet und anerkennt [53]), so liegt auch in dieser Verbindung mit einem, in anderen Stücken nicht vollständig harmonischen Theile der Gesammtkirche ein Hemmniß für die dogmatische Evolution.

Die wissenschaftliche Theologie und Literatur in Rußland hat in der Zeit von 1821 bis jetzt fast ganz brach und daniedergelegen, obgleich die Zahl der sogenannten theologischen Bücher, wie wir unten sehen werden, in den Jahresverzeichnissen die stärkste ist; hätte ihre Entwicklung nicht an den starren kirchlichen Formen wie an den höheren Hierarchen ein Hinderniß gefunden, so würde sie schon die Persönlichkeit und das Regierungssystem des Kaisers Nicolaus nicht geduldet haben. Indessen wurde wenigstens Einiges von Al. Stourdza, Philaret und Anderen geleistet. Als nach Nicolaus' Tode, seit 1855, Alexander II. die Wissenschaft zu größerer Freiheit erlöste, nahm dieselbe zwar in vielen Zweigen einen neuen Aufschwung, aber der theologische blieb ein dürres Reis, und namentlich mangelte es nach wie vor nicht blos an guten, sondern überhaupt fast ganz an theologischen Zeitschriften [54]). Die russischen Theologen oder Philosophen, soweit sie nicht außerhalb Rußlands ihren Sitz aufgeschlagen haben und hier zum Theil in eine extreme Negation verfallen sind, haben meist in ihrer national beschränkten Selbstgenügsamkeit einen großen horror vor der auf der Höhe der Zeit stehenden abendländischen, zumeist teutsch-protestantischen Auffassung der religiösen Ideen, und verhalten sich zu derselben entweder ganz passiv oder schroff ablehnend. So veröffentlichte im Gegensatze zu der ihm verhaßten westeuropäischen Theologie, Philosophie und Wissenschaft, welche an der Negation und allen anderen Schäden krank sei, 1856 der orthodoxe Russe Iwan Wassiljewitsch Kiräewsky in den „Moskauischen Sammlungen" einen Aufsatz, worin er unter Anderem behauptete, „daß die wahre Bildung und Aufklärung der Zukunft nur im Schooße der griechisch-orthodoxen Religion gedeihen kann, indem die Philosophie der griechischen Kirchenväter auf jede Frage des Herzens und des Geistes, namentlich aber auf solche Fragen antworten kann, deren täuschenden Beantwortungen den westlichen Menschen total zu Grunde gerichtet haben. In ihr sollen alle künftigen Generationen Ersatz finden für die abendländische Philosophie, und erst dann wird ein echt russisches Leben, eine russische Kunst, eine russische Philosophie möglich und gedeihlich werden." Was in Rußland für genießbare Theologie gilt, mundet den Abendländern größtentheils sehr ungenießbar, wie das Buch von J. Basarow, Geistlichem an der russischen Kapelle in Stuttgart: „Die Ehe nach der Lehre und dem Ritus der orthodoxen russischen Kirche" [55]), ein unwissenschaftliches, widerspruchsvolles Product. Dagegen gilt auch in der öffentlichen Meinung des Abendlandes der aus der früheren Periode in die gegenwärtige mit herübergenommene Metropolit Philaret von Moskau als ein angesehener Theolog. In der neuesten Zeit ist auch über die Grenzen des Zarenreiches hinaus als ein um die Textkritik des alten Testaments verdienstlicher Mann Abraham Firkowitsch genannt worden, welcher (vor 1862) mit vieler Mühe eine große Menge von karaitischen (mit Lesezeichen versehenen) Handschriften dieses Bibeltheiles zusammengebracht hat. Mit achtbarer Gelehrsamkeit kritisirte neuerdings [56]) der Archimandrit Porphyrios den von C. Tischendorf edirten Codex Sinaiticus als ein heterodoxes Product aus dem 5. Jahrhundert. Von freieren, philosophisch-dogmatischen Regungen der russischen Theologie, welche es wagen, die chinesische Mauer und das bannende Anathem der „Orthodoxie" zu durchbrechen, ist uns keine Spur bekannt; für die Finessen einer schlauen antiken oder modernen Scholastik ist die russische Theologie zu ehrlich und zu russisch. Der theologische Doctortitel, mit welchem ein Jahrgehalt verbunden und zu dessen Ertheilung die kaiserliche Zustimmung erforderlich ist, wird von Rechtswegen sehr selten ertheilt; 1836 gab es nach J. Wiggers in ganz Rußland nur drei Doctoren der Theologie, nämlich den Rector der geistlichen Akademie in Kiew, einen Professor an derselben und einen Archimandriten.

Auch an den übrigen wissenschaftlichen und literarischen Bestrebungen, welche, vorher meist auf das der orthodoxen und staatlichen Censur gegenüber ungefährliche Gebiet der Antiquitäten und der beschreibenden Naturwissenschaften beschränkt [57]), mit dem Regierungsantritte des Kaisers Alexander II. einen Aufschwung genommen, hat die Kirche mit wenigen Ausnahmen, z. B. der bereits erwähnten Mission in Peking, keinen Antheil genommen. Auf fast allen wissenschaftlichen Gebieten hat die literarische Production seit den letzten Jahren nicht blos einen bedeutenden numerischen, sondern auch einen Werthzuwachs aufzuweisen, welcher sich auf dem Weltmarkte immer größeres Ansehen verschafft, während wirklich fördersame, nicht blos den alten Standpunkt in Katechismen u. s. w. reproducirende theologische Werke sich dem Literarhistoriker höchst spärlich darbieten. Um die russische Wissenschaft nach der literarischen Seite in ihrer steigenden Scala und im Vergleich mit anderen Ländern sich skizziren zu lassen, mögen hier die nachfolgenden Zahlen Platz finden. Im Jahre 1850 erschienen, ohne Polen und Finnland, mit Einschluß der neuen

52) Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von N. Yasnowsky, 2. Edit. Wien 1836. Vergl. die Ausgaben der Symbolischen Bücher der ganzen orthodoxen morgenländischen Kirche, z. B. von Kimmel. 53) Döllinger, Kirche und Kirchen. München 1861. S. 170. 54) Lettres sur la Russie. Brüssel 1861.

55) Stuttgart 1857. 56) In einer Broschüre vom Ende des Jahres 1862. 57) Abgesehen nämlich von den im Auslande lebenden Russen.

Auflagen und der Uebersetzungen aus fremden Sprachen, 696 Bücher; für 1856 findet man, ebenfalls ohne Polen und Finnland, bereits 1405 Originalwerke (wahrscheinlich mit Einschluß der wiederholten Auflagen) und 131 Uebersetzungen, Zahlen, welche für das Jahr 1857 und für dasselbe Territorium auf 1425 Originalwerke und 201 Uebersetzungen anwachsen. Die sämmtlichen Druckwerke des Jahres 1858, wobei ebenfalls Polen und Finnland nicht eingerechnet sind, belaufen sich mit Einschluß der Uebersetzungen auf 2036, von denen die meisten, nämlich 273, auf die Theologie (aller Confessionen), 17 auf die Philosophie, 150 auf die Pädagogik, 227 auf die Geschichte, 115 auf die Sprachkunde kommen [58]). Für 1859 ist die Gesammtsumme, unter Ausschluß Polens und Finnlands, 2026, nämlich 1577 Originaldruckwerke, 284 Uebersetzungen und 165 periodische Schriften, bei denen je ein Jahrgang als ein Werk gerechnet ist. Uebrigens sind letztere auch in den Zahlen der voraufgegangenen Jahre einbegriffen. Für die späteren Jahre ist uns keine Statistik zu Gesicht gekommen. Was die periodische Presse anlangt, bei welcher ebenfalls das engere Polen und Finnland nicht in Betracht kommen, so erschienen am Ende des Jahres 1849 156 Journale aller Art mit Einschluß der politischen Zeitungen, nämlich 110 in russischer, 30 in teutscher, 8 in französischer, 3 in englischer, je 1 in polnischer und italienischer Sprache, dem Orte nach 63 in St. Petersburg, 14 in Moskau, 9 in Riga u. s. w. Für den Anfang des Jahres 1853 sind im Ganzen 160 aufgeführt, von denen 67 auf St. Petersburg, 12 auf andere Städte (hiervon 6 auf die teutschen Ostseeprovinzen), mit Ausnahme Moskau's, kamen, wo etwa 14 zu notiren sind; die übrigen bestanden in den amtlichen Gouvernementszeitungen, welche auch oben beim Jahre 1849 eingerechnet sind. Der Anfang des Jahres 1854 weist mit Einschluß der amtlichen (wiederum ohne Polen und Finnland) 95 politische und 66 andere periodische Blätter auf, zusammen also 161. Von ihnen waren

	politische Zeitungen	andere periodische Blätter
in russischer Sprache	67	48
„ teutscher Sprache	15	10
„ russischer u. teutscher Sprache	3	—
„ englischer Sprache	3	—
„ französischer Sprache	2	6
„ grusinischer Sprache	—	2
„ lettischer Sprache	2	—
„ polnischer Sprache	1	—
„ in russischer u. poln. Sprache	1	—
„ italienischer Sprache	1	—

Mithin repartirte sich auf je 36,000 Einwohner 1 Blatt. Für 1856 und 1857 kennen wir nur die Zahl der unter Censur erscheinenden Blätter, nämlich 110 und 124. Am Beginn des Jahres 1858 treten (ohne Polen und Finnland) Alles in Allem 254 periodische Blätter auf, von denen 75 amtliche, meist Gouvernementszeitungen, sind. Unter den nicht amtlichen befinden sich 30 politische, 20 landwirthschaftliche und technologische, 13 historische, 11 pädagogische, 10 medicinische, 10 theologische, 6 juristische. Zieht man von den theologischen die protestantischen u. s. w. ab, so bleiben etwa nur 5 oder 6 für die ganze orthodoxe Kirche [59]). Der Status vom Jahre 1860 in demselben Sinne ist 291, vom Jahre 1861 (ebenfalls an seinem Anfange) 310 Zeitschriften und Zeitungen aller Art, unter ihnen 230 in russischer, 38 in teutscher, 29 in französischer Sprache [60]). Diese Summe, für die Consumtionsfähigkeit zu groß, verminderte sich in den folgenden Jahren nicht unbedeutend auch durch die geänderten Cautions- und Censurverhältnisse; denn wir finden für 1863 94 periodische Schriften unter allgemeiner Censur, 75 ohne Censur, 26 unter geistlicher Censur, zusammen 195, denen wol noch die amtlichen Blätter zuzurechnen sind. Von den 195 erschienen damals 17 täglich, 86 wöchentlich, 47 monatlich, 45 in unbestimmten Zeiträumen. Vergleichen wir hiermit den Stand der literarischen Production und Consumtion in anderen Ländern, so treten z. B. auf: Großbritannien und Irland 1862 mit 4828 Büchern, 1851 mit 563, 1862 mit 1165, 1864 mit 1250 periodischen Blättern aller Art, Teutschland 1852 mit 5690 (wol excl. Broschüren, *neuen Auflagen* u. s. w.), 1861 mit 9398 (wol incl. Broschüren, neuen Auflagen u. s. w.), 1862 mit c. 14,000 Büchern aller Gattung, 1864 mit 2151, 1865 mit 2314 periodischen Blättern (teutscher Zunge auf der ganzen Erde), Frankreich 1850 mit 7608 (incl. neue Auflagen und Broschüren), 1862 mit 11,484 Büchern, 1851 mit 750 periodischen Blättern aller Art, die Schweiz 1865 mit 360 solcher Journale. In Rußland werden zwar manche große Bibliotheken angesammelt, aber deren Bücher u. s. w. wenig benutzt; auch sind sie im Verhältniß zu anderen Ländern numerisch nur von geringer Bedeutung; es kamen nämlich in den dreißiger und vierziger Jahren [61]) von den vorhandenen öffentlichen Bibliotheken auf je 1 Million Einwohner

in Rußland	28,000	Bände,
„ Spanien	30,000	„
„ den Vereinigten Staaten von Nordamerika	64,000	„
„ Großbritannien	83,000	„
„ Schweden	120,000	„
„ Teutschland mit Einschluß von Oesterreich und der Schweiz	136,072	„
„ Frankreich	145,000	„
„ Norwegen	150,000	„

58) Beilage zu dem Journal des Ministeriums der Aufklärung 1860. Auch die vorhergehenden Ziffern sind amtliche.

59) Ebenda. 60) Eine Uebersicht der periodischen russischen Presse für die Zeit von 1855—1862 findet sich in Nr. 41 der „Blätter für Handel, Gewerbe und sociales Leben" vom Jahre 1862 zur Magdeburgischen Zeitung. Doch sind hier nur die bedeutendsten Journale einer Besprechung unterstellt, nämlich 6 politische, 4 Wochenblätter, 5 Monatsschriften, keine theologischen. 61) Nach dem 1849 erschienenen nordamerikanischen Berichte der „Smithsonian Institution for the increase and diffusion of knowledge among the men."

in Belgien . . . . 153,000 Bände,
= Dänemark . . . . 330,000 =

Es bestanden am Anfange des Jahres 1864 in Rußland 481 Druckereien (150 davon auf Staatskosten), 872 lithographische Anstalten (44 davon auf Staatskosten) und 265 Buchhandlungen.

Hat die teutsche Reformation und die protestantische Kirche das hohe Verdienst, die Schule durch alle ihre Stufen hindurch mit eingehender Fürsorge entwickelt zu haben, so ist die orthodoxe Kirche in Rußland bei der tiefen Versunkenheit des Volkes in seiner Unwissenheit fast absolut theilnahmlos geblieben, und wenn Kaiser Nicolaus, das Haupt des Staates und der Kirche, auf die Bildungsanstalten seines Reiches einwirkte, so geschah es vorwiegend mit der Absicht einer einseitigen militairischen Zucht, für deren Einführung und Erhaltung er nicht Theologen oder Pädagogen, sondern Officiere und — Uniformen als die besten Werkzeuge erachtete. Die ersten Schritte zur Hebung der Universitäten that Alexander II., indem er zu deren Reorganisation 1861 eine Commission von Sachverständigen berief und unterm 18. Juni 1863 ihre Vorschläge: Ersetzung des militairischen Regimes durch dasjenige der Professoren, bedeutende Erhöhung des Lehrergehaltes u. s. w., im Wesentlichen annahm [62]). Unter seinen Auspicien erhielt Warschau eine medicinische Facultät, Odessa eine Universität, welche am 19. Sept. 1865 ihre Vorlesungen mit 148 immatriculirten Studenten und 32 freien Hörern eröffnete. Freilich fehlt es noch immer und wird es noch lange fehlen an der hinreichenden Zahl geeigneter Docenten; im Anfange des Jahres 1866 waren von den 497 etatsmäßigen Lehrstühlen der 8 vorhandenen Hochschulen St. Petersburg, Moskau, Kasan, Kiew, Helsingfors, Charkow, Dorpat und Odessa 248 noch unbesetzt. Von theologischen Facultäten bei diesen Anstalten ist ebenso wenig die Rede als von Anträgen, welche die Kirche gestellt hätte, um die wissenschaftliche Universalbildung ihrer Geistlichen zu heben. Waren unter Nicolaus im Jahre 1833 nur 39 Gymnasien mit 7495 Schülern vorhanden, und hatte sich auch 1849 deren Zahl auf 77 gehoben, so war doch ihre Hauptaufgabe nicht der wissenschaftliche, sondern der militairische Geist des Mechanismus und der Disciplin des absoluten Gehorsams. Nur auf 12 von den 77 wurde Griechisch gelehrt. Auch hier griff die reformatorische Hand — nicht der Kirche, sondern des Kaisers Alexander II. ein, indem er eine freiere, humanere Bildung einführte und neben den Anstalten für Söhne Gymnasien für Mädchen (1864 waren es schon ihrer 37 mit 9335 Schülerinnen), sowie weibliche Kreisschulen durch das Gesetz vom 10. Mai 1860 begründete. Er erhöhte nicht blos die Besoldung der Lehrer an den Knabengymnasien, sondern gab ihnen auch ein neues Reglement (welches 1865 ins Leben trat) und vermehrte die Zahl dieser Anstalten, sodaß Rußland 1864 deren 96 mit 28,429 Schülern besaß. Der Stand der Bildungsanstalten (ohne Finnland und Congreßpolen) mit Einschluß der Volksschulen war 1864 folgender [63]):

im Ressort des Ministeriums der Volksaufklärung	
6 Universitäten, 3 Lyceen, 2 Veter.-Schulen mit	4,323 Lernenden
212 Gymnasien und andere Mittelschulen mit	39,916 =
c. 3500 niedere, resp. Volksschulen mit	195,556 =
im Ressort der anderen Ministerien (mit Einschluß der kirchlich-orthodoxen Anstalten)	
18,848 Schulen verschiedener Art mit	344,481 =
Summa	584,276 Lernenden
Dazu andere Anstalten SS.	739,347 =

Also rund 1 Lernender auf nur c. 100 Einwohner! Während Kaiser Alexander II. in richtiger Würdigung des so oft verkannten Causalnexus, daß Mittel- und Hochschulen zu ihrem Gedeihen der guten Volksschulen bedürfen, auch diesen seine Fürsorge zuwandte, indem er an die von seinem Großvater in mehren neu errichteten Dorfschulen und einigen Seminarien gelegten Anfänge wieder anknüpfte, erschienen die höheren und niederen orthodoxen Geistlichen wiederum als diejenigen, welche bei dieser Reorganisation sich gleichgültig, vielleicht zum Theil selbst widerstrebend verhielten. Aber Hand in Hand mit dem Kaiser, dem Minister für die Volksaufklärung Golowine, vielen anderen kaiserlichen Behörden [64]), begann bald ein großer Theil der Bevölkerung, auch unter den emancipirten Bauern, zu gehen; im Gouvernement Kiew bestanden am Ende des Jahres 1864 bereits 1371 Volksschulen mit 36,000 Knaben und Mädchen; im Gouvernement Kowno wurden 1864 deren 50 neue eröffnet; auch Volhynien und Podolien blieben nicht zurück. Viele Gemeinden brachten große Opfer, namentlich um gute Lehrer für die Elementarschulen zu gewinnen, und bewilligten gern das jährliche, gesetzlich festgestellte Minimum von 200 Silberrubeln. Wenn aber auch noch so viele Geldopfer gebracht werden, so wird ein allgemeiner Fortschritt erst von da ab datiren, wo es nicht mehr wie noch gegenwärtig fast durchaus an geeigneten Lehrern und Seminarien für dieselben mangelt.

Es kann daher für die Gegenwart vorerst nur noch von einer sehr tiefen Volksbildung, auch in religiöser Hinsicht, die Rede sein, zumal vorher von kirchlichen wie kaiserlichen Organen wenig geschehen ist, um das religiöse Leben durch das Element der Einsicht zu durchgeistigen. Freilich auf der Grundlage einer sehr geringen Lesefertigkeit und Leselust der niederen Volksclassen hatte schon Alexander I. 1813 der englischen Bibelgesellschaft

62) Bericht des Ministers der Volksaufklärung.

63) „Zur Geschichte und Statistik der Gelehrten-Schulanstalten des k. russischen Ministerii der Volksaufklärung," nach officiellen Quellen bearbeitet von E. Woldmar, 1. Aufl. (für 1865) St. Petersburg 1865.

64) Das gegen früher außerordentlich erhöhte Staatsbudget setzte pro 1865 19,151,258 Silberrubel zu Bildungszwecken aus.

erlaubt, in Petersburg Depots zu errichten und in Rußland Bibeln zu verbreiten; das neue Testament erschien 1821 unter Aufsicht der heiligen Synode in russischer Sprache und während der folgenden Jahre in fast allen Sprachen des ausgedehnten Reiches. Aber sobald Nicolaus den Thron bestiegen hätte, gab er den Vorstellungen derer nach, welche behaupteten, daß durch das Bibellesen eine Opposition gegen das Staatskirchenthum angeregt würde, und hob die Bibelgesellschaften 1826 wieder auf [65]). Alexander II. gab ihnen bald nach seiner Thronbesteigung (1855) die Erlaubniß zur Bibelverbreitung zurück, aber nur unter Protestanten und Katholiken, nicht unter Orthodoxen [66]), und bewilligte zu diesem Zwecke sogar Geld aus Staatsmitteln.

Sofern die Religiosität der Russen sich äußerlich darlegt, ist sie auch gegenwärtig weit stärker und allgemeiner als bei den abendländischen Völkern Europa's, namentlich den am höchsten gebildeten; aber es fehlt ihr oft auch nicht an wirklicher Gemüthlichkeit und Innigkeit, an der ernsten Meinung, es mit den Cerimonien ernst zu meinen. Der gemeine Russe ist bigott und hält viel auf seine Popen in der Amtstracht, auf seine gottesdienstlichen Orte und heiligen Acte und besucht sie fleißig, während nach allen übereinstimmenden Berichten (auch nach dem Russen Gagarin in seiner Russie sera-t-elle catholique? S. 66) unter den vornehmeren Russen, welche sich mit großer Leichtigkeit die oberflächliche französische Tournüre und besonders die französische Sprache aneignen, erschreckend viel Voltarianismus und andere irreligiöse Anschauungen herrschen, obgleich man äußerlich die kirchlichen Pflichten mitmacht. Kaiser Nicolaus versäumte es womöglich nicht, bei seiner Anwesenheit an einem Orte eine Kirche zu besuchen, vor dem Altar niederzuknieen und seine Frömmigkeit in anderer ähnlicher demonstrativer Weise an den Tag zu legen. Im Jahre 1859 gingen 34,343,850 orthodoxe Seelen zu Beichte und Abendmahl [67]), eine Zahl, welche die der erwachsenen Bevölkerung weit übersteigt und daher so stark ist, weil Viele jährlich mehr als einmal beichten und communiciren, freilich sehr häufig auch in der Meinung, daß es eben genug sei, diesen Cerimonien beizuwohnen, um sich mit seinen Sünden abzufinden, an deren Stelle dann neue mit derselben Hoffnung treten. Da man zu mancherlei Zwecken, z. B. für Anstellungen, Beichtzettel braucht, so wird damit ein förmlicher Handel getrieben [68]). Vier von den bedeutendsten Wallfahrtsorten wurden 1859 von 397,000 Andächtigen oder wenigstens Anwesenden besucht [69]), wobei man indessen die allgemeine große Neigung des russischen, noch halbnomadischen Volkes zu Ortsveränderungen und zum Umherschweifen nicht außer Acht lassen darf. An frommen Gaben empfing die rechtgläubige Kirche im Jahre 1859 7,057,514 Silberrubel [70]), was in Anbetracht der durchschnittlich großen Armuth des Volkes als eine hohe Summe angesehen werden muß. Auch das Privatleben des Russen oder sein Verkehr außerhalb der gottesdienstlichen Räume ist von vielen und starken religiösen Mächten durchdrungen oder wenigstens umgeben; er betet ungemein viel, wenngleich in Verbindung mit mancherlei Aberglauben; die Anwendung des Rosenkranzes aber ist dabei nicht allgemeine Sitte, selbst nicht bei den Weltpriestern, da er nur für Erzpriester, Mönche und Nonnen als obligatorisches Gebetsmittel dient [71]). Eine sehr augenfällige Eigenthümlichkeit besteht in dem außerordentlich häufigen Sichbekreuzen, welches bei dem Vorübergehen an Kirchen, Kapellen, Heiligenbildern u. s. w. angewendet wird. Die größte Vorliebe hat der Russe für Heiligenbilder, welche daher nicht blos in Kirchen, sondern auch in Privathäusern, in jedem Wirthshause sehr zahlreich sind, und deren Verehrung sich vielfach mit ihrer Anbetung vermischt oder in diese übergeht, da man das significans von dem significatum nicht streng unterscheidet. Tritt ein Russe in ein Haus, so begrüßt er stets zuerst das Heiligenbild und nimmt beim Fortgehen in derselben Weise von ihm Abschied. Solche Bilder dürfen nicht fehlen bei den Taufen, Hochzeiten, Begräbnissen, Eidesleistungen u. s. f.; wird in ihrer Nähe eine profane Handlung verrichtet, so schließt man sie ein oder verhüllt sie, während man sie bei feierlichen Gelegenheiten, besonders an ihren Namenstagen, mit Flitterstaat schmückt und brennenden Kerzen oder Lichtern umgibt. Viele tragen dergleichen Bilder bei sich und ziehen sie vorkommenden Falles hervor, um zu ihnen zu beten und sie um Hilfe anzurufen. Auch das vorgeschriebene Fasten wird sehr streng gehalten, mehrfach zum großen Schaden der Gesundheit; denn das Volk lebt in dieser Zeit, wo gerade die gesündesten oder nahrhaftesten Speisen verboten sind, zum Theil von Nahrungsmitteln, welche geradezu schädlich wirken und zur Folge haben, daß desto mehr Branntwein getrunken wird. Zwar sind Fische erlaubt, aber in sehr vielen ausgedehnten Landstrichen für die Masse der Bevölkerung zu theuer; an ihrer Stelle und statt anderer Victualien müssen dann Monate lang getrocknete, harte, in ranzigem Oel gesottene Pilze und andere Dinge dienen. Als im Krimkriege 1854 die Soldaten ihre 6 Wochen gefastet hatten, machte sich diese Enthaltsamkeit durch körperliche Untüchtigkeit für anstrengende Märsche und andere schwere militairische Dienste in auffälliger Weise bemerkbar. Desto ausgiebiger sucht man sich durch allerlei Völlerei im Essen und Trinken an den letzten Tagen vor und an den ersten Tagen nach der großen österlichen Fastenzeit zu entschädigen, und freut sich unbändig auf das Ende der harten Carenz. Wenn — auf dem Lande — in der Mitternacht vom Sonnabend auf den Ostersonntag der Priester den Bann gelöst hat, stürzt die hungrige Menge begierig über die Lebensmittel in den herbeigebrachten Wagen

65) Allgemeine Kirchen-Zeitung 1822. Nr. 70; 1840. Nr. 40. Nr. 110 fg. 66) Diese Ausnahme kann man sich nur aus dem Einflusse der orthodoxen Geistlichkeit erklären, während die Bibelverbreitung unter Katholiken wol auch ein Act der Bekämpfung der römischen Hierarchie war. 67) Amtliche Angabe. 68) Allgem. Zeitung (Augsburg) vom 12. Dec. 1858. 69) Amtliche Angabe.

70) Ebenso. 71) J. Wiggers, Kirchliche Statistik I, 221.

oder Karren her, und nun füllt eine widerliche Schlemmerei die ganze heilige Osterwoche aus [72]).

Es sind zwar dem Russen in dem sittlichen Leben manche Vorzüge eigen, welche mit seiner Religiosität in Wechselwirkung stehen, wie die geringe Zahl unehelicher Kinder, welche freilich auch daher kommt, daß die Leute sich meist sehr jung verheirathen, noch mehr aber der sehr wenig häufige, offenbar zum Theil durch religiöse Vorstellungen mitbedingte Selbstmord, dessen Ziffer die der übrigen Länder Europa's durchaus nicht erreicht; aber bei dem fortgeführten Vergleiche stellen sich mehr Schattenseiten heraus, wie die oft blutigen und tödtlich verlaufenden Schlägereien einerseits und die Kriechereien gegen Hochgestellte andererseits, welche man trotzdem auf alle Weise zu bestehlen und zu betrügen sucht, ein Nationallaster, welches in seiner Weise auch bei den höchsten Classen notorisch ist, namentlich bei den freilich vielfach zu niedrig besoldeten Beamten, welche sich dafür durch den Raub an Staatsgeldern schadlos halten. Auch noch in der neuesten Zeit kommen, neben der außerordentlich weit verbreiteten Falschmünzerei, sehr viele Fälle von betrügerischen, selbst durch hohe Beamte, neuerdings z. B. durch einen Adelsmarschall, verübte Kassendefecte in die Oeffentlichkeit, und eine noch größere Zahl mag sich derselben entziehen. Am Ende des Jahres 1865 erhängte sich deshalb der Hofrath F., während der Geheimrath G. verhaftet ward, weil er die Kasse der heiligen Synode (man sagte um 78,000 Silberrubel) bestohlen hatte. Das schlimmste Nationallaster ist das Branntweintrinken, eine fortzeugende Ursache so vieler anderen Uebel, wie der Unreinlichkeit, der Faulheit, der Armuth. Auch hier suchte der unermüdlich thätige Kaiser Alexander II. die Abhilfe zu schaffen, welche von der Kirche nie mit Erfolg gebracht worden war, und es zeigten sich Anfangs erfreuliche Anfänge einer Besserung. Im September 1858 legten im Gouvernement Kowno viele Bauern das Gelübde ab, keinen Branntwein mehr zu trinken [73]), eine Bewegung, welche immer weiter griff und zu vielen Enthaltsamkeitsvereinen führte, wie man von solchen z. B. im April 1859 hörte. Im Jahre 1860 bildeten sich neue derartige Vereinigungen, denen jetzt die Priester die kirchliche Weihe zu geben von der heiligen Synode angewiesen wurden; in demselben Jahre versprachen z. B. 20,000 Landleute des Kreises Korotojak in feierlicher Vereinigung und unter priesterlichem Segen sich des verderblichen Getränks enthalten zu wollen. Seitdem hat man indessen über diese sittliche Selbsterhebung, welche auch unter städtischen Bürgern zu ähnlichen formellen Verpflichtungen geführt hatte, Nichts weiter von Bedeutung gehört, und 1865 sagte z. B. die Gouvernementszeitung von Wladimir, das Schnapstrinken habe sich seit der Beseitigung des Pachtes verschlimmert, weil das Getränk billiger geworden sei. Ja, die Regierung hat neuerdings (Anfangs 1866) der Bildung von Enthaltsamkeitsvereinen ein Verbot entgegengestellt. Auch die Centralregierung glaubte an eine Zunahme in dem Genusse des physischen und sittlichen Giftes oder hatte wol vielmehr die statistischen Zahlenbeweise dafür in den Händen, da sie im April desselben Jahres eine Commission einsetzte, welche die Mittel gegen das Umsichgreifen berathen sollte. Der Gegenstand war ernst und bedrohlich genug, um auch in den Berathungen der Gouvernementslandtage, z. B. des petersburger am Ende des Jahres, seine Stelle zu finden. Wenn wir aus der amtlichen Criminalstatistik zum Vergleich mit anderen Ländern beispielsweise die Thatsache anführen, daß im Durchschnitt der Jahre 1849—1857 jährlich 170,459 Verbrechen zur Cognition der Behörden kamen, so können wir hierauf kein großes Gewicht legen, da der Unterschied der Confessionen ebenso wenig, wie die comparative Begriffsdefinition vom „Verbrechen" angegeben ist, die Art, wie die Polizei nachforscht und andere Umstände einen sehr großen Einfluß auf dergleichen Ziffern ausüben. Indessen hatte die Behörde diesen Zahlen gegenüber die Ueberzeugung, daß sie sehr wesentlich von dem Stande der Bildung abhängen. In den letzten Jahren kam 1 Verbrecher auf 18,270 Menschen aus den „gebildeten" und auf 496 Menschen aus den „ungebildeten" Classen [74]).

72) Ebenda I, 220. 73) Erman's „Archiv" vom Jahre 1858 an mehren Stellen.

74) Nach dem Journal des Ministers des Innern aus dem Jahre 1864.

B. Die Sekten aus der orthodoxen Kirche.

Eine Uebersicht der während der letzten Jahrzehnte und noch gegenwärtig innerhalb des russischen Reiches vorhandenen Schismatiker, beziehungsweise Häretiker, welche sich von der orthodoxen Staatskirche abgesondert haben und halten oder zu ihr in einem Gegensatze stehen, mit dem Anspruche der exacten Richtigkeit zu geben, hat seine auf mannichfachen Mängeln beruhende Schwierigkeit. Einmal nämlich treten in der vorliegenden Literatur gewisse Namen nicht immer in derselben Bedeutung auf, was besonders von der Bezeichnung der Roskolniken oder Raskolniken (= Abtrünnige) gilt, unter welcher nicht selten so ziemlich alle von der Staatskirche abweichenden, aber aus ihr resp. aus der griechisch-orthodoxen Kirche entsprungenen Erscheinungen verstanden werden, während man diesen Namen auch in der Anwendung auf einen Bruchtheil derselben findet. Dann — und hierin liegt der eigentliche Grund der eben erwähnten und anderer Differenzen in den literarischen Berichten Anderer — gelangen von den Separatisten selbst über ihre Zustände und — wie es scheint — nicht seltenen inneren Umbildungen, sowie über die wol ebenfalls mannichfachen Umwandlungen der einen Nuance in die andere nur wenige zuverlässige Angaben in die Oeffentlichkeit, da sich die Sekten als vom Staate und von der orthodoxen Kirche nicht anerkannte, sondern vielmehr verfolgte Genossenschaften vor dergleichen Darlegungen hüten müssen und zudem als fast ohne Ausnahme den ungebildetsten Ständen angehörig wenig Geschick zu dergleichen Berichten besitzen, während die Staatskirche, welche ihre Existenz ignorirt und ihren Bestand sich selbst zuzählt, noch viel weniger

die Wißbegierde durch amtliche Darstellungen befriedigt, welche als Zeichen ihrer Schwäche und Spaltung, als Anerkennung der Existenz einer nicht orthodoxen Bevölkerung angesehen werden können. Auch geben die Sektirer nicht selten dem Staatskirchenregiment wenigstens den Schein des Rechtes, sie seiner Gemeinschaft zuzurechnen, indem sie, um den Verfolgungen und deren Nachtheilen zu entgehen, nicht selten zum Schein sich an Acten der Staatskirche betheiligen oder deren Popen durch Bestechungen veranlassen, ihnen Atteste über die verlangte Rechtgläubigkeit auszustellen.

Wie hier noch einmal kurz daran erinnert werden soll, bezeugten sich viele orthodoxe Russen mit der vom Patriarchen Nikon vorgenommenen, wenn auch zweckmäßigen Correctur in der Bibelübersetzung und den zum Theil auf Grund derselben durch ihn eingeführten Neuerungen in der Liturgie unzufrieden und sonderten sich 1666 [75]) von der Staatskirche ab, von welcher sie nun Roskolniken (Raskolniken, Roskolniki), d. h. Abtrünnige oder Separatisten, oder auch Staroobriadzi, d. h. Beobachter der alten Gebräuche, genannt wurden, während sie sich selbst als Starowerzen (Starowerzi), d. h. Altgläubige (will sagen: eigentlich Rechtgläubige), bezeichneten. Indessen werden, wie gesagt, diese Namen auch überhaupt allen Sekten beigelegt, welche innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche entstanden sind, auch wenn der Grund ihrer Entstehung oder Opposition nicht in den Nikon'schen Reformen liegt, wobei indessen so viel sicher zu sein scheint, daß alle diese Schismatiker seitdem sehr viel Gemeinsames gehabt haben und noch haben. Zu ihnen im Allgemeinen gehörten, als J. Wiggers schrieb, fast alle donischen Kosaken, aber auch Einwohner in allen anderen Landestheilen, selbst in St. Petersburg und in der „heiligen Stadt." Wenn die Roskolniken als die zahlreichste Sekte bezeichnet werden [76]), so ist dies im speciellen Sinne nicht zu bezweifeln, wenn man aber ihre Zahl für die letzten Jahre zu 10 Millionen angibt [77]), oder gar zu 13 Millionen, so erscheint dies wol zu hoch gegriffen, vielleicht selbst in dem Falle, daß unter ihnen im weitesten Sinne alle Separatisten verstanden werden sollen. Dagegen darf man dem Verfasser des unten erwähnten Artikels Recht geben, wenn er die Roskolniken, seien es alle oder nur etwelche von den Sektirern, in politischer Hinsicht Repräsentanten des independistischen Provinzialismus im Gegensatze zu der bureaukratischen Centralisation nennt. In religiöser Hinsicht charakterisiren sich die ursprünglichen oder eigentlichen Roskolniken vermöge ihrer socialen Stellung durch ein fanatisch-bigottes Wesen, aber auch durch strenge Erfüllung der kirchlichen Formen und Pflichten, durch lebhaftes Interesse an religiösen Fragen, durch hohen Muth gegen ihre Verfolger, durch einen glühenden Haß gegen die dem Trunke, der Lüderlichkeit u. s. w. ergebenen Popen der orthodoxen Kirche [78]). Nach der Darstellung von J. Wiggers, dessen Eintheilungen und Unterscheidungen wir hier befolgen und durch die nöthig erscheinenden Zusätze vervollständigen, haben wir es zunächst mit den Bespopowschtschini, d. h. wörtlich den das orthodoxe Popenthum verneinenden, im Allgemeinen den priesterlosen Sekten zu thun, welche indessen nicht sämmtlich den Roskolniken von 1666 entstammen. Es ist ein Misverständniß, wenn diesen Priesterlosen nur eine Zahl von 2000 und ihre Wohnsitze ihnen nur in Archangel, Olonetz, Nowgorod und Pskow angewiesen werden [79]). J. Wiggers rechnet zu ihnen in erster Reihe die Pomoranen, welche seinen Quellen zufolge meist an den Ufern des weißen Meeres wohnen und sehr zahlreich sind, auch in Großpolen. Sie betrachten die orthodoren Gotteshäuser als Stätten des Antichrists, schließen und trennen die Ehen nach Belieben und haben in sofern Aehnlichkeit mit den Anabaptisten, als sie alle diejenigen, welche sich ihnen anschließen, noch einmal taufen. Sie beichten sich unter einander ihre Sünden und theilen Einer dem Anderen das Abendmahl aus. Das Brod, dessen sie sich dabei bedienen, soll aus der Zeit vor Nikon, und zwar aus dem ehemals ihnen zugehörigen Kloster Solowez herstammen. Es sei bei dessen Einnahme durch die Staatskirchlichen gerettet worden, und seitdem wird es dadurch ununterbrochen als in der rechten Heiligkeit erhalten, daß man die Reste von jedem Abendmahle immer wieder, wenn auch je mehr und mehr zu den höchsten homöopathischen Potenzen, mit neuem Mehl vermischt. Jeder Pomorane trägt stets, wenn auch nur ein Krümchen dieses Brodes bei sich, um sofort das heilige Abendmahl zu empfangen. Reiche Leute müssen ihren Antheil daran theuer erkaufen. Da sie keine Geistlichen anerkennen, so fungiren in ihren Kirchen zum Gebet und zu anderen Acten Laienmitglieder, welche keine Weihe empfangen haben. Ein Zeichen ihres wilden Fanatismus ist auch der unter ihnen häufige Selbstmord, für dessen Berechtigung sie sich auf Marc. 8, 35. 36 berufen. Sie wählen dazu meist den Tod der Selbstverbrennung oder des Selbstverhungerns, den letzteren als Nachahmung oder höchste Steigerung des vierzigtägigen Fastens. Selbst wenn Einer von ihnen den offen dargelegten Entschluß dazu in den ersten Tagen bereut und nicht ausführen will, wird er durch seine Glaubensgenossen dazu gezwungen [80]). Auch in der neuesten Zeit wurden solche Selbstverbrennungen von Sektirern gemeldet, z. B. aus dem noch nicht abgelaufenen Jahre 1860 16 Fälle. Hase spricht [81]) in seiner Kirchengeschichte nicht blos von einer sektirerischen Feuertaufe, sondern auch von einem Cultus der Selbstentmannung, der Wollust und

75) Andere setzen das Jahr 1667, z. B. ein Artikel im Magazin für die Literatur des Auslandes 1863. Nr. 30. 76) *Golowine*, Autocratie Russe. Leipzig 1860. Der Verfasser läßt die Zahl der „Raskolniken" von 9 Millionen im Jahre 1840 auf 13 Millionen im Jahre 1860 steigen, und behauptet, daß ihnen fast alle Sibirier, Kosaken und Uralier angehören. 77) Magazin für die Literatur des Auslandes 1863. Nr. 30.

78) Schtschedrin, Provinzielle Skizzen (teutscher Titel). Moskau 1857. 79) Berliner Protestantische Kirchenzeitung 1864. Nr. 42. 80) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 228. 81) Unter Berufung auf Strahl, Das Sektenwesen der russischen Kirche, im Kirchenhistor. Archiv 1824. St. 4. S. 26 fg.; 1825. St. 1. S. 42 fg.

anderer Greuel. Nach anderen, der neuesten Zeit angehörigen Berichten [82]) gibt es eine besonders in den Gouvernements Orel und Kursk, sowie zum Theil in Sibirien verbreitete, an 110,000 Seelen zählende Sekte, welche sich Chlysty nennt und unter Anderem die Lehre aufstellt, daß jeder Christ durch Enthaltung, Askeтik und ähnliche Mittel ein Christus werden könne und solle, aber keine Sacramente anerkennt; eine Abzweigung derselben seien die Skoptzky, welche sich selbst verstümmeln. Wir finden diese aus der neuesten Zeit auch als Skopzis bezeichnet, jedoch mit dem Zusatze, daß die Selbstentmannung nur dann eintrete, wenn ihnen ein Sohn geboren wird. Unter ihnen soll es sehr reiche Leute als Geldwechsler u. s. w. geben. Zu ihnen gehören auch die sogen. Lipowaner. — Als eine zweite Gattung der Priesterlosen führt J. Wiggers die Kapitonier an, so genannt von ihrem Stifter, dem Mönche Kapiton. Sie besitzen keine Kirchen und versammeln sich zu ihren gottesdienstlichen Gebräuchen in Privathäusern, wo sie alle Cerimonien verrichten. Die Ehe ist bei ihnen ebenso der Willkür preisgegeben wie bei den Pomoranen; überhaupt sollen sie ein sehr unkeusches Leben führen. Eine Schattirung derselben führt den Spottnamen der Podreschetniki, d. h. der unter dem Siebe, weil bei der Austheilung des heiligen Abendmahles ein Mädchen ein mit Trauben gefülltes Sieb auf dem Kopfe trägt und diese Früchte nach wiederholtem Gebet und Niederwerfen zum Genuß anbietet. Man würde demnach diese Sektirer nur in dem Süden von Rußland zu suchen haben. Nächst ihnen nennt Wiggers die Samokreschtschenniki, d. h. die Selbsttäufer, welche sich die Taufe selbst geben, indem sie sich mehre Male in einen Fluß tauchen. Die Strengeren wenden hierzu nur Regenwasser an, da sie jedes andere Wasser als vom Widerchrist besessen wähnen. Die Samostrigolniki, welche hierauf bei Wiggers folgen, bedeuten Selbstweiher, indem sie sich selbst zu Mönchen oder Nonnen dadurch weihen, daß sie das Haupt scheeren, Klosterkleider anziehen und vor dem Bilde eines Heiligen ihren Namen ändern.

Bedeutender an Zahl und bedeutungsvoller für das Bedürfniß eines vergeistigten, inneren Christenthums auch unter den Russen sind die von J. Wiggers unter den Priesterlosen an 5. Stelle aufgeführten Duchoworzen (Duchoworzi oder Duchoworzzy), d. i. Kämpfer im Geiste, welche sich selbst den Namen der Duchowni christiani, d. h. der geistigen Christen, beilegen. Ihre Auffassung des Christenthums und der Kirche ist eine vielleicht zu weit gehende spiritualistische, wie sich das besonders bei den als äußerlichen Gebräuchen verworfenen Sacramenten zeigt. Indessen sind sie sittenstrenge, stille, fromme, fast pietistisch gestimmte Leute und fleißige Leser der Bibel, in welcher sie die Apocryphen den kanonischen Büchern gleichsetzen. Die Bibel nehmen sie als das Wort Gottes an und in ihrem Glaubensbekenntniß sind die Dreieinigkeit, der Sündenfall, die Erlösung durch Christus, die Auferstehung des Leibes, das ewige Leben, die ewige Verdammniß, die Rechtfertigung vor Gott allein aus dem Glauben wesentliche Bestandtheile. Wenn sie schon hierin manchen reformistisch-spiritualistischen Richtungen des protestantischen Westeuropa's ähnlich sind oder gleichen, so haben sie mit den Mennoniten, Quäkern und anderen auch das gemein, daß sie nicht schwören und die Vergießung von Menschenblut unter allen Umständen für Sünde halten, wodurch sie mit dem Staatskirchenthume bei der Aushebung zum Militairdienste in concrete Opposition treten. Es fehlen ihnen nicht blos ordinirte Geistliche, sondern auch Gotteshäuser, wie sie denn bei ihrer spiritualistischen Richtung überhaupt auf äußeren Apparat verzichten. Ihr einziges Gebet ist das Vater Unser. Hiermit steht freilich eine andere Angabe [83]), nämlich daß sie sich durch eine besondere Tracht von der Welt zu unterscheiden und abzusondern suchen, nicht ganz im Einklange. Sie werden von ihren Gegnern auch Molochani, wie Wiggers sagt, oder Malakanen [84]) oder Molokaner [85]), d. h. Milchesser, genannt, weil sie unter Verwerfung der Fasten der orthodoxen Kirche während dieser Zeit mit anderen in dieser verbotenen Speisen auch Milch genießen. Nach neueren Darstellungen [86]) wollen die Duchoworzen auf dem Ararat ein gelobtes Land gründen und sind besonders zahlreich in den Gouvernements Taurien, Eriwan und Saratow. Sie sollen eine neuere Sekte sein und bereits 1859 gegen 1 Million Seelen gezählt haben [87]). An sechster Stelle nennt Wiggers die Subotniki, d. h. Samstagsleute, welche man irriger Weise für Juden gehalten habe. Zwar kenne man ihre religiösen Grundsätze und Gebräuche nicht genau, da sie von ihnen sehr geheim gehalten würden, aber so viel wisse man über sie, daß sie sich wie die Lateiner am Mittwoch und Sonnabend auch Eier und Milch erlauben, weshalb man sie ebenfalls Molokanen genannt habe, daß sie aber das strenge orthodox-griechische Fasten am Sonnabend beobachten, daß sie die Dreieinigkeit, die Taufe und das Priesteramt verwerfen, daß sie, wie man glaube, wenige Bilder verehren, aber sich mit vielen apocryphischen Legenden und Wundergeschichten tragen. An sie reiht Wiggers die Schtschelniki, d. h. Spaltenmänner, ein Name, welchen sie daher haben, daß sie beim Gebet nach einer Spalte blicken, durch welchen ein Lichtstrahl fällt. Unter den donischen Kosaken sehr zahlreich, besitzen sie keine Kirchen, weil Gott überall sei, nicht speciell in einem von Menschenhand gemachten Hause; aber von den meisten anderen Schismatikern unterscheiden sie sich dadurch, daß sie den durch Nikon revidirten Text der heiligen Schrift gebrauchen. Von den bei Wiggers folgenden Ikonobrozi, d. h. Bilderstürmern, weiß man nach ihm nur so viel, daß sie keine Bilder verehren und unter freiem Himmel beten. Die Zahl der Tschuwstwenniki ist, wie derselbe Schriftsteller sagt, nur gering; ihr

82) Berliner Protestantische Kirchenzeitung 1864. Nr. 42.

83) Rebepenning, Vorrede zum 4. Bde. des Lehrbuchs der Kirchengeschichte von Gieseler, 1857. 84) Ebenda. 85) Neue Preuß. Zeitung vom 21. Dec. 1859. 86) Berliner Protestantische Kirchenzeitung 1864. Nr. 42. 87) Neue Preuß. Zeitung vom 21. Dec. 1859, wo sie Molokaner genannt werden.

Name bedeutet die Fühlenden, ihre Anschauungen sollen die deistischen und religiös tolerant sein. Ebenso wenig zahlreich oder noch weniger zahlreich waren in der Zeit, wo Wiggers [88]) seine Statistik veröffentlichte, die von ihm in der 10. Rubrik genannten Philipponen, welche ihre Bezeichnung nicht von einem tendenziösen Sektenstifter, sondern von einem Bauer, Philippos Pustoswiät, empfangen haben, welcher einfach nur eine kleine Auswanderungscolonie nach dem damaligen polnischen Lithauen und dem nachmaligen Neuostpreußen führte. Sie nehmen die confessio orthodoxa der Staatskirche an, im Besonderen deren Lehren und Vorstellungen von der Dreieinigkeit, den Heiligen, dem jüngsten Gericht, dem zukünftigen Zustande der Seelen; auch haben sie mit der Staatskirche denselben Cultus der Bilder (nur gemalter, nicht geschnitzter) und dieselben Cerimonien bei der Taufe, der Beichte u. s. w., sowie dieselben Fasten, Feiertage, Gebete, und statuiren dieselbe doppelte Glaubensquelle, nämlich die heilige Schrift, und zwar das neue Testament und den Psalter, und die Tradition, welche aus den durch die Apostel mündlich gegebenen, durch die sieben ersten ökumenischen Concile und durch die Kirchenväter erklärten und aufgezeichneten Lehren bestehe. Aber sie verwerfen die von Nikon modificirten Bibelübersetzungen, Gebetsformeln und Gesangbücher, wofür sie die alten Texte festhalten; sie erklären jedes religiöse Buch, namentlich die Ausgaben der Kirchenväter, welches seit der Zeit dieses Patriarchen (1666) erschienen ist, für ketzerisch, weil verfälscht. In großem Ansehen steht bei ihnen wie bei den ursprünglichen Roskolniken das Werk eines von ihnen sogenannten Cyrillus Hierosolymitanus, worin alle ihre Dogmen und Gebräuche enthalten sein sollen. Indessen ist dieses Buch offenbar untergeschoben, weil es handgreifliche Anachronismen, z. B. Schmähungen gegen Luther und Calvin, enthält, sodaß es auch nicht von dem Slavenapostel Cyrillus verfaßt sein kann. Indem sie weder die heilige Synode in St. Petersburg, noch einen Patriarchen oder ein anderes geistliches Haupt der Kirche anerkennen und die Priesterweihe in der russischen Staatskirche für unecht halten, haben sie selbst keine ordinirten Geistlichen, und der Gottesdienst wird bei ihnen durch die Staricks (Aeltesten) verwaltet, welche sie auch „Popen" nennen und welche unter einander in ganz gleichem Range stehen. Von den sieben Sacramenten der orthodoxen Kirche verwerfen sie die Salbung (Firmung), das Abendmahl, die Priesterweihe, die Ehe und die letzte Oelung. Obgleich ihnen die Ehe für ein rein bürgerliches Institut gilt, so verbieten sie dieselbe doch auch innerhalb der Blutsverwandtschaft bis zum siebenten Grade, sowie mit Genossen eines anderen Glaubens, und ihre kirchlichen Staricks dürfen gar nicht heirathen. Den Eid leisten sie ebenso wenig wie die Quäker. Im Aeußern scheeren sie sich den Bart nicht, halten an der altväterischen Kleidung fest, genießen keine starken Getränke und ziehen sich von Andersgläubigen streng zurück; selbst Aerzte dürfen für Kranke nicht gerufen werden. Nur wenn Einer alle diese Satzungen (neben welche eine eigentliche, durchgebildete Verfassung fehlt) hält, kann er nach ihrer Meinung selig werden. Die kleine Zahl von Philipponen auf preußischem Gebiete, und zwar im Kreise Sensburg bei Gumbinnen, deren Zahl zu 472 angegeben wird, erfreuen sich einer gewissen Duldung [89]). Wie Redepenning erwähnt, verweigern sie gleich den Mennoniten den Kriegsdienst, wofür sie wie diese (in Preußen) sich mit Geld abfinden.

Da die bisher angeführten, sowie alle an die russische Staatskirche nicht angeschlossenen Sekten, von welchen Fürst Dolgorukow [90]), außer den Starowery, Duchoworzy, Malakani und Skoptsy noch die Beghuni (= Läufer) [91]) nennt, in jener Kirche ein Produkt des Antichrists erblicken, nie freiwillig für den Kaiser u. s. w. beten und die Unterwerfung unter die bestehenden Behörden nur aus Noth entschuldigen, im Uebrigen aber für eine Sünde halten, so war für sie unter Kaiser Alexander, noch mehr unter Nicolaus, keine Duldung zu erwarten, wie denn damals ihre Staricks als kirchliche Personen keine Staatsprivilegien besaßen, ihre Gotteshäuser keine Glocken und andere äußere Abzeichen tragen durften, eine Beschränkung, von deren Beseitigung auch bis jetzt Nichts bekannt geworden ist. Nicolaus ging aber noch weiter; er suchte die Schismatiker, namentlich die zahlreichen „Altgläubigen," gänzlich auszurotten, beziehentlich mit Gewalt in die orthodoxe Kirche, von welcher sie übrigens im Dogma fast gar nicht abweichen, zu bringen und befahl daher unter Anderem den orthodoxen Popen, deren Kinder mit polizeilicher Hilfe zu taufen. Aber viele Popen ließen sich durch Geld gewinnen und trugen die nicht getauften Kinder als getauft in die Register der Staatskirche ein. Als der Minister Perowski dies dem Kaiser entdeckte, ordnete dieser schärfere Maßregeln, namentlich die Verbannung, an; aber auch hierdurch ward der Zweck der Bekehrung nicht erreicht; die Schismatiker wußten sogar in Moskau ihre geheime Druckerei vor den Augen der Polizei zu verbergen, und geriethen durch die Verfolgungen nur um so mehr in einen trotzigen, heimtückischen und heuchlerischen Fanatismus [92]). Als 1855 mit Kaiser Alexander II. tolerantere Gesinnungen Platz griffen, suchten auch die Sekten davon Nutzen zu ziehen und begannen sich wieder freier und öffentlicher zu regen [93]); namentlich unterließen sie nicht, das Unglück des Krimkrieges als eine Folge der Sünden in der Staatskirche zu proclamiren. Fürst Dolgorukow [94]) behauptet von seiner Zeit, die Zahl der dem Staatskirchenthume feindlichen Starowery mit socialistischen Tendenzen wachse immer mehr; die gegen sie angeordneten Maßregeln seien meist unwirksam, da die zu ihrer Bekehrung abgeordneten Popen und die zu ihrer Bestrafung commandirten Beamten sich durch Geld be-

88) I, 228 fg.

89) Ebenda. 90) La vérité sur la Russie. Paris 1860. 91) Vielleicht mit den älteren Beghuinen verwandt. 92) Ausland 1858. Nr. 23. 93) Wenn man damals neben den Roskolniken und Duchaworzen (Duchoworzen) auch die „Starowerzen" nannte, so ist diese Nebeneinanderstellung nach Obigem zu berichtigen. 94) La vérité sur la Russie. Paris 1860.

stechen ließen; im Besonderen macht er die Angabe, daß ihr geheimes Oberhaupt zu Bielo-Krinitze in österreichisch Galizien residire, von wo aus dasselbe seine Anhänger durch Weisungen und Bischöfe regiere. Der 1861 bei Kasan ausgebrochene Aufstand, in welchem 70 Bauern erschossen worden sein sollen, war eine Bewegung der dortigen Roskolniken, und wie von anderer Seite gemeldet wurde [95]), fielen in der letzten Zeit die Mordwinen und Tschuwaschen von der Staatskirche zum Sektenwesen ab, Vorgänge, welche, wenn in dieser Weise thatsächlich, von der Regierungspresse verschwiegen werden, und wovon auch die meisten sogenannten unabhängigen Blätter schweigen müssen, sodaß es sehr schwierig ist, den wahren Sachverhalt zu erfahren. Dagegen sind ebenfalls in neuester Zeit durch gewisse russische Zeitungen [96]) Bekehrungen von Sektirern zur Staatskirche gemeldet worden; namentlich haben darnach am 6. Juli 1865 die zwei „Erzbischöfe" der Altgläubigen (Starowerzen oder Roskolniken) Onufre von Brailow, Vicar der schismatischen Metropolitankirche von Bielo-Krinitze, und Paffnutie von Kolomna in der bis dahin ihrer Sekte gehörigen Dreieinigkeitskirche (wo?) ihr bisheriges Schisma feierlich abgeschworen, und sind mit ihnen viele andere Altgläubige, wie Philaret, Erzdiakon des Metropoliten, Cyrillos und Melchisedek, sowie alle Mönche des Klosters Bielo-Krinitze zur orthodoxen Kirche zurückgekehrt.

Die Gesammtzahl aller (griechischen) Sektirer in Rußland schätzte man 1830 auf etwa 5 Millionen Seelen [97]). Eine offenbar unrichtige Angabe vom Jahre 1858 ist die, daß damals die Starowerzen nur 75,000 Köpfe gezählt haben sollen, zumal hinzugefügt wird, daß zu ihnen die (also alle) uralischen Kosaken gehörten. An Altgläubigen allein gibt Schtschedrin [98]) 6—8 Millionen für das ganze Reich an, während wenige Jahre nachher die Molokanen allein sich mit 1 Million summirt finden [99]). Wie wir ebenfalls bereits erwähnt haben, behauptet Golowine [1]), daß die Zahl aller Sekten in der russischen Kirche sich von 1840—1860 von 9 auf 13 Millionen vermehrt habe. Blos an Starowerzy zählt Dolgorukow [2]) 1860 die große Menge von 9 Millionen, welche unablässig wachse, und einige Jahre später finden wir dieselbe Einzelsekte, welche allerdings die weitaus zahlreichste ist und oft auch im weitesten Sinne fast alle anderen von der Staatskirche ausgehenden Sektirer umfaßt, zu c. 10 Millionen berechnet oder geschätzt [3]), eine Angabe, welche wir in Ermangelung einer genauer begründeten Statistik einstweilen als den richtigen Ausdruck der Gesammtzahl aller Schismatiker gelten lassen. In der officiellen russischen Statistik werden, wie bereits gesagt, alle Separatisten der Staatskirche zugezählt.

95) Durch die moskauer Zeitschrift „Den" am Anfange des Januar 1866. 96) „Russische Correspondenz" 1866. 97) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. 1. Bd. (1842.) S. 227. 98) Provinzielle Skizzen. Moskau 1857. 99) Neue Preuß. Zeitung vom 21. Dec. 1859.

1) Autocratie Russe. Leipzig 1860. 2) La vérité sur la Russie. Paris 1860. 3) Magazin für die Literatur des Auslandes 1863. Nr. 30.

Ergänzung zu der in den Noten angeführten Literatur über das russische Sektenwesen. *T. E. Lenz*, De Duchoworzis commentatio. Pars I. Dorpat 1829. Ein Auszug daraus in der Jenaer Literatur-Zeitung 1830. September, Nr. 166 fg. Darmstädter Allgemeine Kirchen-Zeitung 1829, December, Nr. 201; 1837, Mai, Nr. 81. (Ist ein Auszug aus dem alten russischen Werke: Istoritscheskoje istwiestie o Raskolnikach.) Berliner Evangelische Kirchenzeitung 1835. Nr. 10 fg. Makarios (orthodoxer Bischof von Tambow und Schatzk): (in teutscher Uebersetzung) Geschichte des russischen Schisma's. St. Petersburg 1859. Starke Auszüge daraus gibt die Baltische Monatsschrift, Heft 2 und 3. Riga 1859 (und hieraus wieder die Grenzboten 1860. Nr. 32). Ein Artikel von E. N. in Oppenheim's (1865 eingegangenen) Deutschen Jahrbüchern, Septemberheft von 1864. Berlin. (Behandelt vorzugsweise die neuesten Bewegungen unter den Altgläubigen.) Der russische Titel der vom Hofrath Schtschedrin 1857 zu Moskau herausgegebenen Provinziellen Skizzen ist: Губернскіе Очерки.

C. Die mit Rom unirten Griechen.

Hatte Kaiser Alexander die 1596 durch den polnischen König und die polnischen Jesuiten mit List und Gewalt dem römischen Wesen unterworfenen Griechen russischer Nationalität im Ganzen unbehelligt gelassen, so unternahm es Nicolaus in der ihm eigenen energischen, rücksichtslosen und gewaltthätigen Weise, aber auch im Sinne der Mehrzahl der Bekenner dieser kirchlichen Genossenschaft, dieselbe von der lateinischen Kirche, somit von der Solidarität mit den römisch-katholischen Polen, loszutrennen und zur orthodoxen Kirche zurückzuführen. Zu diesem Zwecke setzte er, natürlich unter Widerspruch des Papstes, durch Ukas vom 22. April 1828 ein griechisch-unirtes geistliches Collegium ein, welches zunächst vermittels eines Decretes die alte Liturgie herstellte und die alten liturgischen Formulare wieder einführte. Es schlossen sich Lehranstalten für die Priestercandidaten des unirten Ritus an, in welchen die kirchliche Richtung der orthodoxen Staatskirche prädominirte. Nachdem die Revolution der römisch-katholischen Polen vom Jahre 1830 der Antipathie der unirten Bevölkerung gegen die Polen neue Nahrung gegeben hatte, konnten die kaiserliche Regierung und die heilige Synode mit um so größerer Aussicht auf Erfolg die letzten Schritte für die vollständige Wiedervereinigung mit der orthodoxen Kirche thun. Durch die drei bisher unirten Bischöfe Joseph von Lithauen, Weselij von Orcha und Antonius von Brzesc berufen, durch die kaiserliche Regierung veranlaßt, trat nach mehrfachen Vorbereitungen am 12. Febr. 1839 in Polozk eine Synode zusammen, welche die Erklärung aussprach, daß ihre Gemeinden das Verlangen trügen, die früher geschehene Trennung aufzuheben und den Beschluß faßte, zu der alten griechischen Mutterkirche zurückzukehren und sich unter das Kirchenregiment der heiligen Synode von St. Petersburg zu stellen. Unterm 23. März desselben Jahres kam ein Statut zu Stande,

vermöge dessen das griechisch-unirte geistliche Collegium mit dem Namen des weißrussischen lithauischen Collegiums der heiligen Synode untergeben ward, während gleichzeitig der Bischof Joseph mit dem Titel eines Erzbischofs das Präsidium desselben erhielt. Den kaiserlichen Ukas vom 5. Juli 1839, welcher die vollzogene Verbindung von 2 Millionen Unirter in 1200 Pfarrgemeinden mit der Staatskirche proclamirte, begleitete die Prägung einer Medaille, deren Revers die Aufschrift enthielt: „Triumph der rechtgläubigen Lehre," während das Avers das Bild des Erlösers mit der Umschrift zeigte: „Durch Gewalt entrissen 1596, durch Liebe wieder vereint 1839." Die neuen Convertiten, welche somit Lithauen und Weißreußen geliefert hatten, bewiesen in der nächsten und späteren Folgezeit keineswegs das Gefühl einer erzwungenen kirchlichen Stellung, sondern zeigten sich allem Anschein nach mit der Wiedervereinigung zufrieden; die Geschichte bewies hier abermals, daß für die Volksmassen das vorwiegende religiös-kirchliche Interesse nicht in der Lehre oder dem Bekenntniß liegt, sondern in dem Cultus und dessen äußeren Cerimonien; diese waren es vorzugsweise, durch welche die 2 Millionen bewogen wurden, die Gemeinschaft der römischen Kirche, welche nach Möglichkeit neben ihren specifischen Lehren auch ihren Cultus einzuführen bestrebt gewesen war, zu verlassen. Papst Gregor XVI. mußte sich, wie bereits erwähnt, in seiner Allocution vom 22. Nov. 1839 darauf beschränken, laut zu klagen und scharf zu tadeln; der Kaiser antwortete mit seinem Ukas vom 28. Dec. desselben Jahres, in welchem er jeden römisch-katholischen Priester, welcher sich Propaganda für seine Kirche beikommen lassen würde, mit Criminalstrafen bedrohte [4]).

Doch war der Wiederanschluß in einzelnen Fällen nicht ohne Widerstreben und ohne Gewaltmaßregeln von Seiten der kaiserlichen Regierung vollzogen worden, nur daß die Berichte, je nachdem sie von russischer oder römischer Seite kamen, über das Maß derselben sehr weit aus einander gingen, und man gestehen muß, noch bis jetzt darüber nicht genügend aufgeklärt zu sein. Namentlich waren, wie es hieß, unirte Klosterleute, welche sich zur Losreißung von Rom nicht entschließen wollten, durch die russischen Behörden mit brutalen Mitteln bearbeitet worden, vor anderen die Aebtissin Makrena Mieszlawska in Minsk, welche nach Rom entkommen oder entlassen, hier 1845 dem Papste einen haarsträubenden Bericht über die geistige und körperliche Folter erstattete, die sie mit anderen Klosterschwestern hätte erdulden müssen. Von lateinischer Seite behauptete man fort und fort die Wahrheit ihrer Aussagen, von russischer dagegen wurde sie als eine Lügnerin dargestellt [5]). Wollte Rom nicht noch mehr verlieren, auch in Hinsicht der Polen vom lateinischen Dogma und Ritus, so mußte es sich, wie dies auch geschah, die eigenthümlichen Conventionen mit der russischen Staatsgewalt von 1847 und 1848 gefallen lassen, in welchen es sich jedoch meist um die Angelegenheiten der römisch-katholischen Kirche in Congreßpolen handelt. Als hier der kaiserliche Arm des jüngsten Aufstandes Meister geworden war, mußte nicht blos die lateinische, sondern auch die noch mit Rom unirte Kirche ihre partielle Mitwirkung theuer bezahlen; unter Anderem wurden im December 1864 von den bestehenden 6 unirte griechisch-katholische Klöster im engeren Polen durch Befehl von St. Petersburg aufgehoben.

Ergänzende Literatur zu §. 148. *R. Pinkerton*, **Russia or miscellaneous observations on the ..... present state of that country and its inhabitants.** London 1833. Dazu: Berlin. Evangel. Kirchen-Zeitung 1834. Nr. 71 fg. Schubert, Handbuch der allgemeinen Staatskunde von Europa I, 1; Allgemeine Einleitung in das Russische Reich, 1835. E. v. Muralt, Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, aus dem Russischen des Murawieff, mit dem Leridion der morgenländischen Kirche, von demselben. Leipzig 1838. Th. Bulgarin, Rußland in statistischer, geographischer und literarischer Beziehung. Ein Handbuch für Gebildete jedes Standes. Aus dem Russischen von H. v. Brackel, Statistik, 1. Bd. Riga 1839. Marquis v. Custine, **La Russie en 1839.** Paris 1840. Dazu die Widerlegungen von Gretsch, Tolstoi, Grimm und vielen Anderen. J. H. Schmitt, Krit. Gesch. der Neugriech. u. Russ. Kirche, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verfassung. Mainz 1840. Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II. bis auf unsere Zeit. Augsburg 1841. (Mit Parteinahme für Rom.) — (In ein für die russische Regierung günstigeres Licht stellt sich die Geschichte bei) Karamsin, Russische Geschichte, fortgesetzt von Bludow, 11 Bde. St. Petersburg 1816, teutsch von Hauenschild und Goldhammer. Riga und Leipzig 1820—1833. Bd. 9. S. 317 fg. Die Bedeutung der russischen Kirche für die Gegenwart, in der Deutschen Vierteljahrsschrift, 1842. Nr. 19. Die Staatskirche Rußlands im Jahre 1839, von einem Priester des Oratoriums. Schaffhausen 1844. (Römisch gefärbt.) — (Unbefangener stellt die Ereignisse dar) Jos. Lukascewicz, Geschichte der reformirten Kirche in Lithauen. 2 Bde. Leipzig 1848. Klose, Rußlands kirchliche Statistik, in Reuter's Repertorium 1850. Heft 1. Hefele, Die russische Kirche, in der Tübinger Quartalschrift 1853. Heft 3. M. Brühl, Russische Studien zur Theologie und Geschichte. Münster 1857. 2 Hefte. Murawiew, Geschichte der russischen Kirche. Karlsruhe 1857. A. v. Buschen, Statistische Tabellen des russischen Reichs (russisch geschrieben), 2. Ausgabe 1863 (mit Ausschluß von Congreßpolen und Finnland). Semenov's (1864 noch nicht vollendete) Statistik von Rußland. Freiherr Jos. Alex. v. Helfert, Rußland und die katholische (römische) Kirche in Polen, in der Oesterreichischen Revue 1864; Bd. 1. (Beschränkt sich nicht blos auf die römisch-

4) Ueber die Wiedervereinigung vergl. einen Artikel der „Nordischen Biene" in St. Petersburg, übersetzt („Ueber die Wiedervereinigung der Uniaten mit der rechtgläubigen Kirche") von A. v. Oldekop. Stuttgart 1840. „Allgemeine Zeitung" von Augsburg 1839, Beilage Nr. 328 fg.; 1840. Nr. 151. 5) „Deutsche Allgemeine Zeitung" 1846. Nr. 36. Beilage Nr. 57. 70. 118. 119.

katholische Kirche.) Das Archiv und andere Schriften von Erman; Kohl's Reisewerke u. s. w.

§. 149. Die armenische Kirche.

A. Die Gregorianische oder nichtunirte Kirche.

Diese durch mehre Länder verbreitete Glaubens- und Cultusgemeinschaft, immer noch eine respectable, altehrwürdige Corporation, hat schon längst keine Zukunftsgestaltung mehr aufzuweisen und für die Rubrik der Ausbreitung oder des Zuwachses aus anderen Religionsgenossenschaften, namentlich durch auswärtige Missionen, fehlt es fast gänzlich an Stoff. Desto thätiger ist die römisch-katholische Kirche auch in den letzten Jahrzehnten gewesen, um orthodoxe Armenier zum Abfall und Anfall an Rom zu bewegen. Wurde ihnen auch hierbei wiederholt gesagt, es handle sich nicht um ein Aufgeben der wesentlichen Stücke, sondern vorzugsweise um den Schutz durch die Verbindung mit der Macht der abendländischen Kirche, so haben doch die propagandistischen Versuche zumeist nur die Wirkung gehabt, die Armenier in eine gegen Rom mistrauische, selbst feindselige Stimmung zu versetzen. Auch die protestantische Kirche hat es in der neueren Zeit an Missionen unter ihnen nicht fehlen lassen, theils um den römisch-katholischen Einflüssen entgegenzuwirken und unter den Armeniern die sehr geschwächten Kräfte der Schul- und allgemeinen Bildung, der religiösen Erkenntniß, der theologischen Wissenschaft, der biblischen Frömmigkeit, des heilsamen Gottesdienstes u. s. w. wieder heben zu helfen, theils um für die protestantische Kirche, wenn möglich, Convertiten zu gewinnen. Mehre derselben, und zwar nordamerikanische, wirkten seit 1831 in Constantinopel und Trapezunt — also auf türkischem Gebiete; auf russischem war es ihnen verboten, — errichteten Schulen, vertheilten Bibeln und förderten die Evangelisirung in anderer Weise; da sie aber begreiflicher Weise nicht in allen Stücken den orthodoxen Armeniern zum Willen waren und namentlich gegen jede Anbetung der Creatur (in der Bilderverehrung) streng auftraten, so entstanden Conflicte und in Folge derselben sprach 1846 der Gregorianische Patriarch von Constantinopel wie über sie, so über alle Besucher ihrer Schulen und über alle Bibelleser den Bann aus. Zwar stifteten sie jetzt besondere, protestantische Gemeinden unter den Armeniern, aber auch gegen diese schritt der Patriarch mit Strafmaßregeln ein. In den hierdurch entstandenen Zerwürfnissen stellte sich die Pforte auf die Seite der Missionare, weil diese gleich den Muhammedanern Bilderfeinde waren, und hinderte die Ruhestörungen, welche von der altarmenischen Hierarchie ausgingen [6]). Im Jahre 1861 zählten die aus den Armeniern des türkischen Reiches gesammelten Gemeinden der protestantischen nordamerikanischen Mission etwa 4000 Seelen [7]), zu denen man vielleicht noch 1000 in anderen protestantischen Convertitengemeinden rechnen kann. Im Uebrigen darf man keine erhebliche Verminderung der Gregorianer durch Abfall vom angestammten Glauben statuiren. Rußlands Bemühungen nach 1828, die armenische Kirche in die orthodox-griechische aufzulösen, zogen nur einzelne Bekehrungen nach sich; die Hauptmasse des Volkes hat dieser Tendenz bisher widerstanden. Zwar verließen fortwährend viele Armenier die alten Heimathländer im Orient, um als Kaufleute, Geldwechsler und in anderen Lebensstellungen den Occident zur neuen Heimath zu machen; allein auch hier blieben sie fast ohne Ausnahme ihrer Kirche treu, wobei wesentlich der Glaube mitwirkt, daß ein Religionswechsel für das Geschäft Unglück bringe. Die früheren Decimirungen durch Verfolgungen von Seiten der muhammedanischen und persischen Behörden haben längst aufgehört und erscheinen nur noch zuweilen als fanatische Angriffe von Seiten der muhammedanischen Bevölkerung. Ein solcher kostete im August 1862 in Marasch nördlich von Aleppo etwa 70 Armeniern mit ihrem Bischofe das Leben.

Die Anzahl der Gregorianischen oder nicht mit Rom oder einer anderen Kirche unirten Armenier für Persien zu bestimmen, und zwar nach der am Ende der zwanziger Jahre erfolgten Gebietsabtretung an Rußland, ist bis jetzt unmöglich, da keine amtlichen Ermittelungen vorliegen. Man darf vielleicht gegenwärtig in den beiden persischen Eparchien Täbris und Ispahan 100,000 Armenier annehmen. Nach dem Friedensschlusse Rußlands mit Persien waren viele Armenier aus dem letzteren, namentlich aus der Provinz Aderbeidschan, nach dem ersteren übergesiedelt, und als Rußland seinen Frieden mit der Türkei gemacht hatte, begaben sich an 7000 armenische Familien aus Erzerum nach Georgien, besonders nach Achalzik [8]). Zahlreicher sind sie in der Türkei, wo man für die Mitte der dreißiger Jahre, und zwar mit Einschluß der Moldau, der Walachei, Serbiens, Aegyptens und der übrigen nordafrikanischen Küste, 1,483,000 Seelen ermittelte [9]), ein Contingent, welches für die Gegenwart kaum über 1,500,000 gestiegen sein dürfte. Wenn um die Zeit von 1828 für das ganze russische Reich nur 39,927 Gregorianische oder nichtunirte Armenier (neben 28,144 mit Rom unirten) angegeben wurden [10]), so kann sich diese Summe nur auf die Zeit vor 1828 beziehen, wo Rußland die Provinz Eriwan, einen Hauptsitz der Armenier, und andere Gebiete sich annectirte [11]). Nach diesem Jahre finden wir für Rußland, aber als Gesammtheit aller Armenier, 388,000 verzeichnet [12]), wogegen ein amtlicher Bericht des russischen Cultusministers [13]) für das Ende des Jahres 1844 338,668 Gregorianer aufstellt. In einem Verzeichniß vom Jahre 1849 haben wir 354,521 nichtunirte gefunden. In einer Statistik des Ministers des Innern vom Januar 1865 erscheint mit Ausnahme

6) Berliner Kirchenzeitung 1846. Nr. 35. 77; 1847. Nr. 36. 42. 65. Allgemeine (darmst.) Kirchenzeitung 1847. Nr. 136 fg. 7) Ausland 1861. Nr. 8. S. 172.

8) K. Neumann, Geschichte der Uebersiedelung von 40,000 Armeniern nach Rußland. Leipzig 1834. 9) J. Wiggers, Kirchliche Statistik II, 206. 10) Ebenda II, 252. 11) Dagegen rubricirt J. Wiggers (a. a. O. I, 226) für seine Zeit (1842) nur die obige Ziffer von 39,927. 12) Darmst. Allgem. Kirchen-Zeitung 1836. Nr. 131. 13) Von 1846.

Polens und Finnlands, wo sich sehr wenige aufhalten, die runde Summe von 500,000 „armenischer Christen," welche wir anderwärts [14]) schon vorher als „nichtunirte" angeführt finden. Ihre Zahl ist am stärksten in der Nähe des Kaukasus. Im Kaiserthum Oesterreich wohnten bei der Zählung am 31. Oct. 1857 im Ganzen 3513 nichtunirte Armenier (neben 9737 mit Rom unirten) [15]). In den übrigen Ländern der Erde, als Ostindien, Italien, England, Holland u. s. w., mögen immerhin 50,000 Gregorianische Armenier leben, wovon auf Ostindien etwa 40,000 kommen. Setzen wir, wozu Gründe vorliegen, für ganz Rußland c. 450,000, so möchte die Gesammtzahl für die ganze Erde gegenwärtig mindestens 2,130,000 betragen.

Das Verhältniß der nichtunirten Armenier zum Staate beruht in Persien auf Concessionen oder Privilegien, welche ihnen vom Schah ertheilt worden sind und dessen Nachfolgern bestätigt, auch in soweit gehalten werden, als es der halbbarbarischen Willkür der Behörde gefällt. Indessen hat sich diese während der letzten Jahrzehnte nicht in die inneren Kirchenangelegenheiten eingemischt, und die Furcht vor den Reclamationen Rußlands dient als wesentlicher Schutz vor allzuschweren Belästigungen. Dieselbe Stellung zur Staatsbehörde nehmen die Armenier in der Türkei und ihren Nebenländern ein; auch hier beobachtet der Staat principiell das System der Nichtintervention, und wenn er intervenirt, sind es meist die Armenier selbst, welche ihn darum anrufen. Hatte Rußland schon vorher durch mancherlei Begünstigungen, welche es den Armeniern in Persien und in der Türkei, besonders ihren Geistlichen, angedeihen ließ, sich unter ihnen in diesen Ländern eine politische Partei gewonnen, so stieg sein Einfluß auf diese Kirche auch nach dem Friedensschlusse mit den beiden muhammedanischen Staaten, hauptsächlich nachdem Etschmiazin, der Sitz des obersten Patriarchen, 1828 ihm zugefallen und somit eine starke Handhabe für alle in Persien und in der Türkei wohnenden Armenier gegeben worden war, was zur Folge hatte, daß sich diese nun hier um so mehr einer milderen Behandlung zu erfreuen hatten. In demselben Grade ist aber auch die armenische Kirche mit ihrer Verfassung, namentlich innerhalb Rußlands, einer stärkeren Abhängigkeit von der kaiserlichen Regierung verfallen. Um das neue Verhältniß zu ordnen, wurden auf Anweisung der Staatsbehörde zwei Commissionen eingesetzt, die eine in Tiflis, aus geistlichen und weltlichen Notabeln des armenischen Volkes, die andere in St. Petersburg, aus meist orthodoxen russischen Beamten bestehend, und ihre beiderseitigen Gutachten durch das Departement der geistlichen Angelegenheiten für die fremden Culte zu einem Entwurfe verarbeitet, welchem der kaiserliche Oberbefehlshaber der kaukasischen Provinz seine Zustimmung und unterm 23. März n. St. 1836 der Kaiser die gesetzliche Sanction ertheilte. Von den 10 Hauptabschnitten des Statuts, welches noch jetzt Gültigkeit hat, betreffen die 4 ersten allgemeine Verhältnisse, während die 6 übrigen sich auf die specielle Verwaltung der Eparchien und Klöster beziehen [16]). Darnach bildet den Rath des Patriarchen von Etschmiazin, aber ohne entscheidende Stimme, eine Synode, und diese besteht aus einer Anzahl höherer Prälaten, welche vom Patriarchen vorgeschlagen werden und der kaiserlichen Genehmigung bedürfen. Der Synode und dem Patriarchen zur Seite gesetzt ist, wie bei den kirchlichen Oberbehörden aller nicht griechisch-orthodoxen Culte und des orthodoxen, ein kaiserlicher Procurator, welcher ein entscheidendes Veto besitzt, das jedoch der Bestätigung des Kaisers bedarf. — In ähnlicher Abhängigkeit vom Staate befinden sich die österreichischen nichtunirten Armenier, während ihre Glaubensgenossen in den meisten anderen europäischen Ländern ihren Cultus in ganz selbständiger Weise ausüben.

Der Sitz des obersten Gregorianischen Patriarchen oder Katholikos, das Kloster Etschmiazin [17]) am Fuße des Ararat, kam 1828 von Persien an Rußland. Als 1830 der bisherige Katholikos Ephraem gestorben war, befahl der Kaiser Nicolaus den sämmtlichen Geistlichen und den notabeln Laien, nämlich den in Rußland ansässigen Meliks und Jusbaschen, die Wahl des neuen zu überlassen, in Zukunft aber auch Armenier aus anderen Staaten (sofern sie sich diesem Patriarchensitze kirchlich anschlossen) bei der Wahl zuzulassen. Nach dem Statute vom 23. März 1836 sind für die Neuwahl durch die sämmtlichen Geistlichen und die Notabeln mehre Candidaten dem Kaiser vorzuschlagen, welcher einen von ihnen ernennt. Der Katholikos hat das Recht, zu jeder Kaiserkrönung eine Deputation abzuschicken, bei dem Austritte aus seinem Palaste sich von einer armenischen Schutzgarde begleiten zu lassen, die Erzbischöfe und Bischöfe zu consecriren, kirchliche Commissare auch nach der Türkei, Persien, Indien für die Beaufsichtigung und Visitation zu entsenden, Hirtenbriefe zu erlassen, das heilige Salböl zu bereiten und an sämmtliche armenische Kirchen, sofern sie sein Oberkirchenregiment anerkennen, auch außerhalb Rußlands, zu verkaufen. Für dieses Oel, bei welchem der armenische nichtunirte Patriarch zu Jerusalem sein Concurrent ist, läßt er sich von den Priestern sehr hohe Summen bezahlen und bezieht hieraus den größten Theil seines Einkommens. Die russischen Armenier sind durch kaiserliches Privilegium gezwungen, ihre Salbe nur von dem Katholikos in Etschmiazin zu beziehen. Die Priester verkaufen dieselbe noch theurer an die einzelnen Gemeinden, welche ihnen das der Kopfzahl entsprechende Quantum abnehmen müssen [18]). Zwar suchte der Katholikos von Etschmiazin sein Oberkirchenregiment über den Gregorianischen Patriarchen von Constantinopel und dessen Kirche auch nach der Territorialveränderung seines Sitzes aufrecht zu erhalten; allein die Pforte weigerte sich den Patriarchen ihrer Hauptstadt als Delegaten des

14) Berliner Protestant. Kirchenzeit. 1864. Nr. 42. 15) A. Ficker, Bevölkerung der Oesterr. Monarchie. Gotha 1860.

16) J. Wiggers, Kirchliche Statistik. Bd. 1. S. 239. 240. 17) Das Wort bedeutet eigentlich: Es stieg herab der Eingeborene. Man schreibt auch Etschmiadzin. Die dortige Klosterkirche ist durch Gregor von Nazianz gestiftet. 18) J. Wiggers, Kirchliche Statistik I, 243.

russisch gewordenen Katholikos anzuerkennen, und suchte ihm, wol auch mit dessen Willen, eine unabhängige Stellung zu geben, weshalb sie ihn auch nur durch die armenischen Geistlichen von Constantinopel wählen ließ [19]. Ein anderer Patriarch auf türkischem Gebiete, welcher sich auch Katholikos nennen läßt, residirt zu Sis in Cilicien; er ist das Oberhaupt der Gregorianischen Armenier in Südkleinasien, in Nordsyrien und in Westarmenien. Ebenfalls nur über eine geringe Zahl nichtunirter Armenier gebieten der — auch Katholikos titulirte — Patriarch auf der Insel Aghthamar im Wansee und der Patriarch von Jerusalem [20]. Von dem Katholikos zu Etschmiazin sind diese Patriarchen thatsächlich unabhängig; nur in freier Uebereinstimmung handeln sie vorkommenden Falles gemeinsam. Weder in Oesterreich noch sonst gibt es außer den genannten fünf einen Patriarchen der Gregorianischen Armenier.

In der Zeit, wo J. Wiggers schrieb, zählte man im Ganzen 40 Eparchien (beziehungsweise Erzbisthümer und Bisthümer), von welchen die Minderzahl unter den Patriarchen von Constantinopel, Sis, Aghthamar und Jerusalem, die Mehrzahl unter dem von Etschmiazin stand und auf türkischem Gebiete lag, nämlich die durch Erzbischöfe (Metropoliten) verwalteten Eparchien von Nicomedien (Ismid), Angoru, Cäsarea (Kaisarieh), Tokat, Sawas, Diarbekir, Marsawan, Musch, Wan, Erzerum und andere und die durch Bischöfe verwalteten von Brusa, Panderma, Kiutahia, Janik, Trapezunt (Trebisonde-Gumuschkane), Schebin, Karahissar, Arakker, Erdschin-Orfa, Kharput, Palu, Safan, Adana, Adrianopel, Tägirtagh, Smyrna, Pason, Kars-Bajazid und andere. Auf persischem Boden befanden sich die Eparchien von Täbris und Ispahan; zu der Eparchie von Hindostan gehörten auch Bagdad und Basra (Basora). Rußland war durch die 6 Eparchien von Nachitschewan, Astrachan, Eriwan, Grusien, Karabag und Schirwan vertreten. Die Erzbischöfe und Bischöfe, welche in der Regel durch den Patriarchen oder Katholikos ernannt und ausschließlich durch ihn consecrirt werden, recrutiren sich überall aus den gelehrten Mönchen, welche den Doctortitel der Wardapeds oder Wartabieds führen, und leben demnach im Cölibate. Der Bischofstitel ist nur nominell, da alle Bischöfe, wie alle Mönche, in dem von einem Erzbischof geleiteten Kloster wohnen und keinen Sprengel im Sinne der römisch-katholischen Kirche haben. Ihnen wie den Erzbischöfen ist als ausschließliche Function nur die Ordination der Priester vorbehalten; alle übrigen Sacramente können auch von jedem niederen Priester verwaltet werden. Für Rußland im Besonderen ist durch das Statut vom 23. März 1836 bestimmt, daß die Erzbischöfe und Bischöfe allein durch den Katholikos von Etschmiazin ernannt und geweiht werden; doch sind sie für die Functionen in ihren Eparchien nicht blos diesem, sondern auch dem Kaiser verantwortlich. Besitzen sie hier für ihre Sprengel eine ziemlich ausgedehnte Gewalt, so gehört doch die Administration der ökonomischen und speciell der finanziellen Angelegenheiten in jeder Gemeinde den Gemeindeältesten zu, jedoch unter der Controle der Bischöfe und besonderer, durch die Gemeindemitglieder bevollmächtigter Deputirten. Die Bischöfe und Erzbischöfe führen meist ein Leben in Bequemlichkeit und äußerem Luxus, für welchen sie die Mittel auf verschiedene Weise von den Priestern und Gemeinden erpressen [21].

Wie der höhere Klerus in den drei Würden des Bischofs, des Erzbischofs und des Patriarchen oder Katholikos aufsteigt, so gliedert sich die niedere Weltgeistlichkeit, zu denen die Sänger noch nicht gehören, von Unten nach Oben in folgenden 7 Stufen: 1) Die Licht- oder Fackelträger halten während der Messe die Lichter, besorgen den Abendmahlswein, verwalten die Reinigung der heiligen Gefäße und andere ähnliche Dienste. 2) Die Beschwörer oder Exorcisten treiben vermittels gewisser Formeln aus den Täuflingen und Besessenen die bösen Geister aus. 3) Die Vorleser recitiren im Gottesdienste die Perikopen und andere Texte. 4) Den Thürhütern liegt das Oeffnen, Schließen und Bewachen der Thüren ob. 5) und 6) Die Unterdiakonen und Diakonen haben dieselben Verrichtungen wie die gleichnamigen Personen in der griechisch-orthodoxen Kirche. 7) Die speciell so genannten Priester vollziehen die actus ministeriales, namentlich die Eucharistie und die übrigen Sacramente, mit Ausschluß der Klerikerweihe. Um an einer Gemeinde, welche meist mehre Kleriker hat und diese ohne Zuthun oder Bestätigung des Bischofs (Erzbischofs) oder Patriarchen wählt, ein solches Amt zu erlangen, sind sehr wenige Bedingungen erforderlich. Zunächst muß Jeder, welcher die nur dem Bischof oder Erzbischof zustehende Weihe empfangen will, Weib und Kind haben; tritt er aber nach dem Tode der ersten Frau in eine zweite Ehe, so ist er, wie in der griechisch-orthodoxen Kirche, gezwungen den Priesterstand zu quittiren. Wenn Jemand von einer Gemeinde zum Kleriker gewählt ist, hat er 40 Tage lang sich unter Fasten, Beten und anderen Exercitien in einer Kirche aufzuhalten, worauf ohne tentamen oder examen rigorosum die Weihe erfolgt, und der Geweihte sofort alle Functionen seines Amtes ausüben darf, jedoch so, daß für jede der 7 Stufen eine neue bischöfliche Consecration erfordert wird, welche nicht ohne Geldkosten zu haben ist. Theologische Facultäten zur Vorbildung von Priestern im teutschen Sinne gibt es nicht, und die 4 geistlichen Seminarien, welche um 1840 in Rußland existirten [22], unter ihnen die sogenannte geistliche Akademie in Tiflis, konnten nur eine geringe Bildung geben, sowie sie nur von wenigen Aspiranten zum Kleriкeramte besucht wurden und besucht werden. Zuweilen begeben sich diejenigen, welche Geistliche werden wollen, auch in ein Kloster, um sich theologischen Unterricht ertheilen zu lassen; allein dieser erstreckt sich hier wie in den Seminarien meist nicht weiter als auf das Erlernen der alt-

19) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 241. 20) Ebenda II, 238. 239.

21) Ebenda I, 242. 22) Berliner Allgem. Kirchen-Zeitung 1841. Nr. 2.

armenischen Sprache, in welcher der Cultus gehalten wird, nicht auf deren Verständniß, und auf die Einübung des Kirchengesanges. Viele Priester verstehen demnach von den Lectionen, Gesängen, Gebeten, welche sie täglich vorzutragen haben, Nichts als die sinnlose Declamation, und nur sehr wenige sind im Stande eine erträgliche Predigt zu halten. Die meisten beschränken sich deshalb lediglich auf die Cerimonien, die Priester im speciellen Sinne auf die Verwaltung der Sacramente, von deren Remunerationen sie den Lebensunterhalt gewinnen, da sie außer den Sporteln für Taufen, Trauungen und Beerdigungen sowie dem Verkauf des Salböls keine kirchlichen Einnahmequellen haben, diese aber als Orientalen und speciell als Armenier durch verschiedene, je nach dem Stande des Zahlenden bemessene Taxen unter Umständen sehr ergiebig zu machen wissen. Zu den Quellen ihrer Einkünfte gehört wesentlich auch der Bann, welchen sie als ein von dem abergläubischen Volke sehr gefürchtetes Zuchtmittel gern anwenden, aber auch eben so gern wieder abwenden, wenn der Gebannte eine Summe Geldes zahlt oder ein anderes Aequivalent hergibt, um sich zu lösen. Daß unter solchen Verhältnissen das Geschlecht der Priester, wenn auch bei den kirchlichen Functionen in seinem stattlichen Barte von höchst ehrwürdiger Miene, vielfach ein höchst rohes, gemeines und unsittliches sein muß, ist selbstverständlich. Viele Priester sind dem Trunke stark ergeben [23]), die meisten ihren Bischöfen und Erzbischöfen gegenüber, welche eine große Gewalt, auch die der Absetzung, über sie haben, von serviler Haltung. — In Rußland hatte die Gregorianisch-armenische Kirche um 1840 neben 1717 Sängern 1307 Weltpriester [24]), also etwa 1 auf 230 Seelen, was eine verhältnißmäßig sehr große Zahl von Priestern ergibt. Hieran gemessen, müßte die ganze nichtunirte armenische Kirche auf der Erde etwa 5000 Priester haben. Doch liegen uns aus anderen Ländern positive Zahlennachweise nicht vor.

Die **Klöster**, welche sämmtlich der Regel des heil. Basilius folgen, sind vorzugsweise mit Mönchen, selten mit Nonnen besetzt, und gelten meist als Sitze der schlimmsten Ignoranz, Betrügerei (mit Reliquien, Mirakeln u. s. w.), Zanksucht und Wollust. Ihre Vorsteher werden von den Eparchen ernannt, bedürfen aber der Bestätigung durch den Patriarchen und dessen Synode. In Rußland besaßen um 1840 die Gregorianischen Armenier 40 Klöster mit 133 Mönchen und 34 Nonnen [25]); das berühmteste unter ihnen ist das mehrfach erwähnte zu Etschmiazin [26]), der Sitz des Katholikos. Ohne mit bedeutenden Grundbesitzungen oder anderen materiellen Mitteln, welche den meisten armenischen Klöstern fehlen, ausgestattet zu sein, rühmt es sich in dem Besitze vieler werthvollen Reliquien zu sein, namentlich von den Aposteln Paulus und Jacobus, sowie von Gregorios dem Erleuchter und Hrypsime, einer armenischen Specialheiligen. Unter Anderem zeigt man hier den Speer, mit welchem der Kriegsknecht dem gekreuzigten Erlöser die Seite öffnete. In der Klosterbibliothek finden sich nicht blos Kirchenväter und andere theologische Schriftsteller, sondern auch griechische und lateinische Classiker; aber die letzteren werden von den Mönchen nicht gelesen; wenn diese eine Lectüre wählen, greifen sie meist nach einheimischen Historikern mit besonderer Vorliebe für die Bekehrungsgeschichte ihres Volkes [27]). Außerdem sind nennenswerth die Klöster zu Constantinopel, Musch, Angoru, Siwas, Ismid, Kaisarieh, Armatol, Paraku, Achpat, Jerusalem. In der zuletztgenannten Stadt haben die Gregorianer ein prächtiges Kloster auf dem Berge Sion und ein kleineres in dem angeblichen Hause des Hohenpriesters Kaiphas, beide für Mönche, außerdem ein Nonnenkloster. Die Mönche und Nonnen hier sind in der Mehrzahl nicht Eingeborene, sondern Auswärtige, aber die Laien, meist Kaufleute, schließen sich, wie sie dies überhaupt auch anderwärts thun, meist eng an ihre Klöster an [28]).

Von einem hohen Stande des **Kirchenvermögens** an Grundbesitz bei Bischofssitzen, Priesterämtern, Kirchen und Klöstern ist Nichts bekannt.

Der **Cultus**, welcher dem der griechisch-orthodoxen Kirche sehr nahe steht, hat auch in seinen **Kirchen** fast durchweg Gebäude von byzantinisch-orientalischem Styl, im Falle eines größeren Bauwerks mit Kuppeln. Der Grundriß bildet in der Regel ein Kreuz; eine Kanzel ist nicht vorhanden, dagegen ein erhöhter Altar. Der Zahl nach vermögen wir nur die armenisch-orthodoxen in Rußland anzugeben, wo ihrer um das Jahr 1840 619 mit 310 Kapellen vorhanden waren [29]). Ausnehmend großartige und prachtvolle Kirchengebäude sind nicht zu nennen. — An **festlichen Tagen** hat die Gregorianische Kirche selbstverständlich die Sonntage und die hohen Feste mit allen christlichen Confessionen gemein; ausgenommen ist das Weihnachtsfest, welches sie gleich der altorientalischen Christenheit am 6. Jan. begeht, und mit welchem für sie zugleich der Tauftag Christi und der Neujahrstag zusammenfällt. Im Uebrigen sind ihr weniger Feste eigen als der griechisch-orthodoxen, sowie ihr auch der in dieser entfaltete sinnliche Pomp fehlt. Merkwürdig ist der Unterschied derjenigen Festtage, welche vom Volke mitgefeiert, und derjenigen, welche, weit größer an Zahl, nur von den Geistlichen begangen werden [30]). Auch die Zahl der **Heiligen** und ihrer Tage ist weniger zahlreich; als **Bilder** derselben werden nur gemalte, aber in großer Zahl, verehrt und angerufen. **Oeffentlicher Gottesdienst** für die Gemeinde soll nach den Ritualien eigentlich an 9 verschiedenen Zeiten des Tages stattfinden; aber nur einige Asketen halten diese strenge Vorschrift; in der Regel findet täglich zweimal Gottesdienst statt, nämlich beim Tagesanbruche und eine Stunde vor dem Untergange der Sonne [31]). Die Sprache der

23) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 242. 243. 24) Sie sind hier vermöge des mehrerwähnten Statuts ausdrücklich von der Prügelstrafe frei. 25) Berliner Allgem. Kirchen-Zeitung 1841. Nr. 2. 26) Das Kloster Etschmiazin, in Rheinwald's Repertorium XVII, 84. 85.

27) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 243. 28) Ebenda I, 298. Wahrscheinlich nach E. Robinson's „Palästina" 1841. 29) Berliner Allgem. Kirchen-Zeitung 1841. Nr. 2. 30) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 247. 31) Ebenda.

Perikopen, Gebete und anderer gottesdienstlicher Formulare ist die der Volksmasse unverständliche altarmenische, deren Alphabeth 406 durch Miesrob eingeführt wurde, während die — sehr selten auftretende — Predigt in der neuarmenischen gehalten wird. Den Cardinal- und Mittelpunkt des Gottesdienstes bildet die Messe, für welche, wie bei den orthodoxen Griechen, gesäuertes Brod gebraucht, der Wein aber zum Zeichen des Glaubens an die eine Natur in Christo nicht mit Wasser gemischt wird. Ehe sie das „Opfer" darbringen, müssen die damit betrauten Priester 15 Tage lang sich gänzlich von ihren Familien trennen und ausschließlich in der Kirche aufhalten, wo sie täglich nur einmal Speise zu sich nehmen dürfen, eine Clausur, welche auch nach der Verwaltung des Sacramentes wieder eintritt. Aus dem Jahre 1838 beschreibt ein Augenzeuge [32]) eine in Etschmiazin gesehene und gehörte Messe folgendermaßen. Am Beginn wusch sich der mit prachtvoller Kleidung angethane Bischof die Hände, las das Sündenbekenntniß und empfing die Absolution, worauf er in die Sacristei zurückging, um das Brod und den Wein für die Consecration vorzubereiten. Nach wiederholtem Räuchern, welches jeden Act begleitete, trat er wieder heraus, ging in Procession mit glänzendem Gefolge im Kreise durch die Versammlung und trat auf die Stufen des Hochaltars. Nach Recitirung mehrer Gebete las ein Diakon das Tagesevangelium und das nicänische Symbolum, dieses in einem von dem im Abendlande gebräuchlichen abweichenden Texte. Hierauf kehrte der Diakon mit allen amtirenden Geistlichen in die Sacristei zurück, aus welcher er die Elemente unter vollständiger Verhüllung herbeitrug. Der Bischof entblößte sein Haupt, nahm das Brod und den Kelch in die Hand und betete: „Herr, nimm dieses Opfer von uns an und vollende es zu dem Mysterium des Leibes und Blutes deines eingeborenen Sohnes; gib, daß dieses Brod und dieser Wein denen, welche es genießen, ein Mittel werden möge zur Vergebung der Sünden." Nachdem jetzt die Gemeinde aufgefordert worden war, sich durch Gruß und Kuß auf die Erscheinung Christi vorzubereiten, empfing zunächst vom Bischof den Gruß der Diakon und begrüßte seinerseits den Katholikos. Das Grüßen verbreitete sich nun von diesem durch die ganze versammelte Menge, indem der Eine sich wie zum Kuß über die Schultern des Andern neigte. Zu der hierauf folgenden Consecration (welche wol im Sinne der Gregorianer nicht als Verwandlung zu fassen ist) segnete der Bischof das Brod, indem er über demselben mit der Hand das Kreuzeszeichen machte, dankte mit nach Oben gerichtetem Blicke, brach es, nahm ein Stück davon und erhob dasselbe mit den Worten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib" über seinen Kopf empor. Dasselbe geschah mit dem weingefüllten Kelche, wobei der Bischof, wie bei dem Brode, der Gemeinde fortwährend den Rücken zukehrte. Die daran geknüpften Gebete hatten zum Inhalt die Bitte zu Gott, daß die Messe sich an Allen wirksam erweisen möge, an den Lebendigen wie an den Todten, besonders aber an gewissen Personen, welche mit ihrem Namen bezeichnet wurden. Dann tauchte der Bischof das Brod in den Wein, nahm ein Stück zwischen den Daumen und den Zeigefinger jeder Hand, und wandte sich, indem er den Kelch zwischen den flachen Händen hielt, nach der Gemeinde mit den Worten um: „Heilig, heilig! Lasset uns den verehrten Leib und das verehrte Blut unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi genießen, welcher, vom Himmel kommend, jetzt unter uns getheilt ist. Dies ist Leben, Auferstehung, Vergebung und Erlösung von unseren Sünden." Nachdem er sich wieder nach dem Altar gekehrt und auf diesen die Elemente niedergesetzt hatte, rollte ein Vorhang vor ihm nieder und es ertönte ein Gesang. Dem Kanon gemäß hatte er nun hinter dem Vorhange ein Brod in vier Stücke zu brechen, diese weinend zu küssen und nach vielen Anrufungen, Fürbitten u. s. w. zu essen, den Wein unter Furcht und Zittern zu trinken und dabei die Worte zu sprechen: „Möge dein unverweslicher Leib uns Leben geben und dein heiliges Blut Vergebung der Sünden." Als der Vorhang wieder empor gezogen war, rief der Diakonus der Gemeinde zu: „Nahet euch mit Furcht und Glauben und genießet mit Heiligkeit." Hierauf communicirten mehre der Anwesenden, und unter die übrigen wurden Bruchstücke des geweihten Brodes vertheilt. Nach Vollendung der Messe, welche etwa $1\frac{1}{2}$ Stunde Zeit in Anspruch nahm, folgte mit singend-recitativer Stimme eine evangelische Vorlesung, welche von der Gemeinde sehr andächtig vernommen ward, wobei der Diakonus ab und zu einen Spruch an die Versammlung richtete. Der Bischof wandte sich oft um und sprach dabei die Worte: „Friede sei mit euch!" Im Uebrigen konnte man von dem Gesprochenen nicht viel verstehen, da die meisten Gebete nur leise gemurmelt und durch den unharmonischen Gesang von 20—30 Geistlichen („Sängern?"), durch 4 oder 5 Diakonen, welche an vielen Stellen mit silbernen Glöckchen schellten, sowie durch die häufig geläuteten oder angeschlagenen großen Glocken des Domes übertönt wurden. Obgleich außerdem ununterbrochen Lichter angezündet, ausgelöscht und wieder angezündet wurden, zeigte sich die Menge doch in tiefer Andacht. — Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß die Messe nur in den großen, von vielen Geistlichen bedienten Kirchen mit dieser Umständlichkeit gefeiert wird, täglich nur da, wo sich die hinreichende Anzahl von Geistlichen findet. Die Laien communiciren meist nur zu Weihnachten und zu Ostern, binnen Jahresfrist höchstens siebenmal; auch ist es nicht nothwendige Pflicht, das Brod und den Wein selbst zu genießen, wenn man nur dem Meßopfer beiwohnt. Genossen anderer Confessionen sind von der Eucharistie ausgeschlossen, und obgleich die Armenier zugeben, daß man auch in anderen christlichen Kirchen selig werden könne, so wird doch derjenige von ihnen, welcher in einer nicht Gregorianischen Kirche am Abendmahl theilnimmt, als ausgeschieden aus der seinigen betrachtet. — Als nothwendige Vorbereitung zur Communion gilt die Beichte, für welche keine Sporteln

32) Berliner Evangelische Kirchen-Zeitung 1838. Nr. 70 bei J. Wiggers.

erhoben werden und der anderwärts gebräuchliche widerwärtige Ablaßkram nicht besteht. Bei ihrer Abnahme sagt der Beichtiger dem Beichtenden ein Formular in altarmenischer Sprache vor, fordert aber außer dem Ja für dieses in der Regel auch ein Specialbekenntniß und ertheilt erst dann die Absolution mit den Worten: „Möge ein barmherziger Gott dir gnädig sein, dir deine bekannten und vergessenen Sünden vergeben. Und ich kraft meines priesterlichen Amts und kraft des göttlichen Gebotes: „„Was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein,““ spreche dich frei von aller Verbindung mit deinen Sünden in Gedanken, Worten und Werken, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.“ Thatsünden, so lehrt man, können nur durch die kirchliche Beichte vergeben werden, für deren Vollendung dem Beichtenden der Priester in der Regel noch gewisse Satisfactions- oder Bußwerke, Gebete, Fasten und Wallfahrten, auferlegt, sodaß demnach die Beichte aus den drei Stücken des Bekenntnisses, der Absolution und der Genugthuung besteht. Die Sünden werden in Todsünden und in erlaßliche eingetheilt; die ersteren sind — eigenthümlich — die sieben Sünden des Stolzes, des Neides, des Zornes, der Trägheit, des Geizes, der Unmäßigkeit und der Wollust [33]).

Von den übrigen Sacramenten wird die Taufe, bei welcher man den Täufling dreimal besprengt und dreimal untertaucht, gleich der Beichte und Communion als nothwendig zur Seligkeit erachtet, aber nur auf die Erbsünde bezogen, von deren Verdammniß sie erlöse; wer demnach nicht getauft ist, fällt der Verdammniß anheim, und dennoch ist eine Nothtaufe nicht zulässig. Das Sacrament wirkt an sich die Erlösung, nicht in Verbindung mit der Wiedergeburt, und ist daher die heiligende Mitwirkung des heiligen Geistes nicht erforderlich. — Die Firmelung und die letzte Oelung werden sofort bei der Taufe mitertheilt, die letztere in Folge der Todesgefahren, unter welchen früher die Armenier bei der Feindschaft ihrer Verfolger standen. Die Firmung wird nicht ausschließlich vom Bischof, sie kann auch von jedem Priester ertheilt werden. — Bei der Trauungs-Ceremonie, welche unter feierlichem Gepränge in dem Kirchengebäude vollzogen wird, legt ein Geistlicher die Hände der Brautleute in einander, während ein anderer ihre Köpfe an einander lehnt und ein auf einem Gerüst stehender Knabe über ihnen ein Kreuz und eine Wachskerze emporhält. In dieser Stellung bleibt die Gruppe 20 Minuten lang, während welcher Zeit der Bischof oder der erste Geistliche die Messe liest. Zum Schluß trägt ein Diakon einen Abschnitt aus dem Evangelium des Matthäus vor, worauf die Brautleute ein ihnen vorgehaltenes Crucifix küssen [34]). Die sieben Sacramente werden in folgender Ordnung aufgeführt: Taufe, Abendmahl, Buße (Beichte), Ehe, Ordination, Firmung, Oelung.

Außer den auf kürzere Strecken berechneten Processionen haben die Gregorianischen Armenier auch ihre Wallfahrten, und zwar vorzugsweise nach den zwei Hauptklöstern von Etschmiazin und Jerusalem, deren Mönche ihren Glaubensgenossen die Nothwendigkeit und Heilsamkeit solcher Pilgerfahrten auf das Eindringlichste zu schildern wissen, um ihnen reiche Spenden zu entlocken, zu welchem Zwecke auch der von dem Volke sehr gefürchtete Bann dienen muß. Jeder Armenier soll in seinem Leben wenigstens einmal nach Etschmiazin wallfahrten. — Eine andere religiöse Uebung ist das Fasten, dessen Vorschriften in der nichtunirten armenischen Kirche noch weiter gehen und noch strenger gehalten werden als in der griechisch-orthodoxen. Die Geistlichen sollen zwei Drittheile, die Laien die Hälfte des Jahres fasten, wobei drei Grade der Enthaltung unterschieden werden: 1) Enthaltung von Fleisch; 2) Enthaltung von Fleisch, Fischen, Eiern, Milch und Milchspeisen, Fett und Oel; 3) Enthaltung von jeder Speise den ganzen Tag über bis zum Abend. Während die Weltgeistlichen dem letzten Grade oft unterworfen sind, sollen die Mönche für immer kein Fleisch und keinen Wein genießen, Eier, Milch, Butter, Fische nur an den Sonnabenden und Sonntagen in den Zeiten, auf welche kein allgemeines Fasten fällt. Merkwürdig ist, daß die Armenier wie die Juden reine und unreine Thiere unterscheiden, von denen die letzteren Niemandem als Nahrung dienen dürfen [35]).

Wenn in dem Vorstehenden bei Gelegenheit der Verwaltung des Gottesdienstes und der Sacramente die Kirchenlehre und die Dogmen im Einzelnen bereits berührt worden sind, so ist in dem Nachstehenden die Ergänzung zur kurzen systematischen Uebersicht der wesentlichen Dogmen zu geben. Als Quellen des Glaubens gelten zunächst die kanonischen Schriften alten und neuen Testaments, nächst ihnen die alten, aber im Texte mit den abendländischen Recensionen nicht ganz übereinstimmenden Symbole, die allgemeinen Concilien bis zur Trennung von der kaiserlichen Kirche und die Synodalbeschlüsse der getrennten Kirche, als Hauptmittel der Auslegung der Fundamentalauctoritäten besonders die Schriften des Gregorios Illuminator. Ein Summarium des jetzt in der Gregorianischen Kirche herrschenden officiellen Glaubens ist folgende Confession, welche von jedem Priester am Anfange jedes Gottesdienstes gesprochen wird, nachdem er sich zuvor mit den Worten: „Wir sagen dem Teufel und allen seinen bösen Künsten und Tücken ab, wir sagen ab seinem Rath, seinen Wegen“ u. s. w., gegen Westen und dann gegen Osten gewendet hat: „Wir bekennen und glauben von ganzem Herzen an Gott den Vater, welcher unerschaffen, nicht gezeugt, ohne Anfang ist, der den Sohn gezeugt hat und den heiligen Geist sendet. Wir glauben an Gott das Wort, welches nicht geschaffen, doch vom Vater in

33) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 247. 34) Eine armenische Hochzeit in Damascus, im Morgenblatt für gebildete Leser 1841. Nr. 172. Für die vorgeschriebenen liturgischen Formulare sind zu vergleichen: Diva Armenorum missa. Rom 1642; hiervon eine Versio latina, ebenda 1649; ferner Liturgia Armena transportata in Italiano sino dal 1816 per cura del P. Gabriele *Avedichian*. Venedig 1826.

35) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 249.

aller Ewigkeit gezeugt wird ..... Wir glauben an Gott den heiligen Geist, welcher unerschaffen, ewig, nicht gezeugt ist, aber der vom Vater ausgeht und Theil hat an des Vaters Wesen und an des Sohnes Herrlichkeit. Wir glauben an eine heilige Dreinigkeit, welche eine Substanz, eine Gottheit ist, nicht drei Götter, sondern ein Gott, ein Wille, ein Reich, eine Herrlichkeit, Schöpfer aller Dinge. Wir glauben an die Vergebung der Sünde in der heiligen Kirche und in der Gemeinschaft der Heiligen. Wir glauben, daß eine der drei Personen, nämlich Gott das Wort, vor aller Ewigkeit von Gott erzeugt war und zur Erde herniederstieg, als die Zeit erfüllet war; und obgleich vollkommener Gott, wurde er vollkommener Mensch mit Geist, Seele und Leib, eine Person, ein Attribut und eine gemeinsame Natur; Gott wurde Mensch ohne Wechsel und Veränderung. Sowie es keinen Anfang seiner Gottheit gibt, so auch kein Ende seiner Menschheit. Denn Jesus Christus ist derselbe heute und gestern und in alle Ewigkeit ..... Sein Körper, vereint mit seiner Gottheit, wurde ins Grab gelegt und im Geiste, ungetrennt von seiner Gottheit, stieg er zur Hölle hinab, predigte den Geistern, zerstörte die Hölle [sodaß es also seitdem keine Verdammniß mehr gibt?] und befreite die Geister [alle?] ..... Wir glauben, daß unser Herr Jesus Christus mit demselben Körper zum Himmel gefahren ist und sich zur Rechten Gottes des Vaters [also localiter] niedergesetzt hat; mit demselben Körper wird er auch wiederkommen. Wir glauben auch an eine Belohnung der Werke, an das ewige Leben der Gerechten und an die ewige Strafe der Ungerechten" [aber ohne eine Hölle, weil Christus dieselbe zerstört hat] [36]). Man sieht, daß es an der extremsten, der Logik des gemeinen Verstandes widersprechenden und die kolossalsten Widersprüche setzenden Orthodoxie nicht fehlt. Indessen hat sich die Kirchenlehre der Armenier doch in dieser Richtung hin nicht so ins Einzelne ausgeprägt, wie dies namentlich im Abendlande der Fall gewesen ist; sie hält sich wie die der meisten Monophysiten, also auch der Kopten, Habessinier, Jacobiten und eines Theiles der Maroniten, mehr in der Region des Allgemeinen, Unbestimmten, Mystischen und kennt mehre Dogmen des Abendlandes, wie die Gnadenwahl und ihre intricaten Streitfragen, gar nicht. Das meiste Gewicht legen die Armenier auf die Lehren von der Dreieinigkeit, der Gottheit und Natur Christi und von der Jungfrauschaft der Maria. Wie obige Confession zeigt, wird die eine Natur (und somit der eine Wille) Christi in der Form der Natureinheit oder Wesenseinheit der Dreieinigkeit ausgesprochen. Abweichend von ihr behaupten die meisten jetzigen Armenier das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater durch den Sohn, dessen Natureinheit (Monophysitismus) übrigens meist im Hintergrunde des theoretischen Dogma's stehen bleibt und auf die Praxis des Cultus u. s. w. wenig Einfluß übt. Obgleich die Armenier der Jungfrau Maria hohe göttliche Ehre erweisen, so nehmen sie doch nicht wie die orthodoxen Griechen und die Lateiner ihre Befreiung von der Erbsünde an; freilich feiern sie im Widerspruche mit dieser Ablehnung das Fest ihrer Empfängniß (ohne Sünden); und obgleich sie ihr die ewige Jungfrauschaft beilegen, so wollen sie doch diejenigen nicht verdammen, welche dies nicht thun. Wie wenig weitherzig aber wiederum die armenische Kirche in anderen, vielfach ganz äußerlichen und nebensächlichen Dingen denkt, beweisen die übrigens nicht ausschließlich dogmatischen Ausstellungen, welche sie neuerdings an der römischen, beziehungsweise deren Versuchen gegenüber, die Armenier mit sich zu uniren, gemacht hat. Sie tadelte nämlich an dieser als heterodox oder wenigstens verwerflich: daß der Papst das Haupt der ganzen Kirche sein soll oder will; daß sie den heiligen Geist vom Vater und vom Sohne ausgehen lasse; daß sie zum heiligen Abendmahl nicht ein Brod einsegne, sondern viele Brode; daß sie unter den Wein Wasser mische; daß sie den Laien den Kelch entziehe; daß sie den Petrus über alle Apostel erhebe; daß sie sich nicht des Blutes, des Erstickten und der unreinen Thiere enthalte; daß sie ein Fegfeuer statuire; daß sie Christo zwei Naturen, Willen und Wirkungen beilege; daß sie das Fest der Geburt und der Erscheinung Christi nicht an demselben Tage, dem 6. Januar, begehe; daß sie an Fasttagen Fische, Oel und Wein erlaube; daß sie den Kranken ohne Noth gestatte, das Fasten zu brechen; daß ihre Bischöfe und Priester keinen Bart tragen [37]).

Heterodoxe Regungen sind innerhalb der schon längst in orthodoxem Glauben und mechanischem Cultus erstarrten Gregorianischen Kirche während der letzten Jahrzehnte nicht hervorgetreten, wie auch schismatische Erscheinungen sich nicht gezeigt haben. Denken, Wissenschaft, Kritik auf religiösem Gebiete sind todt, und von einer einigermaßen würdigen Fortsetzung oder Weiterentwicklung der achtungswerthen armenischen Theologie in den ersten Jahrhunderten, hauptsächlich nach dem Vorbilde ihres berühmtesten Vertreters, des Gregorios Illuminator [38]), ist jetzt keine Rede. Zwar erscheinen einige armenische Zeitschriften, wie wir an anderen Orten angedeutet haben, aber unseres Wissens ist unter ihnen keine von nennenswerther Bedeutung.

Darf man eine nationale Hochschule, in deren Ermangelung auswärtige besucht werden, nicht erwarten, so fehlt es doch auch an den Mittelschulen, welche unseren Gymnasien und Realschulen entsprechen, und die vorhandenen Elementarschulen sorgen nur höchst dürftig für den Volksunterricht, speciell für die religiöse Volksbildung. Kein Mädchen wird in der Religion, oder auch nur im Lesen oder anderen Elementen unterwiesen, sodaß das weibliche Geschlecht in der vollständigsten Ignoranz aufwächst; aber auch die Knaben erhalten einen höchst mangelhaften Unterricht; nur etwa einer von zehn lernt lesen und schreiben. Zwar ist das Lesen der heiligen Schrift den Laien gestattet; aber das half bis vor Kurzem sehr wenig, da nur eine altarmenische Ueber-

36) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 286. 287.

37) Ebenda I, 251. 38) K. F. Neumann, Versuch einer Geschichte der Armenischen Literatur. Leipzig 1836.

setzung vorhanden war, welche im 19. Jahrhundert unter dem Volke vertheilt, von diesem nicht verstanden wurde. Später gab ein Wardaped eine Uebertragung in der westarmenischen Sprache heraus und in dieser wurde die Bibel unter den Armeniern in der Türkei verbreitet. Neuerdings [39]) hat der protestantische Missionar Dittrich die Bibel auch in die ostarmenische Sprache übersetzt. Nur bleiben auch diese Bestrebungen bei dem Mangel an Lesefertigkeit ohne nachhaltige Wirkung, namentlich so lange das Volk seinen Cultus in einer Sprache anhört, an deren Stelle man ebenso gut die chinesische setzen könnte.

Nichtsdestoweniger ist der äußere religiöse Sinn des Volkes höchst kirchlich; die Leute hängen fest an ihren Dogmen und Cerimonien, besuchen den Gottesdienst fleißig, halten das Fasten mit großer Strenge, unterwerfen sich den auferlegten Bußübungen, wie den Wallfahrten u. s. w., meist in ergebenem Gehorsam gegen die Priester, deren Bann sie als eine Beraubung der Seligkeit fürchten, verehren zahlreiche Bilder, Reliquien u. s. f. mit althergebrachter Andächtigkeit. Aber einen wahrhaft reinigenden, heiligenden Einfluß auf das innere sittliche Leben übt die Religion nicht aus. Es bleibt wie bei den althergebrachten Tugenden, unter welchen Einfachheit, Mäßigkeit, Keuschheit auszuzeichnen sind, so bei den althergebrachten nationalen Schwächen und Lastern, wohin wir — wie fast bei allen orientalischen Christen, insonderheit denen, welche lange unter politischem und religiösem Drucke gelebt haben — hauptsächlich das ränkevolle, lügnerische, heuchlerische, geldgierige, habsüchtige Wesen rechnen. Das Geldmachen ist des Armeniers höchstes Ideal, und geht es nicht ohne Sünde ab, so ist ja der an dem Ungläubigen verübte Betrug keine Sünde, oder wenn Sünde, so findet man ja deren Vergebung in den mitgemachten Cerimonien der Kirche. Das subjective Gewissen, ohne welches keine fortgehende Wiedergeburt möglich ist, liegt in der Objectivität des religiösen opus operatum, in der Verantwortlichkeit des kirchlichen Instituts. Den fremden Reisenden fällt besonders die äußerste geistige Vernachlässigung und sittliche Entwürdigung des weiblichen Geschlechtes als eine widerliche Erscheinung in die Augen.

Ergänzung zur Literatur. S. Vater, Anbau der Kirchengeschichte. Bd. II. S. 111 fg. Kirchenhistorisches Archiv 1823. Heft 1. Baseler Missionsmagazin 1825. Heft 3; 1831. Heft 2. (A. Dittrich, protest. Missionar:) Kurze histor. Darstellung des gegenwärtigen Zustandes des armenischen Volkes. Petersburg 1831. Dazu das Baseler Missionsmagazin von 1832, Heft 4. Tholuck's Literarischer Anzeiger 1832. Nr. 17. E. Smith und H. G. O. Dwight (protestantische Missionare), Missionary researches in Armenia. Boston 1833. (2 Bde.) F. Parrot, Reisen zum Ararat. Berlin 1834. (2 Bde.) Windischmann, Mittheilungen aus der armenischen Kirchengeschichte, in der Theol. Quartalschrift 1835. Heft 1. Darmstädter Allgem. Kirchen-Zeitung 1837. Nr. 61. Berliner Evangel. Kirchen-Zeitung 1838. Nr. 52 fg. Rheinwald, Repertorium XXX, 72. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Literatur meist mit den unirten Armeniern, fast gar nicht mehr mit den Gregorianischen beschäftigt.

B. Die mit Rom unirte armenische Kirche.

Wie die nichtunirten, so sind auch die (früher) mit Rom unirten Armenier nicht blos in dem ursprünglichen Heimathlande am Kaukasus zu finden, jedoch in einer geringeren Zahl. Von einem erheblichen Zuwachse durch Missionen oder durch die römische Propaganda hat man in der letzteren Zeit ebenso wenig etwas gehört wie von einem beträchtlichen Abfalle oder Rückfalle in die Gregorianische Kirche, obgleich die russische Staatsmacht in dieser Richtung immer noch thätig ist. Wie groß ihre Anzahl in Persien sei, wo sie noch in der letzten Zeit das Bisthum Djulfa hatten [40]), läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; indessen kann sie hier schwerlich von Bedeutung sein. Numerisch stärker vertreten sind sie in verschiedenen Theilen des türkischen Reiches. Indessen stimmen die Angaben über ihre dortige Diöcesaneintheilung nicht mit einander überein. Während eine Statistik aus dem Jahre 1854 [41]) 1 Patriarchat, 2 Erzbisthümer und 3 Bisthümer nennt, werden uns in einer Angabe vom Ende des Jahres 1857 [42]) die beiden Patriarchate von Babylon und Cilicien vorgeführt, von denen wir sonst nirgends etwas gehört haben, und deren Bezeichnung wol als ein Irrthum angesehen werden muß, es sei denn, daß etwa damals zwei solche Primatensitze sich auf kurze Zeit an Rom angeschlossen hätten oder von Rom als angeschlossen registrirt worden wären. Oder der Berichterstatter hat aus Bisthümern Patriarchate gemacht und ihnen andere Namen beigelegt, wie denn in der That viele asiatische Diöcesen zwei Namen führen, den einen vom ursprünglichen, den anderen vom gegenwärtigen Sitze. So wurde z. B. der Patriarch der unirten syrischen Christen, Samhiri, welcher 1854 nach Rom reiste, um hier und in Frankreich die Mittel zur Hebung seiner Diöcese zu gewinnen, als Patriarch von Antiochia bezeichnet, obgleich Andere ein solches Patriarchat nicht kennen. Zuverlässiger und vollständiger ist ohne Zweifel die vom Pater Karl [43]) für die europäische Türkei gegebene Uebersicht. Darnach bestanden hier die Patriarchate Diarbekir in Mesopotamien und Tokat in Syrien (mit 1000 Seelen) und die Bisthümer Artwin in Armenien, Erzerum ebenda, Kaisarieh ebenda, Adana in Kleinasien, Angora ebenda, Amasia ebenda, Merasch ebenda, Siwas ebenda, Brusa ebenda, Kutahia (mit 1315 Seelen) ebenda, Trebisonde ebenda (mit 610

39) Nämlich zur Zeit von J. Wiggers (Kirchl. Statistik. Bd. I. 1842. S. 248).

40) Pater Karl, Statistisches Jahrbuch der (kathol.) Kirche, 2. Jahrgang 1862, nach den vom Generalvicar in Rom am Ende der funfziger Jahre gemachten Zusammenstellungen. 41) J. v. Clesius in der (kathol.) Wiener Kirchenzeitung von 1854. 42) Allgem. Zeitung von Augsburg. 43) Statistisches Jahrbuch, 2. Jahrgang 1862.

Seelen), Aleppo in Syrien (mit 5000 Seelen). Außerdem sind zu nennen das nicht unbedeutende Patriarchat von Constantinopel und das Episkopat von Aegypten, dessen Bischof in Kairo residirt, aber um 1856 nur etwa 200 Seelen unter sich hatte[44]). Nach J. Wiggers[45]) umfaßt das 1830 gestiftete Patriarchat von Constantinopel auch die eben genannten Sprengel, im Ganzen 45,000 Seelen, wovon 20,000 auf Constantinopel und die nächste Umgebung kommen; doch sollten damals fortgehend ihrer viele förmlich zur römischen Kirche übertreten. Von Klöstern werden nur das in Constantinopel und eins auf dem Libanon namhaft gemacht; indessen dürften auch noch andere dieser Burgen der asiatischen Christen vorhanden sein. Die Grenzen von Rußland umfaßten im Anfange der vierziger Jahre 28,144 mit Rom unirte Armenier[46]), und deren Zahl dürfte bis jetzt kaum über 30,000 gestiegen sein. Sie wohnten um dieselbe Zeit hauptsächlich in der Nähe ihres Erzbischofs von Nachitschewan am Don und im Gouvernement Jekaterinoslaw. Mit Ausnahme von Congreßpolen, wo sie sehr wenig zahlreich sind, besaßen sie im Anfange des Jahres 1866 42 Pfarrkirchen[47]). Für Oesterreich wird ihre Anzahl aus dem Ende der dreißiger Jahre zu 13,500 angegeben, und als namhafteste Wohnsitze finden sich Galizien, Ungarn, Siebenbürgen und Venedig verzeichnet. Ist dies richtig, so haben sie sich bis 1857 bedeutend verringert; denn bei der Zählung am 31. Oct. dieses Jahres wurden nur 9737 innerhalb der ganzen Monarchie ermittelt[48]). Hiervon kamen auf Siebenbürgen 5633, auf Galizien 2309, auf die Bukowina 989, auf das Militair 324, auf Ungarn 233, auf die serbische Woiwodschaft und das Banat 118, auf Oesterreich unter der Enns 85, auf das Küstenland 33, auf Kroatien und Slavonien 5, auf Böhmen 3, auf die Militairgrenze 2, auf Steiermark, auf Schlesien und auf Venedig mit Mantua je 1. Es ist uns hierbei unerfindlich, wie wir den 1 unirten Armenier in Venedig oder Mantua mit dem Umstande vereinigen sollen, daß die bedeutende Congregation der Mechitaristen (unirte Armenier) in Venedig ihren Sitz hat. Als kirchliche Diöcesanvorsteher werden nur der Erzbischof oder Patriarch von Lemberg und der Erzbischof oder Patriarch von Venedig genannt, und zwar ohne Sufragane. Als Gesammtzahl aller Geistlichen auf der ganzen Erde wurden 1864 539 aufgeführt. Der Erzbischof oder Patriarch von Venedig — um das Jahr 1845 der gelehrte Sukias Somal — ist zugleich Abt der dortigen Mechitaristen und ihrer Dependenzen in Wien (1811 begründet) u. s. w., von deren Stiftung das Erforderliche zur vorletzten Periode beigebracht worden ist. Die nach dem Vorbilde der lateinischen Benedictiner errichtete und geleitete Anstalt zu Venedig zählte 1837 28 Priester und Laienbrüder; ihre Mitglieder haben außer den gewöhnlichen Klostergelübden noch die besondere Verpflichtung, auf Befehl der Oberen überall hinzugehen, um den Glauben zu erhalten oder auszubreiten, selbst unter augenscheinlicher Gefahr des Lebens. Ihre hauptsächlichste Thätigkeit ist noch jetzt außer dieser Mission die theologisch-kirchliche Ausbildung junger Armenier und die Herausgabe von Büchern. In ersterer Beziehung werden Zöglinge aus Asien und anderswoher nach Venedig geschickt, um nach empfangener Ausbildung in ihr Vaterland zurückzukehren, wie dies z. B. 1864 geschah, als der Patriarch von Constantinopel der Anstalt 20 Schüler aus seinem Sprengel der Congregation übergab; in letzterer Beziehung werden nicht blos theologisch-kirchliche, sondern auch andere Bücher, z. B. in teutscher Sprache, zu Venedig, Wien und München gedruckt, resp. verkauft, um der Anstalt Geldmittel zuzuführen. In Wien kommen jetzt meist nur teutsche Bücher zum Druck[49]). — Einige unirte Armenier finden sich auch in Marseille und anderwärts. — Man wird dem wirklichen Bestande nahe kommen, wenn man für die Gegenwart auf der ganzen Erde etwa 90,000 unirte Armenier annimmt. — Was die höhere und niedere Hierarchie, das Klosterwesen, den Cultus, die Kirchenlehre, die theologische Wissenschaft, das Volksleben in religiöser und sittlicher Hinsicht angeht, so darf im Allgemeinen eine ziemlich genaue Uebereinstimmung mit denjenigen vorerwähnten griechischen Christen angenommen werden, welche ebenfalls in eine Vereinigung mit Rom eingegangen sind. Die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe leben meist in gedrückter, pecuniairer Lage und sind zum Theil auf die geringen Zuschüsse aus Rom angewiesen; ihre und der in noch dürftigeren Verhältnissen befindlichen niederen Priester Bildung erhebt sich nur in den seltenen Ausnahmen der Erwerbung bei den Mechitaristen zu dem Niveau der klericalen Wissenschaft bei den Lateinern. Die nicht zahlreich vorhandenen Klöster zeichnen sich unter der erwähnten Ausnahme weder durch Gelehrsamkeit, noch durch materiellen Besitz aus, wie denn das Kirchenvermögen überhaupt als gering gelten muß. Im Cultus haben die unirten Armenier meist die alten Riten, Cerimonien und Feste beibehalten, dagegen in der Kirchenlehre die wesentliche Concession gemacht, mit dem Oberkirchenregiment des Papstes auch das filioque anzunehmen und den Monophysitismus abzulegen. Im Uebrigen sind sie orientalische Christen an Leib und Seele geblieben.

§. 150. Die Maroniten.

Diese früher monotheletischen, seit den Kreuzzügen mit der römisch-katholischen Kirche unirten Christen hausen

44) Brief des römisch-kathol. apostolischen Missionars F. L. Gerbl vom 11. Oct. 1856 in der (römisch-kathol.) „Sion" von Augsburg. 45) Kirchl. Statistik I, 296. 46) Rheinwald's Berliner Allgemeine Kirchen-Zeitung von 1841. Nr. 2. 47) Neue Preuß. Zeitung, vom Januar 1866. 48) A. Ficker, Bevölkerung der österreichischen Monarchie. Gotha 1860. S. 45. Um die Differenz auszugleichen, dürfen wir doch schwerlich den Lido bei Venedig als „Küstenland" auffassen.

49) Compendiosa notizia sulla congregazione de Monachi Armeni Mechitaristi di Venezia nell' isola di San Lazaro. Venedig 1825. Teutsch bearbeitet in Illgen's Zeitschrift für die histor. Theologie 1841, 1. S. 143 fg. von W. A. Lampadius. *Eugene Boré*, Le convent de St. Lazare à Venise. Paris 1837. Conversations-Lexikon von Brockhaus, Artikel „Armenien." (Ueber die literarische Thätigkeit der Mechitaristen.)

jetzt am zahlreichsten in Kesruan, d. h. in den innersten Thälern und Schluchten des Hauptgebirgszuges vom Libanon, wo ihrer etwa 250,000 bis 300,000 geschart sein mögen. Dazu kommen an 20,000 auf der Insel Cypern, gegen 5000 in ihrem Erzbisthum Damascus, eine etwas geringere Zahl im Bisthum Aleppo und andere geringere Ansiedelungen. So wenig sie darauf aus sind oder sein können, sich durch Bekehrungen Andersgläubiger in der Umgebung einen Zuwachs zu schaffen, ebenso wenig lassen sie sich zum Abfall von dem ererbten Glauben durch ihre Nachbarschaft bewegen, zumal sie gegen diese, besonders die Türken und noch mehr die halb muhammedanischen, halb christlichen, wilden und kriegerischen Drusen [50]), einem vielleicht 170,000 (nach Anderen nur 83,000) Köpfe starken Bergvolke, von Alters her mit nationalem Haß erfüllt sind und von diesen ebenso sehr gehaßt und verfolgt werden, sodaß jeder waffenfähige Mann ein fast stets bewaffneter Krieger ist, und nur die Priester wie die Mönche vom Kriegsdienste frei sind. Nachdem aus diesem feindseligen Verhältniß schon früher blutige Kämpfe entstanden sind, haben sich diese auch in der neueren Zeit wiederholt, im Besondern am Ende des Jahres 1841 und im folgenden Jahre, wo die Erbitterung auf beiden Seiten viele Opfer an Menschen und Eigenthum (Klöstern, Kirchen, Häusern, Weinstöcken, Maulbeerbäumen u. s. w.) forderte. Mit derselben Wuth bekämpften sich diese Todfeinde im Jahre 1860, als die Maroniten plötzlich von den Drusen überfallen wurden, vielleicht nicht ohne ihre Schuld, wenn unter anderen Beweisstücken der im September dieses Jahres zum Vorschein gekommene, vor der Katastrophe geschriebene Brief des maronitischen Bischofs Sephronios von Tyrus und Sidon (Saida), worin dieser die Glaubensgenossen auffordert, sich zum Ueberfall der schwachen Drusen zu rüsten, da es bald losgehen werde, als echt gelten darf. Die Metzelei und Mordbrennerei begann im Libanon mit dem Monat Mai, und bis zum Ende des Juni sollten bereits 5000 Christen, meist Maroniten, mit ihnen auch mehre andere Confessionsverwandte, gefallen sein. Am 9. Juli begann das Blutbad in Damascus, wo sich mit den Drusen auch viele Kurden und andere Halbbarbaren verbanden, um die dortigen Christen ohne Unterschied zu morden und ihre Häuser niederzubrennen. Etwa bis zum Ende dieses Monats, wo die türkischen Behörden den Aufstand bemeisterten, waren in Hasbeya, Zaleh, Balbek, Damascus und an anderen Orten gegen 18,000 Christen, meist Maroniten, durch das Schwert ihrer Feinde umgekommen [51]). Andere verhungerten in den Schlupfwinkeln oder verbrannten oder fanden vor Erschöpfung ihren Tod auf der Flucht nach der Küste oder starben hier an einer Krankheit, sodaß man einen Menschenverlust von c. 25,000 statuiren darf. Die Gesammtzahl der Maroniten in der Gegenwart wird kaum über 300,000 zu veranschlagen sein. Der Einwirkung auf die religiös-kirchlichen Angelegenheiten enthält sich die türkische Staatsgewalt um so mehr, als die Maroniten nicht blos unter der obersten Jurisdiction des Papstes, sondern auch unter dem Schutze Frankreichs stehen; aber sie läßt diesem Volke, dessen Männer sämmtlich den grünen Turban tragen, ein im Uebrigen nur Muhammedanern gestattetes Vorrecht, auch fast ungeschmälert seine weltliche Verfassung, welche von mehren Häuptlingen und einem Oberhaupte nach eigenen Gesetzen gehandhabt wird. Das Zeichen der Anerkennung des türkischen Oberhoheitsrechtes besteht fast nur in der Zustimmung zur Wahl des Oberhauptes und in dem Empfange eines jährlichen Tributes, welcher jedesmal nach dem Ausfalle der Ernte festgesetzt wird [52]). Wurden früher die von den Pascha's in die Gebirge gesandten Truppen durch die Maroniten fast stets mit blutigen Köpfen zurückgewiesen, so sind in der neuesten Zeit diese militairischen Expeditionen der Pforte meist siegreich gewesen, wie dies z. B. der mit seiner Flucht 1866 endigende Aufstand des Häuptlings Josef Karam beweist. Die eigenthümliche defensive Stellung, der bewaffnete Friede, die Nothwendigkeit der permanenten Vertheidigung hat es mit sich gebracht, daß bei den Maroniten, jedoch in voller Uebereinstimmung der geistlichen und der Laienelemente, welche gerade hier am wenigsten gegensätzlich sind, die weltlichen Häuptlinge und sonstigen Primaten einen, wenn auch nicht immer directen, Einfluß auf die kirchliche Verfassung haben, welcher größer ist als bei den übrigen christlichen Confessionen des Morgenlandes.

Der unter römischem Oberkirchenregiment stehende Patriarch, welcher stets Petrus heißt, führt zwar seinen Namen von Antiochia, residirt aber in dem Libanonkloster Deir al Schaft [53]) und bezieht eine Jahreseinnahme von 6000 Thalern [54]). Unter ihm standen, als Wiggers seine Statistik veröffentlichte, 17 „Bischöfe," von denen 2 in Aleppo, 2 in Mesopotamien, 1 in Beirut, die übrigen zum Theil in dem Patriarchenkloster, zum Theil in Mar Ephraim wohnten. Dagegen führt 1854 J. v. Clesius neben 2 Titularbischöfen nur 13 „Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe" an. Eine spätere Zusammenstellung [55]) nennt den Patriarchensitz auf dem Libanon ein „Erzbisthum" (mit 300,000 Seelen) und bezeichnet als ein zweites das von Damascus (mit 5000 Seelen), während sie unter den Bisthümern nur Aleppo, Beirut (mit 4000 Seelen), Cypern (mit 20,000 Seelen), Gibail-Botri, Saida (mit 1100 Seelen) und Tarablus nennt. Die meisten Bischöfe leben in Klöstern; alle werden aus der Zahl der Mönche ge-

50) Sie folgen der Lehre Hakem's, welcher etwas über 1000 nach Christi Geburt lebte und Muhammedanismus mit christlichem Manichäismus zu einer Religion verband. *Sylv. de Sacy*, Exposé de la religion des Druses. Paris 1838. (2 Bde.) Andere literarische Quellen bei J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 289. Das christliche Element ist so verdunkelt, daß wir sie nicht unter die Christen rechnen können. 51) Nach dem pariser Ami de la religion.

52) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 287. 53) So nennt es J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 286. Bei J. v. Clesius in der Wiener Kirchenzeitung 1854 heißt es Kenobin. 54) J. v. Clesius a. a. O. 55) Pater Karl's Statist. Jahrb. 2. Jahrgang 1862, nach Materialien aus den letzten funfziger Jahren.

nommen und sind unverheirathet. Den in 7 Stufen gegliederten Weltgeistlichen ist die Ehe erlaubt; doch dürfen sie nur einmal heirathen und zwar eine Jungfrau. Sie sind sehr zahlreich, da kein Dorf ohne einen Priester mit einer Kapelle ist, stehen bei ihren Landsleuten in hohem Ansehen und werden von diesen stets mit dem Handkuß begrüßt; da sie aber theils von ihrer Hand-, meist Feldarbeit und außerdem von freien Gaben leben[56]), so sind sie social vom übrigen Volke nicht sehr unterschieden, meist arm wie dieses und auf einer tiefen Stufe der theologischen Bildung, für deren Hebung das Collegium Maroniticum zu Rom wenig zu leisten vermag. — Von den ehemals zahlreicheren, wegen der Vertheidigung gegen Angriffe festungsartig eingerichteten Klöstern sind allein auf dem Libanon noch an 200 übrig, worin 20,000 bis 25,000 Ordensleute, welche sämmtlich nach der strengen Regel des heil. Antonius leben, viel fasten, nie Fleisch essen, viel beten, hart arbeiten, wegen ihrer guten Sittlichkeit gerühmt werden, theils Mönche, theils Nonnen, wohnen. Die Mönche treiben in der Mehrzahl Acker- und Weinbau; die Nonnen, deren Klöster man meist in der schützenden Nähe der Mannsklöster angelegt hat, sind ebenfalls fleißige und sittsame Arbeiterinnen. — Wenn auch mehre Kirchen und die meisten Klöster Grund und Boden besitzen, so ist doch dieser nicht werthvoll genug, um der Kirche den Ruf eines großen Vermögens zu schaffen; die maronitische Kirche ist arm. — Der Cultus zeigt in Folge des Anschlusses an Rom einige Abweichungen von dem gemeinsamen orientalischen, hat aber von den Lateinern bis jetzt nicht viele Bestandtheile angenommen, namentlich in der Liturgie und speciell in der Messe, welche letztere als Privatmesse nicht zulässig ist. Die meisten liturgischen Bestandtheile, namentlich die Meßliturgie, werden bis jetzt in der altsyrischen, dem Volke unverständlichen Sprache vorgetragen, mit Ausnahme der Perikopen, für welche die arabische Volkssprache eingeführt ist. Das Abendmahl wird den Laien noch heute unter beiderlei Gestalt ertheilt und dabei statt der Hostien wirkliches Brod in kleinen runden Stücken gebraucht, aber nicht gesäuertes, sondern nach abendländischer Sitte ungesäuertes. Der Meßpriester genießt einen Theil desselben, thut das übrige zu kleinen Fragmenten gebrochen in den Kelch und reicht es dann den Communicanten vermittels eines Löffels[57]). Mit der Predigt, welche sehr selten ist, den Sacramenten, Wallfahrten und Fasten wird es bei fortbestehender starker Abweichung von Rom meist wie in den übrigen morgenländischen Kirchen gehalten. Auch in dem Bekenntniß sind den römischen Forderungen wenige wirkliche und thatsächliche, in den Volksglauben aufgenommene Zugeständnisse gemacht worden, welche wesentlich nur in der theoretischen Beseitigung der monotheletischen Lehrstücke bestehen; zwar ließen sich 1736 die Maroniten unter Papst Clemens XII. dazu bestimmen, die Beschlüsse des tridentinischen Concils anzunehmen, aber im Innern ist die Ueberzeugung der Priester wie der Laien schwerlich zu den römisch-katholischen Vorstellungen umgewandelt. — Die theologischen und anderen Wissenschaften liegen unter den obwaltenden Verhältnissen tief darnieder; an höheren und niederen Schulen fehlt es dem Volke in seiner Heimath fast gänzlich, und wenn auch streng religiöse Sitten nebst vielen achtungswerthen Tugenden herrschen, so kann doch andererseits das Urtheil, daß dieses kriegerische Bergvolk gleich den Czernagoren zum großen Theil ein Räuberleben führt, nicht zurückgehalten, wenn auch aus dem Noth- und Wehrstande gegen die feindlichen Bedrohungen und Angriffe erklärt werden.

Zur Literatur. *A. Lamartine*, Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant une voyage en Orient (1832 u. 1833). Paris 1835. (In der bekannten phantasievollen Lamartinischen Weise.)

§. 151. Die Nestorianer, beziehungsweise chaldäischen Christen.

A. Die nichtunirten Nestorianer oder chaldäischen Christen.

Von denjenigen Christen, welche als Monophysiten im Allgemeinen auf die Herkunft von Nestorius zurückgeführt werden, scheiden wir die κατ' ἐξοχὴν so genannten syrischen Nestorianer oder syrischen Monophysiten, mit deren Namen man hin und wieder alle Nestorianer belegt, sowie die Thomaschristen in Indien, obgleich auch diese einen Zweig an dem Stamme des Nestorianismus bilden, dessen heutigen Bekenner übrigens nicht den Nestorius, sondern den Apostel Thaddäus als ihren Stifter betrachten. Was wir so als Nestorianer im engeren Sinne übrig behalten und auch als chaldäische Christen bezeichnen, darf andererseits weder mit den syrischen Christen, welche wir als Jacobiten rubriciren werden, noch mit den an Rom angeschlossenen Nestorianern oder chaldäischen Christen verwechselt werden; für beide folgt weiter unten eine specielle Darstellung. Es ist schwierig, die angeführten Denominationen überall richtig aus einander zu halten, da die Bezeichnungen in den Berichten nicht selten promiscue gebraucht werden; es ist aber auch andererseits eine Verwechselung nicht mit allzu schlimmen Irrthümern verknüpft, da die verschiedenen, oben genannten Religionsgenossenschaften unter einander eine große Uebereinstimmung zeigen.

Die Wohnsitze der hierher gehörigen nestorianischen oder chaldäischen Christen, wie überhaupt der anderen oben angeführten kirchlichen Vereinigungen, finden sich, mit Ausnahme der Thomaschristen, vorzugsweise in der asiatischen Türkei, zum kleineren Theil in Persien, zum kleinsten in den weiter östlich gelegenen asiatischen Ländern, namentlich in der Tartarei. Am dichtesten sind sie zu Hause in Kurdistan oder den Gegenden des oberen Tigris, zum Theil auf türkischem, zum Theil auf persischem Gebiete, wo nach gewissen Angaben[58]) um das Jahr 1862 ihrer 150,000 angesiedelt waren; etwa 20

56) J. Wiggers, Kirchliche Statistik I, 287. 288. 57) Ebenda I, 286. 287.

58) *Perkins*, Missionary life in Persia.

Jahre vorher schätzte man ihre dortige Anzahl, vielleicht mit Einschluß mehr südlich gelegener Gegenden, auf 50,000 Familien [59]). Am zahlreichsten sind sie demnächst in dem ehemaligen Mesopotamien, dieses als südlich von Kurdistan aufgefaßt, vertreten. Mit Einschluß der speciell chaldäische Christen genannten und der mit Rom vereinigten gab man damals die Gesammtzahl der dem vorliegenden Paragraphen vorbehaltenen Nestorianer zu c. 400,000 an, wovon nach Einigen etwa 100,000 an chaldäischen Christen im engeren Sinne und an unirten Nestorianern abgingen [60]). Statt durch Propaganda zu wachsen, haben die nichtunirten Christen dieser kirchlichen Gemeinschaft während der letzten Jahrzehnte abgenommen, hauptsächlich durch den Anschluß der Patriarchen von Elkusch und Diarbekir mit einem Theile ihrer Diöcesanen an das lateinische Kirchenthum. Ihrem Zerfalle und ihrem Versinken in größeres leibliches und geistiges Elend, sowie den römischen Agenten entgegenzuwirken, haben unter ihnen bereits seit 1780 protestantische Missionare gewirkt, seit 1833 oder 1835 namentlich nordamerikanische, besonders Perkins und Grant.

Unbelästigt von der türkischen und persischen Regierung, wenigstens in den inneren kirchlichen Angelegenheiten, wenn auch nicht von den dortigen nomadisirenden muhammedanischen Horden, standen sie bis vor einigen Jahrzehnten, soweit überhaupt in jenen Ländern ein Verfassungsorganismus gehandhabt werden kann, unter zwei in gewissen Familien erblichen Patriarchen, deren Mütter oder Ammen sich beim Säugen jeder animalischen Speisen enthalten müssen. Der eine von ihnen, und zwar der einflußreichere, welcher Jacelich (= Katholikos) titulirt wird, residirte zu Wiggers' Zeit in Mosul oder vielmehr in dem bei dieser Stadt liegenden Dorfe Elkusch (El Kosch) und führte wie seine Vorgänger und Nachfolger den Namen Mar (Herr) Elias, während der andere, zu Urmia (oder Urumia) in Persien residirende, sich stets Mar Simon (oder Simeon oder Schimeon) nennt und von Perkins nach Kotschanes versetzt wird. Von ihnen (vom Jacelich in Elkusch fünf) dependiren je mehre kleine Bischöfe, deren Würde ebenfalls erblich ist; diese dürfen zwar verheirathet sein, aber von thierischen Producten nur Eier und Milch genießen [61]). Auch den niederen Weltgeistlichen, welche in Bewahrung der apostolischen Einfachheit nur in die zwei Classen der Priester und Diakonen zerfallen, ist die Ehe gestattet. — Klöster und Kirchengebäude scheinen nur in geringer Zahl und in sehr ärmlichem Zustande vorhanden zu sein.

Im Gottesdienste, welcher sehr einfach und meist ohne Predigt ist, wird die von dem (wie die Maroniten) arabisch redenden Volke unverstandene altsyrische Sprache, und zwar in der älteren antiochenischen Mundart, angewendet und aus alten Manuscripten vorgelesen. Um die Leute zur Andacht zu rufen, wird beim Sonnenaufgange mit einem Hammer auf ein Bret geschlagen; treten sie in die Kirche ein, so zieht Jeder die Schuhe aus, küßt die Thürpfosten oder die Schwelle, dann das auf dem Altare liegende Evangelienbuch und das Kreuz in der Hand des Priesters. Indem nach einem Gebete die Messe beginnt, liest der Bischof oder ein Priester im Namen der Gemeinde die Beichte, auf welche die Anwesenden ihr Amen sprechen. Hierauf werden diejenigen Eigenschaften verlesen, welche ein aufrichtig Beichtender haben soll, und jeder, welcher sie nicht hat, wird vor der Theilnahme gewarnt, wobei freilich unter den sogenannten schweren Sünden sich auch nur äußere Vergehungen befinden. Nach der Consecration des Brodes und des Weines bringen die Priester (oder bringt der Priester) diese Elemente aus dem Heiligthume in den Versammlungsraum der Gemeinde, wobei die Anwesenden sich tief verbeugen und stark bekreuzen, während Weihrauch angezündet wird. Sodann tragen die beiden fungirenden Priester der eine das Brod, der andere den Wein an die Schranken des Altars, an welchen jetzt die Communicanten herzutreten, unter ihnen im Falle des Bedürfnisses und der Anwesenheit auch Christen eines anderen Bekenntnisses, da man diesen die Theilnahme nicht verwehrt. Das zur Anwendung kommende Brod besteht in kleinem rundem Backwerk, welches der Priester in einem Tuche hält und von welchem er ganz kleine Stücke losbricht und den Abendmahlsgenossen in den Mund steckt. Zum Schluß wird der Segen gesprochen und den Communicanten zum Küssen das Evangelienbuch dargereicht. Vor dem Heiligthume, in welchem die Consecration vollzogen wird, hängt ein Vorhang, hinter welchen kein Laie blicken darf. Wie J. Wiggers bemerkt [62]), haben diese Nestorianer nur drei Sacramente, nämlich die Taufe, das Abendmahl und die — selbstverständlich durch die Patriarchen oder Bischöfe vollzogene — Priesterweihe, nach Anderen dagegen auch noch die Ehe und die Beichte, letztere jedoch nicht als Ohrenbeichte. Mit der Taufe, welche 40 Tage nach der Geburt vollzogen wird, ist eine Art Salbung oder Confirmation verbunden. Die seit 1833 oder 1835 unter ihnen wirkenden protestantischen Sendboten bekämpften vergeblich die merkwürdige Gewohnheit, Opferthiere zu schlachten. Statt des Crucifixes bedienen sie sich eines bloßen Kreuzes. Analog dem einfachen Gottesdienste in der Kirche und gemäß der großen Volksarmuth sind auch alle anderen religiösen Gebräuche einfacher als bei den Griechen oder Lateinern, die Festtage wenig zahlreich, die Gotteshäuser schmucklos und ohne alle, selbst gemalte Bilder. Gefastet wird (nach J. Wiggers) in jeder Woche an den drei Tagen Montag, Mittwoch und Freitag, außerdem nur 40 Tage vor Ostern.

Als einzige Grundquelle des Glaubens gilt ihnen die Bibel, welche sie in der syrischen Uebersetzung haben. Zwar verwerfen sie die secundaire Auctorität der allgemeinen Concilien bis zu ihrem Herausdrängen aus der allgemeinen Kirche nicht, aber das ephesinische von 431

59) Baseler Missionsmagazin X, 502. 60) Ebenda VIII, 263; X, 502. 61) J. Wiggers, Kirchliche Statistik I, 276. In der Mitte der vierziger Jahre wurde der Patriarch von Elkusch, sowie der von Diarbekir als mit Rom unirt genannt; Conversations-Lexikon von Brockhaus, Artikel „Syrische Christen," 1847. Als nicht unirt existirte damals der Patriarch von Giulamork im Gebirge von Akaria.

62) I, 275. 276.

weisen sie noch jetzt entschieden zurück, namentlich das der Maria beigelegte Prädicat der θεοτόκος. Obgleich sie jetzt in Christo zwei Naturen postuliren, von denen eine jede selbständig sein soll, sodaß sie fast zwei Personen statuiren, so nehmen sie doch an, daß beide Naturen nur eine einzige bilden, indem sie unter einer sichtbaren Person bestanden hätten. Sie erreichen hiermit nur eine ganz äußerliche Vereinigung und stellen Jesu menschliches Wesen gegen sein göttliches in den Vordergrund [63]). — Von einer Pflege theologischer und anderer Wissenschaften ist keine Spur zu finden; nicht blos die Laien, sondern auch die Priester und selbst die Bischöfe, denen freilich der befruchtende Verkehr mit abendländischem Geiste längst abhanden gekommen ist, und welchen bei den höchst geringen Einnahmen fast alle Bildungsmittel fehlen, sind Ignoranten und vielfach bornirte Leute mit äußerlicher, mechanischer Betheiligung am Cultus, Schulen so gut wie gar nicht vorhanden. Das sittliche Leben wird wegen seiner — freilich nothgedrungenen — Einfachheit und Nüchternheit gelobt; aber andererseits existiren sie nach den Beobachtungen der Reisenden in großer Verwahrlosung und Niedrigkeit; auch wird ihr Charakter in Rücksicht der Habsucht, Kriecherei und Lügenhaftigkeit als ein echt orientalischer bezeichnet [64]).

B. Die mit Rom unirten Nestorianer oder chaldäischen Christen.

Die von einander abweichenden Darstellungen der verschiedenen Berichterstatter, welche die Auffassung des thatsächlichen Status sehr erschweren, lassen sich zwar zu einem Theile aus den Veränderungen, welche in den Zwischenräumen ihrer Inventarisationsmomente eingetreten sind, namentlich aus den nicht unerheblichen Uebertritten zur römischen Kirchengemeinschaft, erklären; indessen bleiben andererseits mehrfache Unklarheiten und Widersprüche übrig, welche wir auf Grund der uns zugänglichen Informationen zu beseitigen nicht vermögen. Nach der Aufnahme von J. Wiggers [65]) zählte man um 1840 zusammen etwa 2500 mit Rom unirte chaldäische (nestorianische) Christen, und zwar sämmtlich in Mesopotamien, unter dem Patriarchen (von Anderen Erzbischof genannt) von Diarbekir (Diarbekr) oder Karamid, von welchem 5 (oder 7) Bisthümer abhingen, nämlich Sert (Sehert?), Mardin, Ain, Kawa bei Bagdad, Kosrowah und Elkusch bei Mosul. Da Wiggers nach dem zuletzt genannten Orte auch einen Patriarchen der nichtunirten Nestorianer verlegt, so müssen damals diese zwei Würdenträger, von denen nach späteren Berichten der Patriarch als unirt auftritt, an demselben Orte residirt haben. Doch könnte auch der unirte Bischof durch Rom zum Patriarchen erhoben worden sein. Sie hatten zwar (um 1840) in der Liturgie die alten nestorianischen Kirchengebete und als Kirchensprache die altsyrische, in welcher auch jene verfaßt sind, beibehalten, im Uebrigen aber sich bedeutend dem römischen Ritus conformirt. Dazu kamen die Annahme der communio sub una für die Laien, die Vertauschung der alten Heiligen mit den lateinischen, der Cölibat der Priester, die sieben Sacramente, die Verzichtleistung auf den Monophysitismus und mehre andere Aenderungen, zu deren Durchführung fortgehend neben der Geld- und anderweiten Hilfsbedürftigkeit der armen Leute die ihnen von der Propaganda zu Rom gesetzten Priester mitwirkten. An sie schlossen sich mehre andere dort lebende Christen an, ohne förmlich in ihre Gemeinschaft einzutreten. Um das Jahr 1853 werden in anderen Nachrichten [66]) 30,000 unirte Chaldäer mit einem zu Mosul (zu Elkusch bei Mosul) residirenden Patriarchen und sechs Bischöfen verzeichnet, während J. v. Clesius [67]), vielleicht unter Zuzählung einer anderen unirten Denomination, von 1 Patriarchen, 4 Erzbischöfen und 5 Bischöfen spricht. Bei Pater Karl [68]) erscheinen das Patriarchat von Mosul (Elkusch) mit 5000 Seelen, das Erzbisthum Diarbekir mit 600 Seelen, und die Bisthümer Amadia, Gezir mit 1634 Seelen, Kerkouk, Mardin mit 391 Seelen und Sehert (Sert) mit 1548 Seelen, zusammen also mit schwerlich mehr als 12,000 Seelen. Da derselbe Verfasser auch die beiden Bisthümer Adscherbeidschan und Salmaz in Persien hinzufügt, so dürfen wir den vollen Seelenbestand der mit Rom vereinigten Nestorianer oder Chaldäer mit 20,000 verrechnen.

Zur Literatur für A. und B. *Smith* und *Dwight*, Researches in Armenia (in den Jahren 1830 u. 1831). Boston 1833. (2 Bde.) *A. Grant*, The Nestorians or the lost tribes. Boston 1840, London 1841; in teutschem Auszuge von Preiswerk, Basel 1843. (Hält sie für Nachkommen der 12 Stämme der Juden.) *E. Robinson*, Review of the Nestorians. Newyork 1841. Bruns, Repertorium 1845. Bd. 1. S. 185 fg.; Bd. 2. S. 90 fg.; Bd. 3. S. 84 fg.; 1846. Bd. 5. S. 107. 198. 292 fg.; Bd. 6. S. 86 fg. *G. Percy Badger*, The Nestorians and their rituals. London 1852.

§. 152. Die im engeren Sinne sogenannten chaldäischen Christen.

Von den Nestorianern, beziehungsweise chaldäischen Christen im Allgemeinen unterscheidet J. Wiggers [69]) für seine Zeit eine Genossenschaft, welche sich den speciellen Namen der chaldäischen Christen beilegte und in der asiatischen Türkei wie in Persien ihre Wohnsitze hatte. Sie stand damals unter einem Patriarchen zu Jerusalem, von welchem zunächst der Erzbischof zu Djulamerk (oder Dschulamerik), gewöhnlich in Kodschanes, einem Dorfe nahe bei dieser Stadt, wohnend, und außerdem die 5 Bischöfe zu Tebris (Täbris? Tauris?), Djauwila (?),

63) Ebenda I, 275. 64) *Perkins*, Missionary life in Persia, um 1862. Einige Schul- und theologische Bildung haben die am Urmiasee wohnenden von den nordamerikanischen Missionaren angenommen. Vergl. deren seit 1849 herausgeg. Monatsschrift und als Auszug daraus einen Aufsatz von Th. Nöldeke in d. Grenzboten, 1866, Nr. 12. 65) Kirchl. Statistik I, 279. 280. Dazu: Baseler Missionsmagazin XX, 651.

66) Augsburger „Sion" 1853. Nr. 35. 67) (Römisch-katholische, von Sebast. Brunner redigirte) Wiener Kirchenzeitung 1854. 68) Statist. Jahrbuch, 2. Aufl. 1862 (Ende der 50er Jahre). 69) Kirchl. Statistik I, 277—279, jedoch mit dem Bemerken, daß die angeführten Thatsachen wol nicht in allen Punkten richtig sein dürften. Er verweist auf einen Artikel von Petermann in Rheinwald's Repertorium 1838. XXII, 3. S. 275 fg.

Ada (?), Ardischa (?) und Doijadapa (?) abhingen. Alle Geistlichen erhielten einen Zehnt, welchen sie zum Theil wieder für Almosen verausgabten; den niederen Klerikern war die Verheirathung, jedoch nur die einmalige, gestattet. Außer Mönchsklöstern gab es auch Nonnenklöster. In den Kirchen, deren jede 2 handschriftliche Exemplare der heiligen Schrift besaß, wurden nur einfache Kreuze, keine Crucifixe, geduldet. Beim Gottesdienste verrichteten sie kein Meßopfer, nahmen keine Verwandlung der Elemente an, vollzogen keine Anbetung derselben und reichten bei der Communion, welche nur am Charfreitage stattfand, und an welcher schon Kinder vom 7. Jahre an theilnehmen durften, den Kelch auch den Laien. Sie lehnten jeden Heiligen- und Bilderdienst ab, wußten Nichts von der Verdienstlichkeit guter Werke und leisteten keinen Eid. Ihr Glaubensbekenntniß bestand aus den nachfolgenden 12 Artikeln. „1) Ich glaube in einem wahren, vollkommenen Glauben an Gott den Vater, welcher über das Ganze ist, Schöpfer Himmels und der Erde, von Allem, was da ist, dem Sichtbaren und Unsichtbaren. 2) Ich glaube an den Herrn Jesus Christus, Sohn des lebendigen und einigen Gottes und das Opfer für alle Menschen, ausgegangen von der Seite des Vaters vor der Erschaffung der Welt, welcher nicht erschaffen ist, vollkommener Gott, wahrer Gott, Christus mit seinem Vater, der geblieben ist mit ihm und die Welt geheiligt hat, welcher ist der Schöpfer von Allem, was da ist, um unsertwillen Mensch geworden, um uns zu erlösen vom Himmel herabgekommen. 3) Ich glaube, daß er Seele und Leib genommen hat durch die Kraft des heiligen Geistes, daß er Mensch geworden, im Leibe getragen und geboren von der Jungfrau Maria. 4) Ich glaube, daß er traurig gewesen ist und auf das Kreuz gelegt ward in den fünf Tagen des Pontius Pompejus [? Pilatus]. 5) Ich glaube, daß er gestorben und begraben und am dritten Tage wieder auferstanden ist. 6) Ich glaube, daß er aufgefahren ist in den Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters. 7) Ich glaube, daß dort schon Alles bereitet ist, daß er kommen wird zum Gericht der Sünder und Sündlosen; den Sündern wird er die Hölle geben und den Gerechten das Himmelreich. 8) Ich glaube an einen Geist der Heiligkeit, Geist der Wahrheit, ausgehend von dem Vater und dem Sohne, den lebendigen Geist. 9) Ich glaube an eine heilige Versammlung, welche von Gott für die ganze Welt losgelassen (?) ist. 10) Ich glaube an eine Taufe und Vergebung der Sünden. 11) Ich glaube an die Auferstehung des Leibes. 12) Ich glaube an ein ewiges Leben." Wenn in der That an mehre Irrthümer in dieser Confession geglaubt werden muß, so werden wir auch überhaupt diese ganze Glaubensgenossenschaft, falls sie damals existirt hat oder noch existirt, als eine numerisch wahrscheinlich nur sehr schwache zu betrachten haben.

§. 153. Die Jacobiten oder syrischen Monophysiten.

A. Die nichtunirten Jacobiten.

Von ihrem Stifter Jacob Baradai Jacobiten genannt, werden sie nur von ihren Hauptwohnsitzen als syrische Monophysiten oder (wie auch andere) syrische Christen bezeichnet; denn es gehören zu ihnen auch Bekenner, welche anderwärts als in Syrien, namentlich in Mesopotamien und Persien, wohnen, abgesehen von den Kopten in Aegypten, welche früher mit ihnen in engster Verbindung standen. Wenn das Baseler Missionsmagazin[70]) die in Kleinasien bis südlich vom Libanon und östlich bis Persien wohnenden Jacobiten um 1840 zu 300,000 Seelen angibt, so dürfte diese Zahl, auch für die damalige Zeit, zu hoch gegriffen oder ihr eine andere Religionsgemeinschaft, etwa die der „syrischen Christen," zugerechnet sein. Nach J. Wiggers[71]), welcher eine mit Rom unirte Fraction nicht kennt[72]), setzten sich die Jacobiten aus folgenden Gruppen zusammen: In Mosul 500, in Mardin und Umgegend 1500, in Diarbekir 700, in Orfa 300, in Kharput und Umgegend 800, in Hamah (Syrien) 40, in Hems (Homs?) 200, in Damascus und Umgegend 140, in Tiflis und den benachbarten Bezirken von Kurdistan 300, im Taurusgebirge 6000, im Ganzen also 10,485 Familien oder etwa 50,000 Köpfe. Dazu kamen noch in und bei mehren Klöstern etwa 2300, sodaß die Gesammtzahl 60,000 Köpfe betragen mochte. Wenn nun auch seitdem durch den Ueberschuß der Geburten über die Todesfälle eine — in jenen Gegenden und bei den obwaltenden socialen Zuständen nicht starke — Zunahme eingetreten ist, so muß doch auch die Abnahme nicht außer Acht gelassen werden, welche daher rührt, daß sehr viele Jacobiten der Union mit Rom beigetreten sein dürften. In der Mitte der vierziger Jahre sprach man[73]) von 30—40,000 Familien, also ungefähr von 175,000 Köpfen, in Syrien und Mesopotamien, welche bis dahin den römischen Einigungsversuchen gegenüber ihre Selbständigkeit behauptet hätten. Auch diese, wol zu hoch gestellte Zahl, gehört wahrscheinlich einer Zeit an, wo die Union noch keine Trennung veranlaßt hatte. Wir getrauen uns für die Gegenwart höchstens 80,000 anzunehmen.

Die Diöcesan-Eintheilung oder Verfassung der Nichtunirten hat an ihrer Spitze den Patriarchen von Antiochia, welcher jedoch in dem Kloster Saphran, nahe bei der Stadt Mardin, nordwestlich, und hiermit abwechselnd auch in Dschulamerik, nach Anderen in Diarbekir wohnt. Ihm untergeordnet ist der Maphrian oder Primas (von Anderen auch als Weihbischof, selbst als von dem oben genannten unabhängiger Patriarch bezeichnet) von Tagrit, einer Stadt in Mesopotamien, welcher indessen auch an einem anderen Orte, nämlich in dem Matthäuskloster bei Mosul, residirt. Die Unterabtheilung gliederte sich, wie es zur Zeit Wiggers' hieß, in 21 Bisthümer, welche demnach nur je wenige Seelen umfaßt hätten. Gleich den Bischöfen können auch die niederen Weltkleriker an äußeren Mitteln, wissenschaftlicher Bildung und socialer Stellung nur als auf einem sehr niedrigen Niveau befindlich angesehen werden. Außer

70) VIII, 263. 71) Kirchl. Statistik I, 283. 284. 72) Aus einer Mittheilung Southgate's, welchem der Patriarch diese Data anvertraute. 73) Conversations-Lexikon von Brockhaus, 9. Aufl. 1845, Artikel „Jacobiten."

den bereits angeführten Klöstern gibt es auch noch andere, unter ihnen beispielsweise Mar Gurmaghis in Kurdistan, Mar Mousa bei Damascus, Mar Kriakos. Wie bei den Maroniten und anderen orientalischen Christen haben auch bei den Jacobiten fast stets mehre Laienfamilien, beziehungsweise Dörfer ihre Ansiedelung in der Nähe von Klöstern. — Die Cultussprache ist wie bei den chaldäischen Christen die altsyrische, doch mit dem Unterschiede, daß sie nicht wie dort in Estrangelo, sondern in den gewöhnlichen syrischen Charakteren geschrieben wird [74]). Auch im Uebrigen grenzen die gottesdienstlichen Gebräuche nahe an die der chaldäischen Christen oder stimmen mit denselben überein. Ob die frühere Gewohnheit die Kinder vor der Taufe zu beschneiden und die Art des Fastens, vermöge deren die Jacobiten zur Zeit Assemani's [75]), also im 18. Jahrhundert, an den Wochenfasttagen des Mittwochs und des Freitags, nach Sonnenuntergang Fleisch genießen durften, noch gegenwärtig besteht, wissen wir nicht zu sagen. — In der Christologie bietet ihr kirchlicher Glaube einen Gegensatz zu den Nestorianern; denn dieser behauptet nicht blos die Vereinigung der zwei Naturen in Christo zu einer einzigen, sondern läßt auch die menschliche Natur gänzlich in die göttliche aufgehen, sodaß nach Eutychianischer Lehre eigentlich nur diese übrig bleibt. Die Jacobiten protestiren daher als Monophysiten fortwährend gegen das chalcedonensische Concil. Ueberhaupt sind ihre dogmatischen Vorstellungen stark und einseitig supranaturalistisch und mystisch, wie ihre theologischen Studien ohne irgend ein wissenschaftliches Moment. Auch in der Volksbildung und in der Volkssittlichkeit haben wir nichts Anderes als den allgemeinen Charakter der Völkerschaften zu erwarten, neben und unter welchen sie wohnen.

B. Die mit Rom unirten Jacobiten.

Wie bereits angedeutet, haben die Bestrebungen Roms, die Jacobiten zu sich herüberzuziehen, seit den letzten Jahrzehnten eines bedeutenden Erfolges nicht verfehlt. Nach J. v. Clesius [76]) zählten die unirten Jacobiten um 1854 oder 1853 c. 35,000 Seelen mit 1 Patriarchen [77]), 1 Erzbischofe und 8 Bischöfen. Pater Karl [78]) führt an: den Patriarchen von Diarbekir in Mesopotamien (anderwärts Patriarch von Antiochia genannt) mit 125, die Bischöfe von Aleppo mit 5000, von Beirut mit 4000, von Damascus mit 5000, von Homs und Hama in Syrien mit zusammen 7000, von Mardin in Mesopotamien mit 1100, von Mosul ebenda mit 5000 Seelen, von Nabek ebenda und von Tarablus in Syrien, woraus ebenfalls auf eine Gesammtzahl von nahe an 35,000 geschlossen werden kann.

Zur Literatur für A. und B. Southgate (amerikanisch-protestantischer Missionar), Narrative of a tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia. London 1840. (2 Bde.)

74) Uhlemann, Elementarbuch der syrischen Sprache. Berlin 1829. S. 3. 75) De Monophysitis, 1728. §. 5. 76) Wiener Kirchenzeitung (von S. Brunner) 1854. 77) Samhiri, welcher sich damals längere Zeit in Rom aufhielt. 78) Statist. Jahrbuch, 2. Aufl. 1862.

§. 154. Die mit Rom nichtunirten und unirten Thomaschristen in Ostindien.

Noch gegenwärtig ist die Frage nach dem Ursprunge dieser eigenthümlichen christlichen Colonie im fernen Asien, auf der ostindischen Küste Malabar, nicht zur sicheren Entscheidung gelangt und gibt Anlaß zu immer neuen Erklärungsversuchen. Wie Einige wollen, sind die Thomaschristen an Ort und Stelle durch den Apostel Thomas bekehrt worden, welcher im Jahre 51 n. Chr. an dieser Küste gelandet sein, das Christenthum binnen Kurzem auf einer langen Strecke ausgebreitet und schließlich ebenda den Märtyrertod erlitten haben soll, eine Tradition, welche, wie man sagt, noch jetzt unter den Thomaschristen herrscht. Man kann, bemerkt J. Wiggers [79]), für diese Annahme den Umstand geltend machen, daß sich unter den Unterschriften der Protokolle der Synode von Nicäa (325), welche versammelt war, ehe es Nestorianer oder chaldäische Christen (Monophysiten) gab, die eines „Johannes, Bischofs von Indien" befindet; aber freilich hatte damals dieses Wort eine sehr unbestimmte oder weite Bedeutung. Die Mehrzahl der Kirchenhistoriker, unter ihnen die römisch-katholischen Missionare bis auf die Gegenwart, diese zu dem Zwecke ihres Rechtes auf Bekehrung von Häretikern, ist der Ansicht, daß die Thomaschristen ein wahrscheinlich durch Verfolgungen nach Indien einst versprengter Bruchtheil der Nestorianer seien. Dafür kann angeführt werden, daß sie selbst behaupten sollen, ihre ersten Bischöfe Jahrhunderte hindurch von Antiochia oder Mosul empfangen zu haben; und dieser Annahme steht nicht entgegen, daß sie in einem neuerdings dem britischen Residenten übergebenen Bekenntniß sich gegen den Nestorianismus erklärt haben. Ihren Namen kann man in diesem Falle entweder von einem ihrer ersten Lehrer Mar Thomas oder von dem edessenischen Theologen Thomas Barsumas (Barsauma), einem Zeit- und Meinungsgenossen des Nestorius, ableiten. — Die Seelenzahl der nichtunirten gibt Wiggers für seine Zeit zu c. 50,000 an, während er anderwärts von 70,000 spricht, unter welchen man kaum die Gesammtmenge mit Einschluß der unirten verstehen kann, da er die letzteren in einer Stärke von 90,000 anführt [80]). Man darf für die Gegenwart vielleicht 60,000 nichtunirte annehmen. Diese lebten zur Zeit von J. Wiggers [81]) auf der Malabarküste unter dem Raja von Trawankore, einem der englischen Oberhoheit unterstehenden Fürsten, im Besitz eines abgeschlossenen bürgerlichen und religiösen Gemeinwesens, innerhalb dessen sie vorzugsweise nur Ackerbau und Handel, kein Handwerk, trieben. Ihr Metropolit wohnte in Kandarat, wo er mit einer prachtvollen Robe von dunkelrother Seide, auf welcher ein großes goldenes Kreuz glänzt, seine kirchlichen Functionen verrichtet. Den

79) Kirchl. Statistik I, 274. 80) Ebenda S. 282. 81) Seiner Darstellung sind wir meist gefolgt.

Priestern ist es gestattet Frauen, selbst Witwen, zu nehmen und sogar eine zweite Ehe nach dem Tode der ersten Gattin einzugehen; indessen leben die meisten im Cölibate. Eigenthümlich ist in der Verfassung, wenigstens der einzelnen Gemeinde, welche eine ziemlich selbständige Republik für sich bildet, der starke kirchliche Einfluß des Laienelementes, indem ohne Zustimmung der Gemeinde und der vier Aeltesten, welche jährlich neu gewählt werden und unter dem Vorsitze des Pfarrers ein Collegium bilden, keine Priesterweihe vollzogen und keine Absolution ertheilt werden darf. Auch bei der Excommunication, diesem von den Leuten äußerst gefürchteten Mittel einer deshalb sehr wirksamen Kirchenzucht, concurrirt das weltliche Element. Wenn nämlich ein Gemeindemitglied sich gegen eine von dem Pfarrer in Gemeinschaft mit den Aeltesten gefällte Entscheidung oppositionell erweist, wird über dasselbe der Bann verhängt; will es nun von demselben wieder befreit werden, so muß es an einem Sonn- oder Festtage beim öffentlichen Gottesdienste vor der Kirchenthür auf den Knieen Abbitte leisten. Hierauf wird von dem Pfarrer und den Aeltesten eine nähere Untersuchung seines Vergehens und seiner Vermögensumstände eingeleitet; hat der Betroffene Vermögen, so erfolgt die Verurtheilung zu einer Geldstrafe, welche an die Kirche zu zahlen ist; ist er vermögenslos, so werden ihm schwere Bußwerke, namentlich Wallfahrten, auferlegt. Schließlich ertheilt ihm der Bischof oder der Pfarrer vor versammelter Gemeinde die Absolution vom Banne.

Von Klöstern ist uns Nichts bekannt. Die Zahl der Kirchen, welche meist sehr schmucklos sein dürften, gibt Wiggers für seine Zeit bei den nichtunirten Thomaschristen (von welchen in dem Vorstehenden wie in dem unmittelbar Nachfolgenden ausschließlich die Rede ist) zu 57 an. Während die Bibel, diese nur in einer kleinen Anzahl geschriebener Exemplare, und die liturgischen Bücher in derselben altassyrischen Sprache wie bei den Nestorianern der asiatischen Türkei vorhanden sind, wogegen die Volkssprache Malayisch oder Malabarisch ist, stimmt die Liturgie mit der altantiochenischen, welche gewöhnlich die des heil. Jacobus heißt, überein. Eigenartiger Weise ist dieselbe keine Meßliturgie, sondern der protestantischen sehr ähnlich, und kennt keine Transmutation oder Transsubstantiation von Brod und Wein, wie auch nur 3 Sacramente gelten, nämlich die Taufe, das heilige Abendmahl und die Ordination. Bei dem gewöhnlichen Gottesdienste, wo die Liturgie sehr schnell, seit der neueren Zeit auch in der Landessprache, soweit sie Perikopen enthält, abgelesen wird, fallen die Priester wiederholt nieder, und bekreuzen sich, was ihnen die Gemeinde nachthut, welche indessen beim Gottesdienste auch in ihren (in der Landessprache verfaßten) Gebetbüchern liest. Bei dem heiligen Abendmahle des grünen Donnerstages, auf welches man sich durch ein längeres Fasten vorbereitet, pflegen sich alle Gemeindemitglieder zu betheiligen. In das Brod der Eucharistie wird nach nestorianischer Sitte Salz und Oel geknetet, und zum Behufe der Consecration wird dasselbe aus einer Oeffnung des Kirchenhimmels auf den Altar herabgelassen. Statt des Traubenweines wird mit Wasser gemischter Rosinensaft oder Palmenwein gebraucht. Merkwürdig ist auch die noch bestehende altchristliche Sitte der Agapen, welche auf gemeinsame Kosten veranstaltet werden. Hierzu versammeln sich die Leute, oft zu Tausenden, um die Kirche, empfangen den priesterlichen Segen, lagern sich am Boden und genießen Brod mit Feigen, welche Gaben von den Priestern vertheilt werden. Hat eine Ehefrau einen Knaben geboren, so kommt sie 40, hat sie ein Mädchen geboren, 80 Tage nachher zur Kirche, um hier das Kind Gott und der Gemeinde darzustellen. Arme Mädchen werden bei ihrer Verheirathung nicht selten durch die Kirchenkasse ausgestattet. Die Thomaschristen gehören zur Kaste der Nairt, welche den zweiten Adelstand bilden, und halten streng auf den dadurch bedingten socialen Rang, sowie auf die damit verbundenen Rechte und Privilegien, z. B. auf Elephanten zu reiten. Wir wollen nicht widersprechen, wenn man ihr sittliches Verhalten rühmt; allein dieses dürfte sie kaum aus der allgemeinen Substanz der morgenländischen Moralität wesentlich eximiren.

Die Zahl der mit Rom vereinigten Thomaschristen wird bei Wiggers [82]) zu c. 90,000 mit etwa 97 Kirchen angegeben; für die Gegenwart darf man füglich 100,000 annehmen. In den letzten Jahrzehnten scheint Rom unter den nichtunirten wegen des entschiedenen Widerstrebens derselben wenig Proselyten gemacht zu haben. Schon zur Zeit von Wiggers' bestand zwischen ihnen und den römisch-katholischen Christen eine feindselige Absonderung.

Zur Literatur. *C. Buchanan*, **Christian researches in Asia.** London 1807, teutsch von C. G. Blumhardt, Stuttgart 1813. Friedr. Krohn, R. Heber's, Lordbischofs von Calcutta, Leben und Nachrichten über Indien, nebst einem Abrisse der Geschichte des Christenthums in Indien. Berlin 1831. *Hohlenberg*, **De originibus et fatis ecclesiae christianae in India orientali.** Kopenhagen 1832. Montgomery-Martin, Die Britischen Colonien. Ins Teutsche übersetzt von Frisch. Leipzig 1834. Lieferung 1 und 2. Rheinwald, Repertorium 1833. II. S. 47 fg.; dazu Baseler Missionsmagazin III. S. 178 fg.; VI, 3. S. 55 fg.; XIV. S. 88 fg.; XVI. S. 544 fg. Stäudlin, Kirchliche Geographie und Statistik I, 685 fg.

§. 155. Die Kopten in Aegypten.

Diese monophysitische Kirchengemeinschaft, leiblich und geistig vielleicht noch armseliger und gedrückter als die in den voraufgehenden Paragraphen geschilderten kleinen asiatischen Genossenschaften, hat schon längst die Kraft der Expansion in der Missionsthätigkeit unter Nichtchristen und der Propaganda unter Christen eingebüßt und ist in den letzten Jahrhunderten durch diese gar nicht, durch natürliche Volksvermehrung sicherlich nur wenig gewachsen. Zwar hat sie in dieser Zeit

82) Kirchliche Statistik I, 282.

an Rom nur sehr wenige ihrer Mitglieder verloren, aber desto härter wurde sie unter Mehemed Ali, obgleich einer seiner Minister ihrer Nationalität angehörte, durch willkürliche Abgaben und andere Lasten gepeinigt. Unter Abrechnung der sehr kleinen Fraction der mit Rom unirten Kopten mag sich die Gesammtzahl der übrigen jetzt auf etwa 120,000 belaufen, von denen die meisten als Fellahs in Oberägypten, einige auch in Nachbarländern wohnen [83]). Das Oberhaupt ist der Patriarch von Alexandria, welcher indessen gewöhnlich zu Kairo [84]), bisweilen auch im Kloster St. Georg oder in Dschize residirt. Er gilt seiner Kirche als Nachfolger des Evangelisten Marcus, welcher der erste Vorsteher derselben gewesen sein soll, wird unter Betheiligung der vornehmeren Laien durch die Bischöfe gewählt, gegen Erlegung einer Geldsumme durch den Vicekönig bestätigt. Seine Wahl und Inthronisation vollzieht sich in der Kirche des heil. Macarius zu Kairo; aber es kann zu diesem Range nur ein solcher Geistlicher gelangen, welcher in einem Kloster und stets ehelos gelebt hat. Wenn er an Festtagen Messe liest und zuweilen eine Predigt hält, so bestehen seine häufigsten Functionen in der Ordination der Bischöfe und Priester, sowie in der Weihe der Mönche. Ein, wenn auch lästiges, Ehrenamt des Patriarchen ist sein nominelles Oberkirchenregiment über die habessinische Kirche, für welche er den Primas ernennt, außerdem aber Nichts anzuordnen hat. Unter ihm stehen nach J. Wiggers, dessen Aufzeichnungen unserer Darstellung meist zu Grunde liegen, die 9 Bischöfe von Reguade (oder Regala), Girge, Aboutige (oder Aboutik), Manselouth (oder Montfallot), Bhenesse (oder Behnese), Fagoum (oder Fijoum), Archemoumain, Menouf und Jerusalem. Der zuletzt genannte functionirt dort nur zeitweilig, da er die längste Zeit des Jahres hindurch zu Kairo residirt. In anderen Angaben sind statt der drei letzten die Bischöfe von Atfih, Moherrak und Sijut, und außerdem noch die von Esne und Akmin aufgeführt. In ein Bischofsamt kann nur ein solcher Priester treten, welcher einmal verheirathet gewesen ist. Innerhalb des niederen Weltklerus, welcher gleich den Mönchen und Bischöfen in der Bildung das Volk wenig überragt, da seine ganze Wissenschaft sich auf das Lesenlernen der koptischen Sprache und die Einübung der Cerimonien beschränkt, unterscheidet man Kamosats, d. i. etwa Pröbste oder Erzpriester, denen eine Zahl anderer unterstellt ist. Kassis sind die gewöhnlichen niederen Priester, Schemmas die Meßknaben, welche aber auch geweiht sein müssen; wozu noch die Anagnosten oder Vorleser der Perikopen u. s. w. kommen. Die früher zahlreichen und zum Theil prächtigen Klöster sind schon längst theils ganz verschwunden, theils zu Ruinen geworden; nur einige, und zwar meist in Oberägypten, namentlich zu Achmina und in der sogenannten Wüste des heil. Macarius, wo eins derselben seinen Namen führt, sind ihrem ursprünglichen Zwecke noch erhalten, unter ihnen wol keine Nonnenklöster. Zuweilen dienen sie auch zur Wohnung von 3 oder 2, selbst nur von einer Priesterfamilie. Auch die Mönche haben Weib und Kind, welche mit ihnen den Aufenthalt im Kloster theilen, und höchst unwissend sind, auch sonst wie die niederen Weltpriester in den ärmlichsten Verhältnissen leben. Diese Unkenntniß der theologischen Wissenschaft war es, welche, wie Redepenning sagt [85]), sie in den 40er oder 50er Jahren veranlaßte, den Engländern aus ihren Klosterbibliotheken werthvolle syrische Manuscripte abzutreten, unter ihnen besonders den von Cureton edirten Text der Ignatianischen Briefe.

Bei der großen Armuth des Volkes und der Geistlichkeit läßt sich auch für die meisten Kirchengebäude nur ein meist sehr desolater Zustand erwarten. Die am besten erhaltene und schönste unter den etwa 100 Kirchen, wovon allein 23 auf Kairo kommen, ist die zu Achmina in Oberägypten. Im Innern werden keine geschnitzten oder gehauenen, sondern nur gemalte Bilder geduldet, welche freilich meist schlecht genug sind; außerdem hat jede Kirche im innern Raume ihr Baptisterium. Für die Verrichtung des Cultus, mit welchem fast gar keine Predigt verbunden ist [86]), sind gesetzlich drei Liturgien eingeführt: die des heil. Basilius, die des heil. Gregorius von Nazianz und die des heil. Cyrillus von Alexandria. Da von den Texten derselben, welche in der altkoptischen Mundart verfaßt sind, das Volk, dessen Sprache die arabische ist, ebenso wenig etwas versteht wie die Mehrzahl der Priester, welche blos das Lesen derselben lernen, so sind hier und da Uebersetzungen in arabischer Sprache beigefügt, welche nach dem koptischen Texte zur Vorlesung kommen. Wird nicht die ganze arabische Uebersetzung recitirt, so geschieht es wenigstens mit derjenigen der Evangelien und Episteln. Zum Zweck des gewöhnlichen Gottesdienstes, welcher meist bei Nacht gehalten wird, geht der Priester am Sonnabend nach dem Sonnenuntergange mit seinen Meßadministranten in die Kirche, liest bei angezündeten Lampen einige Gebete und Psalmen, räuchert und läßt singen, was eine Art von Vorgottesdienst bildet und wozu nur wenige Laien sich einfinden. Nachdem hierauf die Geistlichen (oder der Geistliche) mit ihren Kirchendienern sich schlafen gelegt, oder wol auch die Zeit unter Kaffeetrinken und Rauchen hingebracht haben, wird eine Stunde nach Mitternacht Messe gelesen, welcher einige Andächtige mehr beiwohnen; der Gottesdienst dauert bis nach Tagesanbruch, aber unter einer sehr geringen Andacht; denn man lärmt, plaudert, trinkt, kommt und geht, oder man wäscht sich die Füße in einem der beiden ausgemauerten, innerhalb der Kirche befindlichen Höhlungen, von denen die andere ausschließlich zur Disposition der Geistlichen steht; zuweilen springen auch die Leute halb oder ganz nackt hinein, um sich zu baden. Wie es in der altafrikanischen Kirche, auch in einem großen Theile der asiatischen

83) J. Wiggers, Kirchl. Statistik I, 253. 84) Hiermit stimmt auch J. v. Slesius (Wiener Kirchen-Zeitung 1854) überein.

85) Vorrede zum 4. Bande des Lehrbuchs der Kirchengeschichte von Gieseler, 1857. 86) Der Patriarch hält jährlich einmal eine Predigt, vielleicht die einzige in der ganzen ägyptisch-koptischen Kirche.

Kirchen noch jetzt, Sitte war, so setzt sich in den koptischen Gotteshäusern Niemand nieder, zumal Stühle und Bänke nicht vorhanden sind; alle Leute stehen, viele auf Krücken gestützt, weshalb sich in den koptischen Kirchen stets eine Menge dieser Instrumente findet. Für das heil. Abendmahl, welches nur in der Fastenzeit vor Ostern ausgetheilt zu werden pflegt, brauchen die Kopten gesäuertes Brod, welches am Tage der betr. Messe in einem hinter der Sacristei befindlichen Backofen bereitet, bei der Communion noch warm genommen wird und den Namen Korban (Oblation, Opfer) führt[87]. Zum Behuf der Austheilung bricht es der Priester in Stücke, und communicirt er selber mit, so taucht er drei davon in geweihten Wein, ißt dieselben und nimmt darauf noch drei Löffel Wein, eine Sitte des Weintrinkens, welche auch in der Mittheilung an die Laien zur Anwendung kommt. Ist kein Wein zu haben, so vertritt seine Stelle mit Wasser ausgepreßter Rosinensaft. Die Kopten haben wie die orthodoxen Griechen und wie die Lateiner sieben Sacramente, aber nicht ganz dieselben, nämlich Taufe, heiliges Abendmahl, Beichte, Priesterweihe, Glaube (sic! etwa Hersagung des Glaubensbekenntnisses?), Fasten (sic!) und Gebet (sic!). Die Taufen werden alle in den Kirchen vollzogen, da sie sonst ungültig wären; ein in der Todesgefahr schwebendes Kind, welches zu schwach ist, um dahin gebracht werden zu können, wird nicht mit Wasser getauft, sondern mit geweihtem Oel bestrichen; erholt es sich aber wieder, so wird an ihm die volle solenne Taufe vollzogen. Gesunde Knaben werden am 40., Mädchen am 80. Tage nach der Geburt getauft; aber man verschiebt auch nicht selten das Sacrament bis auf eine spätere Zeit, selbst bis in das 7. Lebensjahr. In diesem Falle wird das Kind unter dem Gesange der Priester zunächst zweimal mit geweihtem Oel kreuzweise bestrichen und durch den Exorcismus von den bösen Geistern befreit. Während dieses Actes und des folgenden Freudengeschreis der Weiber faßt der Priester das Kind kreuzweise an den Händen und Füßen und taucht es zweimal bis an den Hals, das dritte Mal ganz unter das Wasser, worauf demselben unter Lection und Gesang neue Kleider angezogen werden. Ist dies geschehen, so bläst ihm der Priester zur Mittheilung des heiligen Geistes zweimal ins Gesicht, taucht einen Finger dreimal in geweihten Wein und streicht ihm diesen in den Mund. Wenn auch hierbei dem Täufling noch kein Brod verabreicht wird, so meint man doch, daß es dieses sub una mit empfangen habe. Zuletzt wird das Kind unter Freudengeschrei und Procession von den Meßknaben dreimal in der Kirche herumgetragen und die Feier schließt mit einer in der Kirche eingenommenen Mahlzeit. Zwischen dem 3. und 10. Jahre werden die Kinder beiderlei Geschlechts beschnitten, was jedoch nicht mehr wie früher allgemein üblich sein soll. Zur Eheschließung kommen die Verlobten um Mitternacht mit ihren Anverwandten in die durch Kerzen und Lampen erleuchtete Kirche; der Bräutigam wird in ein Chorhemd gekleidet, sein Kopf mit einem weißen Tuche verhüllt und er so zu seiner Braut geführt, worauf die Köpfe beider dieses Tuch zur Hülle erhalten. Nachdem diese abgenommen ist, wird beiden die Stirn und die innere Handfläche mit Oel gesalbt. Ein gegenseitiges Darreichen der Hände und eine aufgesetzte Krone sind nicht gebräuchlich. — Die koptischen Christen begehen sehr viele außerordentliche Festtage zur Ehre Jesu, der Maria, der Apostel, der Märtyrer und anderer Heiligen. — Die vorgeschriebenen Fasten sind sehr ausgedehnt und erstrecken sich über mehr als die Hälfte des Jahres; man fastet an allen Freitagen, hat große Fastenzeit vor Weihnachten, vor Ostern, vor Pfingsten u. s. w., wozu jedesmal noch die Mitfasten kommen.

Das Charakteristische in dem **Glauben** ist der Monophysitismus oder die Annahme nur **einer** Natur in Christo, welche derselbe auch nach der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit gehabt habe. Es ist dies eben nur eine Annahme, welche die koptischen Theologen, bei denen alle Wissenschaftlichkeit längst untergegangen ist, weder exegetisch, noch dogmatisch zu begründen verstehen. An höhere Unterrichtsanstalten ist nicht zu denken; es fehlen aber auch die **Volksschulen**. Dennoch ist der wenigstens negative **sittliche** Ruf dieser Christen, abgesehen von den mit der Armuth gleichsam nothwendig verbundenen Mängeln, im Ganzen gut.

Zur Literatur. Blicke auf den gegenwärtigen Zustand der christlichen Kirche in Aegypten, im Baseler Missionsmagazin, Jahrgang 1833, aus *Jowett*, Christian researches in the Mediterranean, 1822.

§. 156. Die Monophysiten in Habessinien.

Obgleich in der neuesten Zeit die beiden sich bekämpfenden Herrscher von Habessinien[88], der sogenannte Kaiser Theodoros und Nagussieh oder Nagust, von welchen dieser 1861 im Kampfe gegen jenen fiel, sammt ihren höheren Beamten wie der unter ihnen herrschende Volksstamm dem Christenthume angehören, so liegen doch keine Indicien vor, aus welchen man schließen könnte, daß die durch sie vertretene weltliche Gewalt ihre zahlreichen Eroberungs-, Raub- und Rachezüge ernstlich zur Bekehrung anderer Stämme mit angewendet hätte, wie denn auch die kirchlichen Organe viel zu schlaff und ohnmächtig zu sein scheinen, um irgendwie erfolgreiche friedliche **Mission** zu treiben. Vielmehr hat eine entgegengesetzte Bewegung, der **Abfall** vom alten Glauben, sich in der neuesten Zeit weit stärker gezeigt. Schon längst ist die katholische Kirche Roms darauf bedacht gewesen, die habessinischen Christen zu sich herüber zu ziehen und zu diesem Zwecke geistliche Missionare in das Land zu senden, wobei die französische Politik ihnen hülfreiche Hand geleistet hat. Zwar brachte es dieser lateinische Einfluß dahin, daß Nagussieh, um dadurch eine Stütze zu gewinnen, sich dem Papstthume anschloß, und daß die protestantischen Missionare vertrieben wurden; allein bald

87) Kommt Marc. 7, 11 vor.

88) Der Name Aethiopien ist jetzt nicht mehr üblich.

traf dasselbe Schicksal auch die römischen. Diese hatten die Stirn, selbst noch in neuester Zeit, die ganze habessinische Christenheit in ihren Nachrichten als ein Glied der lateinischen zu registriren; allein es ist Nichts weniger als dieses der Fall, und um ihnen das Gegentheil zu beweisen, bedurfte es kaum des ausdrücklichen Zeugnisses von dem preußischen Generalconsul König in Alexandria, daß der sogenannte Kaiser Theodoros keineswegs der lateinischen, sondern seiner nicht mit Rom unirten Landeskirche angehöre [89]). Im Jahre 1830 kamen wieder die ersten protestantischen Missionare in das Land, wurden aber, wie bemerkt, auf Veranlassung der römisch-katholischen verjagt, bis sie später zurückkehrten [90]). Da Theodoros politische Gefahr fürchtete, so ließ er um 1864 den Agenten der englischen Regierung Cameron mit einigen anderen Begleitern gefangen nehmen, während er ununterbrochen teutsche Missionare um sich hatte, freilich nur zu dem Zwecke, um sich von ihnen Handwerkswaaren, Kanonen, Kugeln u. s. w. fabriciren zu lassen. Haben demnach weder die protestantischen, noch die katholischen Sendlinge, die letzteren unter einem durch den Papst ernannten „Patriarchen," welcher einige Gläubige um sich gesammelt hat, viele Proselyten gewinnen können, so sind unter den dortigen verkommenen Christen in der neueren und neuesten Zeit um so mehre dem Islam zugefallen. Nachdem dieser während des 16. Jahrhunderts von Osten her zur See eingedrungen war und zwischen die dortigen Christen einen Keil eingeschoben hatte, sodaß von deren nördlichen Nachbarn, den jetzigen Habessiniern unter Theodoros, die Sidamas im Süden getrennt wurden, ein jetzt auf der niedrigsten physischen und geistigen Stufe vegetirender Volksstamm, welchem nichts Anderes als der von ihnen noch jetzt in Anspruch genommene Christenname, aber von dem Wesen des Christenthums nicht das Mindeste geblieben ist, sodaß wir sie auf keinen Fall als Christen registriren dürfen, hat die muhammedanische Propaganda unter den zur Vielweiberei, Sklaverei und anderen barbarischen und halbbarbarischen Sitten weit mehr als zu christlichen disponirten habessinischen Völkern bis in die neueste Zeit immer weitere Fortschritte gemacht, sodaß ein völliges Absterben des Christenthums zu befürchten ist. Dieses, auch schon von J. Wiggers angedeutete Vordringen des Muhammedanismus hat nicht blos, wie man sagt, Theodoros in einem Briefe vom Ende des Jahres 1864 der Königin von England notificirt, es ist auch auf vielfache andere Weise, im Zusammenhange mit der ununterbrochen in ganz Afrika nach Süden vordringenden Macht des Islam, constatirt worden, z. B. durch die jüngst dahin unternommene Reise-Expedition des Herzogs Ernst von Gotha [91]). Die Anzahl der Christen in Habessinien, welche hier schon oder noch damals den herrschenden Stamm bildeten, gibt J. Wiggers [92]) zu etwa 1 Million an, und auch für die Gegenwart dürfen wir kaum höher greifen. — Das Verhältniß der Staatsgewalt zur christlichen Landeskirche ist unter Theodoros kein anderes als in jedem von einem despotischen Halbbarbaren regierten Lande. Wenngleich dieser „Kaiser" die Institutionen der Kirche, zum Theil aus Klugheit und Berechnung, zum Theil aus Gleichgültigkeit, unangetastet läßt, so verfährt er doch vorkommenden Falls gegen die Personen mit grausamer Willkür und kehrt sich in seinem Lebenswandel, in seiner Ehe mit zehn Frauen, auf seinen Kriegszügen nicht im mindesten an die christlichen Gebote oder Verbote.

Das kirchliche Oberhaupt ist ein Patriarch mit dem Namen Abuna (d. i. Vater), welcher in der Stadt Gondar und zwar in dem als unverletzliche Freistätte geltenden Quartier Etscheghebed residirt. Ist er gestorben, so zeigt der Kaiser den Todesfall dem koptischen Klerus an und dieser vollzieht dann unter der Leitung seines Patriarchen die Wahl eines Nachfolgers, welche meist auf einen Laien niederen Standes fällt. Selbst wenn der Gewählte die Würde ablehnt, wird er durch Einsperren und Hunger zur Annahme gezwungen. Nachdem er in den kirchlichen Dogmen unterrichtet und von dem koptischen Patriarchen ordinirt worden ist, schickt man ihn mit einem nach Möglichkeit glänzenden Aufzuge in sein neues Vaterland. Hier besteht seine Hauptfunction in der Weihe der Priester, bei welcher das Anblasen als Mittheilung des heiligen Geistes einen Bestandtheil bildet. Dieses Anblasen vollzieht er auch an Laien, selbst an Kindern, weil sie ohne dasselbe den Chor in der Kirche nicht betreten, also auch nicht das heilige Abendmahl empfangen dürfen. Dem Kaiser oder Könige gegenüber ist er machtlos, und wenn dieser einen Priester, der sich sein Misfallen zugezogen hat, durch Absetzung oder in anderer Weise straft, muß er es geschehen lassen. Die Hauptquellen seiner Einnahmen sind die Ordinationsgebühren und die Erträgnisse der mit seinem Amte verbundenen Ländereien. Die unter ihm stehenden Weltgeistlichen gliedern sich in mehre Stufen, wie Oberpriester, Priester, Schriftgelehrte u. s. w., und können verheirathet bleiben, falls sie vor der Ordination bereits eine Frau gehabt haben, dürfen sich aber nicht verheirathen, wenn sie vor der Ordination ehelos gewesen sind. Beim Ausgehen tragen sie in der Hand ein Kreuz, welches sie den Begegnenden zum Küssen darreichen, unterscheiden sich aber sonst außerhalb ihrer kirchlichen Verrichtungen in der Kleidung nicht von anderen Leuten. Sie sind meist so ignorant, schmutzig, arm, gemein, habsüchtig und diebisch, daß sich alle Männer oder Jünglinge von einigem Selbstgefühl schämen, in den priesterlichen Stand zu treten, welcher sich nur dadurch behaupten zu können scheint, daß man im Volke an die Nothwendigkeit der Absolution glaubt. Als Kirchendiener und Diakonen hat man fast nur Knaben. Uebri-

89) Dessen Brief d. d. Alexandria 14. Mai 1860, in dem Magazin für die Lit. des Ausl. 1860. Nr. 26. 90) Ueber die 40er und 50er Jahre vergl. Krapf (teutsch-protestant. Miss.), Reise in Ostafrika. Stuttgart 1858. (2 Bde.) 91) Vergl. z. B. die Mittheilungen Brehm's im Globus und anderwärts.

92) Kirchliche Statistik I, 260. Auch im Uebrigen folgen wir meist der Wiggers'schen Darstellung.

gens gibt es in den einzelnen Kirchengemeinden auch Laien-Aelteste, deren Amt unter Anderem ist, die Streitigkeiten zu schlichten, mit welchen sich die Geistlichen oft gegenseitig verfolgen. — Man kennt zwei Mönchsorden, nämlich den der heil. Thekla, dessen Abt oder Oberhaupt, der sogenannte Itchegue, dem Range nach gleich auf den Abuna folgt und in Berganber wohnt, und denjenigen des heil. Eustathius, dessen Vorsteher im Kloster zu Mahelar Selasse seinen Sitz hat. Die Klöster bestehen nicht aus großen Gebäudecomplexen, sondern aus einzelnen kleinen, neben einander errichteten Häusern oder Hütten, welche meist in der Nähe einer Kirche liegen. Die Mönche sind mit Ausnahme des Vorstehers in der Regel verheirathet, treiben mit ihrer Familie Ackerbau und Viehzucht, erwerben und vererben Eigenthum und haben in ihrem geistlichen Stande nur gewisse Gebete oder Psalmen herzusagen, sodaß sie sich im Uebrigen von den gewöhnlichen Bauersleuten gar nicht unterscheiden, auch nicht in der Kleidung. Nur einzelne sollen sich einer strengeren Disciplin unterwerfen. Ein habessinisches Kloster befand sich zur Zeit, als Wiggers schrieb, auch in Jerusalem. Von Frauenklöstern findet sich keine Notiz.

Die meist von schattengebenden Wachholderbäumen (Juniperus) und in weiterem Umkreise von einer die Priesterwohnungen mit einschließenden Mauer umgebenen, mit konischen Strohdächern versehenen Kirchen, welche ein höchst ärmliches Aussehen haben, bestehen aus zwei sehr dunklen, hinter einander liegenden Räumen, welche durch Flügelthüren verbunden sind. Werden diese geöffnet, so erblickt man von dem Raume der Gemeindeversammlung hinter ihnen den Tabot oder die durch einen hölzernen Sessel repräsentirte Bundeslade, welche die Stelle eines Altars vertritt und auf welcher die Elemente zum heiligen Abendmahl consecrirt werden. Sie wird hierbei von mehren Priestern, meist in zerlumpter Kleidung, mit Kerzen in der Hand, umgeben, während einer von ihnen das Rauchfaß, ein anderer die Schelle handhabt. An den Wänden hängen, auf Pergament gemalt, eine Menge Bilder, meist Heiligenbilder, wogegen Darstellungen in erhabener oder halberhabener Arbeit als götzendienerische Attribute vermieden werden. Glocken finden sich wegen der Armuth der Gemeinden sehr selten; sie sind gewöhnlich durch zwei Steinplatten vertreten, welche an einander geschlagen werden. Will Jemand zum Besuche des Gottesdienstes den Kirchhof betreten, so muß er vor demselben die Schuhe ausziehen, wenn er solche hat, sich aber vorsehen, daß sie nicht von den Priestern oder deren Weibern und Kindern gestohlen werden. Beim Eintritt in den vorderen Raum (das Schiff) hat Jeder die mit bizarren, kolossalen Engelsbildern versehenen Thürflügel zu küssen. Frauen, welche nach gewissen Vorgängen nicht durch religiöse Cerimonien von den Priestern gereinigt und eingesegnet sind, ein Fall, welcher die Mehrzahl derselben betrifft, dürfen nur den Kirch- oder Vorhof, nicht das Innere der Kirche besuchen. Wer hier nicht auf dem Fußboden knieen oder sitzen, will bedient sich beim Stehen der Krücken, welche daher in den habessinischen Kirchen ebenso zahlreich wie in den koptischen sind. Die Liturgie mit ihren Vorlesungen, Gebeten u. s. w. vollzieht sich in der altäthiopischen Sprache, von welcher das Volk gar Nichts, die Priester meist nur das Herlesen verstehen, während Predigten gar nicht gehalten werden. Die besondere Meßliturgie rührt wahrscheinlich von den Kopten her [93]). Beim Abendmahl kommt, wie in allen morgenländischen Kirchen, welche sich nicht an die römische angeschlossen haben, mit Ausnahme des grünen Donnerstages, wo man ungesäuertes braucht, gesäuertes Brod zur Verwendung, welches unmittelbar vor dem Genusse in einem hinter der Sacristei oder dem Sanctissimum belegenen Backofen bereitet und mit einem doppelten Kreuz gezeichnet wird. Die Austheilung an die Laien geschieht unter beiderlei Gestalt. Während die Priester täglich communiciren, gehen von den Laien meist nur Kinder und alte Leute zum Abendmahl, bei welchem mindestens fünf Priester zugegen sein müssen. Die Vornehmeren empfangen von dem geweihten Brode größere Stücke als die Armen, welchen dabei oft gleichzeitig ein Almosen gereicht wird. Es ist keine specielle, sondern nur eine allgemeine Beichte üblich, nach welcher die Absolution unter Begleitung eines gelinden Schlages mit einem Oelzweige, bei größeren Verbrechen erst nach einer vorausgegangenen speciellen Bußhandlung, ertheilt wird. Sonderbarer Weise beichten die dortigen Christen nicht vor dem 25. Lebensjahre, da sie meinen, man könne in den früheren Jahren keine Sünde begehen. Für den Zweck der Taufe an einem zur habessinischen Kirche übertretenden Erwachsenen wird der Täufling an verschiedenen Stellen des Körpers mit Oel bestrichen, schwört unter Handauflegung des Priesters dem Teufel ab — was dort eine wirkliche Bedeutung hat — und spricht ein ihm vom Täufer vorgesprochenes Glaubensbekenntniß nach. Hierauf wird heiliges Oel kreuzweise in das Taufwasser gegossen, der Täufling in das vor der Kirchthür befindliche Taufwasser dreimal vollständig untergetaucht, von Neuem gesalbt, gekleidet und in die Kirche geführt. Kinder werden nur mit Wasser besprengt und gewaschen, und zwar ebenfalls vor der Kirchthür, worauf ihnen sofort das heilige Abendmahl gespendet wird. Alle neugeborenen Kinder, auch die Töchter, werden beschnitten, vielleicht nicht blos aus religiösen Vorstellungen, sondern aus sanitätlichen Gründen. Der Beschneidung folgt, bei Knaben 40, bei Mädchen 80 Tage nach der Geburt, eine an die jüdischen Reinigungsopfer erinnernde Frist. — Ist Jemand am Sterben, so wird ein Priester gerufen, welcher ihm die Beichte abnimmt und die Absolution ertheilt, Acte, welche Viele nach Verübung schwerer Sünden bis zum Tode verschieben, um der Auferlegung von Bußen zu entgehen. Die Absolution wird

93) Nach Renaudot (Liturgiarum orientalium collectio I, 498) hatte damals die äthiopische Kirche zehn verschiedene, aber sämmtlich außer Gebrauch gekommene Liturgien, bis auf eine, welche noch im Gebrauche war, und welche Renaudot als Liturgia communis sive canon universalis Aethiopum abdruckt. Ebenfalls ein Beweis von dem Verkommen dieser Kirche.

indessen bei solchen Fällen stets gewährt, und gewöhnlich nimmt der Priester gegen eine an die Kirche zu zahlende Geldsumme oder ein ähnliches Aequivalent die auferlegte Strafe, welche meist in Fasten besteht, auf sich, wenn dieses nicht, wie es auch geschieht, unter die überlebenden Verwandten vertheilt wird. Gleich nach dem Tode erfolgt die Beerdigung, zu welcher sich je nach den Vermögensumständen des Verstorbenen ein oder mehre Priester einfinden, um für die Seele des Abgeschiedenen Fürbitte und Absolution auszusprechen. Dafür erhalten die Priester oft keine andere Vergütung als die Einladung zum Todtenschmause, für welchen stets ein oder mehre Rinder geschlachtet werden, und welche sich, falls die Hinterlassenen die Mittel dazu besitzen, unter Zuziehung der Psalmen lesenden und Absolution ertheilenden Priester von Zeit zu Zeit wiederholen. — Werden die Fasten nach dem Buchstaben der kirchlichen Vorschriften gehalten, so sind sie streng und lang. Wie Rüppell [94]) mittheilt, gibt es im Laufe des Jahres 192 Fasttage, nach Anderen sogar 9 Monate, sodaß sie einen Theil der Festtage umfassen müßten. Man fastet (soll fasten) an jedem Mittwoch und Freitag, man fastet 50 Tage lang vor Ostern zum Gedächtniß und zur Nachfolge des Fastens Christi, man fastet 15 Tage lang im August, welches das Fasten der Apostel zur Ehre der heiligen Jungfrau Maria heißt, man fastet 40 Tage lang zur Vorbereitung auf das Fest der Geburt Christi, man fastet zum Andenken der ninivitischen Buße u. s. w. Indessen sind in diesen Zeiten vom Fasten alle Sonnabende und Sonntage ausgenommen, und außer von einigen Mönchen werden die Vorschriften nicht streng eingehalten. An den Fasttagen soll kein Fleisch, überhaupt keine animalische Speise, bis Nachmittags 3 Uhr überhaupt Nichts gegessen, ja nicht einmal Wasser getrunken werden. Wie die Gregorianischen Armenier unterscheiden die Habessinier reine und unreine Thiere und enthalten sich aller im Mosaischen Gesetz verbotener Speisen, namentlich des Schweinefleisches, des Blutes und des Erstickten; auch beobachtet man (soll man beobachten) die jüdischen Vorschriften über körperliche Unreinigkeit und Reinigung, sodaß Männer wie Frauen zu gewissen Zeiten am Gottesdienste nicht theilnehmen dürfen, wie denn ihre Religion noch mit anderen alttestamentlichen Elementen, z. B. der Feier des Sabbaths als eines Ruhe- und Festtages, durchsetzt ist. Vielleicht sind sie ehedem Juden gewesen; Rüppell vermuthet, es sei zur Zeit Alexander's des Großen eine Colonie von Juden eingewandert. Noch jetzt wohnt unter den habessinischen Christen ein zahlreicher jüdischer Volksstamm, die Felaschas, welche einen vollständigen jüdischen Cultus ausüben und im 10. Jahrhundert die herrschende Nationalität waren, bis im 13. das Christenthum überwog. — Die Feste und Feiertage — neben den Sonnabenden und Sonntagen — sind sehr zahlreich, ihrer 180, und füllen demnach das halbe Jahr aus. Man begeht nicht nur die der ganzen Christenheit gemeinsamen Feste, man hat auch eine Menge anderer, namentlich solcher, welche sich auf Kirchenheilige beziehen, wie auf den Drachenheiligen Georg, den heil. Demetrius, den Specialheiligen Tequela Haimanot, selbst Pontius Pilatus, den Erzengel Michael, die Jungfrau Maria. Auch gibt es besondere Christusfeste, wie zum Andenken der Rückkehr aus Aegypten und der Taufe, an welchem letzteren der Kaiser mit seinen Ministern und dem ganzen Volke ins Wasser steigt und sich dabei von den Priestern segnen läßt.

Die Bibel als Quelle des Kirchenglaubens ist in der äthiopischen oder Gheez-Sprache vorhanden, wogegen sich gegenwärtig das christliche Volk der Amhara-Sprache bedient, in welche die Bibel seit 1808 durch protestantische Missionare übersetzt worden ist. Die Habessinier nehmen außer den kanonischen Büchern auch die apocryphischen an, unter diesen aber noch andere, als die Abendländer haben, z. B. das Buch Henoch, welches bei ihnen zuerst (wieder) aufgefunden worden ist, ferner die Himmelfahrt des Jesaia und das 4. Buch Esra. Als kirchlich-recipirter Katechismus für Bekenntniß und Theologie gilt jetzt ein sogenannter Haimanst Abaus (zu Teutsch: Glaube der Väter), ein aus dem Koptischen ins Arabische und aus diesem wieder ins Aethiopische übersetztes wunderliches Buch, in welchem vorzugsweise die Dogmen von der Dreieinigkeit, von dem Verhältniß der zwei Naturen in Christo zu einander und von der Menschwerdung Christi, drei Punkte, um welche es sich in der habessinischen Theologie fast ausschließlich handelt, durch allerhand Citate dargelegt sind. Das Opus besteht aus einem Conglomerat von apostolischen Aussprüchen, Stellen aus Kirchenvätern und kirchlichen Symbolen. Den Anfang machen echte und erdichtete Aussprüche der Apostel, besonders des Paulus und des Jacobus, der 7 ersten Diakonen der Christengemeinde von Jerusalem und der 72 Jünger Christi; es folgen Didaskalia oder apostolische Constitutionen, Dicta des Irenäus, des Alikos von Byzantium, des Dionysius Areopagita, des Ignatius, des Gregorius Thaumaturgus, des Gregorius Photistes (Illuminator), des Alexander von Alexandria, das nicänische Glaubensbekenntniß mit Bemerkungen, Aussprüche des Athanasius, des Basilius Magnus, des Gregorius von Nyssa und mehrer abendländischer Kirchenväter. Wenn nun auch die Habessinier gleich den Kopten Monophysiten sind und das chalcedonensische Concil verwerfen, so sind sie doch unter einander nie über die Art und Weise recht einig gewesen, wie die zwei Naturen in Christo sich zu einer einzigen verbunden haben sollen [95]); andererseits aber hat dieses Dogma, wenigstens für die Gegenwart, so gut wie gar keinen Einfluß auf die factischen Zustände in Cultus, Verfassung und Leben. Auch statuiren im Gegensatze zu den meisten orientalischen Christen die Habessinier eine Art von Fegfeuer, aus welchem mit sehr wenigen Ausnahmen alle Christen zur Hölle fahren, aus dieser

94) Reise in Abyssinien. Frankfurt a. M. 1838—1840. Er war 1833 und 1834 dort.

95) Das Nähere bei Gobat (später anglikanischer Bischof von Jerusalem), Nachrichten über die Kirche in Abyssinien, im Baseler Missions-Magazin 1834. Heft 1 u. 2.

aber von Zeit zu Zeit sich durch den Erzengel Michael ins Paradies tragen lassen, wozu jedoch vorhergegangene gute Werke des Verstorbenen oder Fürbitten der Priester oder verdienstliche Thaten der Anverwandten mitwirken müssen, eine Vorstellung, welche, wenn begründet, das Verdienst Christi zur endlichen Erlösung unnöthig machen würde. Indessen verlangt man von der jetzigen habessinischen Glaubenserkenntniß zu viel, wenn man in ihm Consequenz und Sufficienz nach dem Maßstabe strenger Glaubenswissenschaft sucht. Theologische und andere Wissenschaften existiren im Sinne des europäischen Abendlandes nicht; Bücher werden von Eingeborenen ebenso wenig herausgegeben und gedruckt wie Journale; Unterrichtsanstalten sind nur bei den katholischen und protestantischen Missionaren vorhanden. — Auch ist das verschwunden, was sonst bei solchen ungebildeten Christen des Orientes meist in vollem Maße angetroffen wird, nämlich eine sehr lebhafte Kirchlichkeit des Volkes, ein hohes Interesse und eine rege Betheiligung an dem kirchlichen Cultus. Dagegen herrscht ein finsterer, in allerlei Beschwörungen und Zaubereien, z. B. bei Krankheiten, sich kund gebender Aberglaube. Ferner stimmen alle vorurtheilsfreien Reisenden [96]) darin überein, daß die dortigen Christen in dem corruptesten Zustande der Sittlichkeit, in Armuth, Schmutz, Bettelei, Diebstahl, Gemeinheit, Kriecherei, Lüge, Betrügerei, Heuchelei, Räuberei, leben, eine Immoralität, welche besonders in der willkürlichen, despotischen, barbarischen, grausamen Herrschsucht des Kaisers Theodoros, dessen Hauptbeschäftigung in blutigen Kriegen und Räubereien besteht, ihren fortzeugenden Quell haben. Nach den kirchlichen Geboten ist die Vielweiberei untersagt, und wer dennoch in ihr lebt, soll von dem heiligen Abendmahl ausgeschlossen werden; auch sind gewisse Verwandtschaftsgrade kanonische Ehehindernisse; aber obgleich die meisten Habessinier aus Armuth sich mit einer Frau begnügen, so lebt doch der Kaiser Theodoros [97]) mit seinen Großen in willkürlichster Polygamie und Ausschweifung, und die Kirche wagt es nicht ihr strafendes Wort dagegen zu erheben. Die Eheschließung erfolgt nicht unter der Weihe kirchlicher Cerimonien und wird ebenso willkürlich geschlossen wie aufgelöst; nur dann gilt sie (theoretisch?) für unauflöslich, wenn bei ihrer Eingehung beide Theile das heilige Abendmahl genommen haben. Wollen zwei Gatten sich scheiden, so geben sie die Erklärung hierüber bei dem Priester ab, und die Kinder werden zwischen beiden getheilt. Ist nur 1 Kind vorhanden, so fällt es, wenn unter 7 Jahre alt, der Mutter, wenn älter, dem Vater zu. Hat ein Mann seine dritte Gattin durch den Tod oder die Scheidung verloren, so soll er nicht zum vierten Mal eine rechtmäßige Ehe eingehen, auch nicht mehr, ohne Mönch zu werden, das heilige Abendmahl genießen dürfen. In der Regel sucht ein solcher Heirathscandidat eins seiner früheren Weiber wieder auf, was ihm nicht verboten ist, und setzt mit ihm ohne Weiteres die Ehe fort. Die Greise gehen fast ohne Ausnahme in ein Kloster.

Zur Literatur. Die Schriften über die koptische Kirche. Ersch und Gruber, Allgem. Encyklopädie, Artikel Aethiopische Kirche von W. Gesenius. S. Gobat (damals protestantischer Missionar), Nachrichten über die Kirche in Abyssinien, in dem Baseler Missions-Magazin 1834. Heft 1 u. 2. Vergl. dasselbe im Jahrgange 1823. Heft 2. S. 189 fg. Rheinwald, Repertorium IX, 269 fg. Reisen und Länderbeschreibungen der älteren und neuesten Zeit, herausgegeben von Dr. Wiedemann und Dr. Hauff, 15. Lieferung. A. v. Katte, Reise in Abyssinien im Jahre 1836. Stuttgart 1838. Ed. Rüppell, Reise in Abyssinien. Frankfurt 1838 und 1840. (2 Bde.) Bericht des Missionars C. W. Isemberg in der Berliner Allgem. Kirchen-Zeitung 1841. Nr. 7; vergl. Jahrgang 1840. Nr. 58. Isemberg's Bericht, bearbeitet von C. J. Nitzsch. Bonn 1844. (2 Bde.) Reise des Herzogs Ernst von Sachsen-Coburg-Gotha nach Aegypten und den Ländern der Habab, Mensa und Bogos. Leipzig 1864. (32 Thlr.)

§. 157. Uebersicht der allgemeinen Entwicklung während der letzten Periode (1821—1866) und des gegenwärtigen Zustandes.

1) Unterscheiden wir hier die nicht mit Rom unirten und die mit Rom unirten Genossenschaften, so finden wir, was die Zunahme durch den Anfall von Proselyten oder Convertiten aus christlichen oder nichtchristlichen Confessionen betrifft, daß die nichtunirte griechisch-orthodoxe Kirche in den Ländern der Pforte fast gar keine missionirende Thätigkeit entwickelt, obgleich sie voll der Hoffnung ist, dereinst wieder in Constantinopel die frühere Herrschaft zu gewinnen und den Islam gänzlich zu verdrängen. Derselbe Glaube und derselbe hierdurch und durch andere Gründe bedingte Mangel des Conversionseifers signalisirt die Orthodoxen im Königreich Griechenland. Noch ohnmächtiger und apathischer ist die Kraft, ihren Glauben durch seine eigene Wahrheit auszubreiten, unter den Serben und den Rumänen, während bei den nicht Unirten in Montenegro physische, bei denen in Oesterreich staatliche Schwierigkeiten hinzukommen. Desto energischer hat in Rußland der Staat dem kirchlichen Streben nach Gewinnung von Convertiten seine Gewalt und sein Geld geliehen, sodaß 1839 an [illegible] Millionen unirter Griechen, 1841—45 über 100,000 Protestanten übergetreten sind und neuerdings (1863 fg.) ein solcher Glaubenswechsel bei den Unirten und den Römisch-Katholischen sich ziemlich massenhaft gezeigt hat, wozu fortwährend nicht wenige Heiden und Muhammedaner kommen. Dagegen ist die äußere Mission da, wo sie auf die Propaganda der geistigen Kraft sich angewiesen sieht, außerhalb der russischen Grenzen, fast ganz erfolglos und wenig unternehmend. Die Secten der russischen Kirche scheinen seit 1855 erheblich zugenommen, in der allerneuesten Zeit (1866) wieder

96) In der neuesten Zeit (60er Jahre) die Theilnehmer an der Reise des Herzogs Ernst von Coburg-Gotha. 97) Der um 1821 regierende „Kaiser" Hazi Thekla Giorgis war nach den Mittheilungen des Engländers Pearce zwar äußerlich sehr kirchlich-fromm, aber im Uebrigen ebenso unsittlich, grausam, wortbrüchig u. s. w.

abgenommen zu haben. Abgesehen also von den äußeren Mitteln des Zwanges, des Kaufes und der List zeigt die orthodoxe griechische Christenheit eine höchst geringe Expansionskraft, und bei ihrer geistigen Inferiorität gegenüber dem römischen Katholicismus wie dem Protestantismus und bei ihrem mit den übrigen christlichen Confessionen auf ziemlich gleichem Niveau stehenden theologischen, wissenschaftlichen, künstlerischen Gehalte erklärt sich diese Erscheinung von selber[98]). — Die mit Rom unirten Griechen haben sich seit 1860 durch Tausende von Bulgaren in der europäischen Türkei verstärkt; aber auf dem Gebiete Italiens und Oesterreichs kann von einer Mission unter Lateinern keine Rede sein, noch weniger von Bekehrungserfolgen in Rußland. — Für die Gregorianisch-Armenische Kirche hat die Zeit von 1821 bis jetzt keinen Zuwachs aus anderen Confessionen aufzuweisen; von Missionsbestrebungen ist Nichts bekannt. Dasselbe gilt von den Nestorianern oder chaldäischen Christen, den im engeren Sinne sogenannten Chaldäern, den monophysitischen Jacobiten oder syrischen Christen, Thomaschristen, Kopten und Habessiniern, sofern diese Kirchen nicht mit Rom unirt sind. Alle diese kleineren Gemeinschaften vermögen jetzt wegen ihres äußeren und inneren Verfalles so wenig Attractionskraft des Cultus und des Glaubens auszuüben, daß sie vielmehr meist Seelen an andere christliche Confessionen abgeben. — Die mit Rom unirten Armenier, Maroniten, nestorianischen oder chaldäischen Christen, Jacobiten, Thomaschristen und Kopten haben sich mit Ausnahme der Jacobiten und etwa der Nestorianer, wie es scheint, entweder gar nicht oder nur unerheblich durch Anschlüsse aus anderen Glaubensgemeinschaften verstärkt. Gegen die Tausende, welche Rom hier gewonnen hat, stehen die 2 Millionen, welche ihm in Rußland verloren gegangen sind, freilich ohne je eigentliche Lateiner zu sein, da sie nach Cultus und Glaube wesentlich stets orientalische Christen gewesen sind. Indessen weiß Rom, besonders seitdem die durch Pius eingesetzte Cardinalscongregation (1860) „für die Wiedervereinigung der morgenländischen Kirche" in Thätigkeit ist, die kleinen mit ihm unirten Genossenschaften allmälig mehr und mehr zu latinisiren, wobei ihm deren pecuniaire Hilfsbedürftigkeit zu statten kommt.

2) Ein starker **Abfall**, und zwar zur Union mit Rom, ist in der orthodox-griechischen Kirche der Türkei seit 1860 unter den Bulgaren eingetreten, wogegen eine derartige Bewegung unter den orthodoxen Griechen in Griechenland (mit den ionischen Inseln), Serbien, Rumänien, Montenegro, Oesterreich und Rußland nicht Platz gegriffen hat und nicht hat Platz greifen können, da etwa mit Ausnahme Oesterreichs der Uebertritt zu einer anderen Kirche entweder direct durch den Staat verboten oder so gut wie verboten ist, sodaß selbst die mit List gewonnenen Lutheraner in Rußland trotz ihres sehnlichsten Verlangens bis jetzt in die verlassene Gemeinschaft nicht haben zurückkehren dürfen. Eine Ausnahme machen die Conversionen zu den Sekten in Rußland (von 1821 bis jetzt vielleicht 2 Millionen Seelen), deren Mitglieder jedoch diesen Schritt nicht öffentlich thun dürfen. Abgesehen also von den Bulgaren, welche indessen fast nur das kirchliche Oberhaupt, aber nicht den Cultus, nicht die Confession gewechselt haben, und der im Dunkeln vor sich gehenden sektirerischen Bewegung in Rußland, hat die orthodoxe Kirche keine nennenswerthen Verluste durch Glaubenswechsel erlitten. — Von den mit Rom unirten (speciell so genannten, ehemaligen orthodoxen) Griechen in der Türkei, in Italien, in Oesterreich und Rußland haben nur die letzteren einen und zwar höchst empfindlichen Verlust, die öfter genannten 2 Millionen vom Jahre 1839, aufzuweisen. — Von den Gregorianischen Armeniern mögen je 5000 zu dem Protestantismus, dem Katholicismus und dem orthodoxen Griechenthum übergetreten sein; noch stärker stellt sich der Abfall bei den nichtunirten Nestorianern oder chaldäischen Christen heraus, von welchen unter Anderen 2 Patriarchen sich in das römische Kirchenregiment haben aufnehmen lassen. Während die im engeren Sinne nichtunirte Chaldäer genannten Christen keinen Abbruch erlitten zu haben scheinen, sind die nichtunirten Jacobiten durch ziemlich viele Uebertritte zur römischen Gemeinschaft decimirt worden. Für die nichtunirten Thomaschristen und die nichtunirten Kopten liegen dagegen keine Beweise einer bedeutenden Abwendung vor; aber die Habessinier werden fortgehend von dem Islam absorbirt. — Unter den mit Rom unirten Armeniern ist die russische Propaganda nicht ohne Resultate thätig, während auch die volle Latinisirung Fortschritte macht. Die Maroniten haben zwar 1841 und 1860 durch Verfolgungen starke Einbuße erlitten (c. 40,000 Köpfe), aber einem Glaubenswechsel widerstanden, welche letztere Erscheinung auch von den unirten Nestorianern oder chaldäischen Christen, Jacobiten, Thomaschristen und Kopten gilt. Sonach haben von den orientalischen Kirchen nur die kleineren, seit langer Zeit schon in ruinösem Zustande befindlichen, auf ihre eigenen schwachen Kräfte und auf keine Staatshilfe angewiesenen Gemeinschaften einen nicht unbeträchtlichen Abfall theils zu der orthodoxen Landeskirche Rußlands, theils zur kirchenregimentlichen Gemeinschaft mit Rom, theils zum Muhammedanismus, nur in geringem Grade zum Protestantismus aufzuweisen. Das Ausscheiden der 2 Millionen aus der römischen Union und andererseits der vielleicht 2 Millionen Russen ergibt eine gegenseitige numerische Neutralisation, ist aber in dem einen Falle nur ein Rückfall an die nur zum Theil verlassene griechische Kirche, in dem anderen nur ein Abfall von der Staatskirche, nicht von dem orientalischen Kirchenwesen überhaupt. Wir haben es also hier nur mit Bewegungen innerhalb der orientalischen Kirche selbst zu thun, und hiervon abgesehen, nur wenig zahlreiche wirkliche Uebertritte zu anderen Glaubensgemeinschaften zu rubriciren. Wir vermögen die der Gesammtheit der

98) Von einem Versuche, die griechische und römische Kirche zu vereinigen, kann jetzt in dem früheren Sinne gar nicht mehr die Rede sein. Vergl. Frhr. v. Helfert, „Rußland und die katholische Kirche in Polen," in der Oesterreichischen Revue 1864. Bd. 1.

orientalischen Christen in dieser Weise seit 1821 bis jetzt verloren gegangenen Seelen kaum mit 1 Million in Ansatz zu bringen, und mit dieser Ziffer dürften vielleicht auch die in dieser Zeit stattgehabten wirklichen Uebertritte zum orientalischen Christenthume balanciren.

3) Auf eine auch nur annähernd richtige Vergleichung für die Zahl der Bekenner aller einzelnen Denominationen aus dem Jahre 1821 oder einem nahe angrenzenden und aus der Gegenwart oder aus einem der letzten müssen wir bei der Lückenhaftigkeit des uns zugänglichen statistischen Materials verzichten. Zwar ist dieses für einzelne Fälle, aber nicht für alle vorhanden und zudem aus dem Anfange der Periode sehr unzuverlässig. Dagegen hat man Gesammtzählungen oder Schätzungen aus den dreißiger Jahren, und diese machen es einigermaßen möglich, ein approximatives Urtheil über den Grad der Vermehrung oder Verminderung und Punkte der Vergleichung mit dem Wachsthume der römisch-katholischen und der protestantischen Christenheit zu gewinnen. Was zunächst die griechisch-orthodoxe Kirche im engeren Sinne betrifft, so ist die oben angeführte Ziffer von 7,083,000 Köpfen in der ganzen Türkei mit ihren Nebenländern viel zu niedrig gegriffen, wogegen die 14 Millionen unter dem Patriarchen von Constantinopel aus dem Jahre 1858, wo ihm außer der eigentlichen Türkei noch Serbien, Rumänien und die ionischen Inseln zugerechnet wurden, der Wirklichkeit ziemlich nahe kommen dürften. Gegenwärtig schätzen wir die orthodoxen Griechen unter den Patriarchen von Constantinopel, Antiochia, Jerusalem und Alexandria, also innerhalb der Türkei im engeren Sinne, jedoch mit Einschluß der afrikanischen Gebiete, auf 10 Millionen. Hierzu kamen 1841 im Königreiche Griechenland 500,000 und auf den ionischen Inseln 145,000, Zahlen, welche wir für die Gegenwart zu 1,100,000 und zu 210,000 veranschlagen dürfen. Das Contingent, welches jetzt Serbien stellt, beträgt ebenfalls c. 1,100,000, und die Walachei mit der Moldau mag etwa 3,700,000 zählen. Für Montenegro wurden um 1845 107,000, 1865 130,000 angegeben, wovon freilich die 196,000 vom Jahre 1864 in einer anderen Schätzung stark abweichen. Wir glauben für die jetzige Zeit über 130,000 nicht hinausgehen zu dürfen. Wenn innerhalb des österreichischen Gebietes 1834 2,722,083, bei der Zählung vom 31. Oct. 1857 2,918,126 auftreten, so kann die Gegenwart mindestens mit 3,000,000 in Rechnung gesetzt werden, zumal bei der Gebietsabtretung an Italien orthodoxe Griechen nicht einbegriffen gewesen sind. In Rußland erscheinen mit Einschluß der Sekten im Jahre 1830: 46,300,000; 1831: 45,610,000; 1841: 47,200,000; 1859: 50,725,220; 1864: 55,000,000. Die Zahl der Sektirer in Rußland mit c. 10 Millionen in Abzug gebracht, bleiben 45 Millionen. Außer den genannten Ländergebieten mögen noch c. 10,000 orthodoxe Griechen vorhanden sein.

Von der Gruppe der mit Rom unirten (orthodoxen) Griechen rechnen wir gegenwärtig auf dem Gebiete der Pforte (mit den suzerainen Ländern in Europa) c. 270,000, in Italien c. 100,000, in Oesterreich c. 3,600,000, in Rußland c. 500,000.

Unter den kleineren, weder mit der orthodox-griechischen noch mit Rom verbundenen Genossenschaften kommen jetzt für die Gregorianischen Armenier etwa 2,130,000, für die monophysitischen Nestorianer oder chaldäischen Christen 300,000, für die im engeren Sinne Chaldäer genannten Christen 10,000, für die Jacobiten nach den bedeutenden Anschlüssen an Rom 80,000, für die Thomaschristen 60,000, für die Kopten 120,000, für die Habessinier 1,100,000 in Ansatz.

Die mit Rom unirten kleinen Fractionen der nicht orthodoxen Griechen vertheilen sich gegenwärtig etwa mit 90,000 auf die Armenier, mit 300,000 auf die Maroniten, mit 20,000 auf die Nestorianer oder Chaldäer, mit 35,000 auf die Jacobiten, mit 100,000 auf die Thomaschristen, mit 1000 auf die Kopten.

Es ergibt sich demnach für die Gegenwart folgende Uebersicht:

Orthod. Griechen in der Türkei	10,000,000	
= = = Griechenl. und den ionischen Inseln . .	1,310,000	
Orthod. Griechen in Serbien	1,100,000	
= = = Rumän.	3,700,000	
= = = Monten.	130,000	
= = = Oesterr.	3,000,000	
= = = Rußland	45,000,000	
Außerdem	10,000	
Sa.		64,250,000
Sektirer in Rußland	10,000,000	
		10,000,000
Mit Rom unirte orth. Griechen in der Türkei	270,000	
Mit Rom unirte orth. Griechen in Italien	100,000	
Mit Rom unirte orth. Griechen in Oesterreich	3,600,000	
Mit Rom unirte orth. Griechen in Rußland	500,000	
Sa.		4,470,000
Nichtunirte Armenier	2,130,000	
= = Nestorianer	300,000	
= = Chaldäer	10,000	
= = Jacobiten	80,000	
= = Thomaschristen . .	60,000	
= = Kopten	120,000	
= = Habessinier	1,100,000	
Sa.		3,800,000
Mit Rom unirte Armenier . . .	90,000	
= = = Maroniten	300,000	
= = = Nestor. od. Chald.	20,000	
= = = Jacobiten . . .	35,000	
= = = Thomaschristen	100,000	
= = = Kopten	1,000	
Sa.		546,000
S. S.		83,066,000

Haben wir demnach als Gesammtzahl aller jetzt lebenden orientalischen Christen 83 Millionen gefunden, wovon 64¼ Millionen mit Einschluß der russischen Sektirer auf die sogenannte orthodoxe Kirche kommen, so wurde deren Seelenbestand in der Mitte der dreißiger Jahre zu 57,110,000 angegeben [99]), woraus eine Vermehrung von 7,140,000 folgen würde. Allein diese Quelle stellt einen anderen Berechnungsmodus auf, indem sie z. B. die mit Rom unirten orthodox gewesenen Christen den orthodoxen zuzählt. Die kleineren Religionsparteien (Armenier u. s. w.) summirt sie für Europa, Asien und Afrika mit 5,850,000 Köpfen, bringt also eine Totalsumme von 62,960,000 heraus. Letztere wurde 1859 von Dieterici [1]) auf 76 Millionen veranschlagt.

4) Die Staatsgewalt nahm in der Türkei und in Aegypten um das Jahr 1821 und in den nächst folgenden Jahren zu den orthodoxen Griechen wegen deren revolutionairen Erhebung die Stellung einer reprimirenden Bekämpfung ein, ging aber mit den dreißiger Jahren in ein mehr gesetzlich regulirtes Verhältniß über und ist in den letzten Jahrzehnten wegen des gemeinsamen Gegensatzes zu den russischen Actionen und den Tendenzen zur Trennung vom patriarchalen Zusammenhange in den suzerainen Ländern sogar zu einer ziemlich intimen Solidarität mit der Hierarchie geworden, was indessen die letztere auch zu einem verstärkten Anlehnen an die Staatsbehörden, also zu einem gesteigerten Einflusse derselben geführt hat, obgleich sie in das innere Kirchenwesen nicht eingreift. Den kleineren religiösen Parteien gegenüber, mit Ausnahme der an Rom angeschlossenen, welche dem Patriarchen von Constantinopel ein Dorn im Auge sein müssen, behauptet die Pforte wenn auch kein freundliches, so doch ein neutral-passives Verhalten. Indessen geht sie jetzt im Interesse der einheitlichen Staatsgewalt damit um, sehr wesentliche Functionen der patriarchalen und bischöflichen, nicht auf rein religiöse Dinge bezüglichen Jurisdiction an sich zu nehmen. In Persien stehen die Christen lediglich auf dem Boden der Duldung und Privilegien, soweit diese nicht der Willkür weichen müssen, nicht des verfassungsmäßigen Rechtes. Die Kirche von Griechenland mußte bei der Lage der Dinge während des Befreiungskampfes viele ihrer bisherigen Rechte an den Staat abtreten oder mit ihm theilen, wie er denn trotz mannichfacher kirchlich-orthodoxer Reactionsversuche bis jetzt einen starken Einfluß auf kirchliche Angelegenheiten (Cultusministerium u. s. w.) behauptet hat, wenn auch vielfach im natürlichen Einssein mit dem Kirchenwesen. In derselben Lage befindet sich die serbische Kirche den staatlichen Mächten gegenüber, welche ebenfalls meist aus eigenem kirchlichem Interesse handeln. Die rumänische orthodoxe Kirche ist in den letzten Jahren durch Cousa vielfach und gewaltsam unter dessen Staatsraison gebeugt worden, und wenn auch manche dieser Maßregeln seit 1866 rückgängig werden, so wird doch voraussichtlich die Staatsomnipotenz der kirchlichen Verwaltungsautonomie wenig Spielraum lassen. Für Montenegro hat 1852 die Identität des Staats- und Kirchenoberhauptes, aber nicht ein sehr starker Staatseinfluß aufgehört. In Rußland ist thatsächlich nach wie vor der Zar der oberste Kirchenlenker, und wenn er auch nicht in die Dogmen eingreift, so darf doch die Kirche ohne seinen Willen keine irgendwie bedeutenden Actionen ausführen, ein Cäsareopapismus, welcher sich seit 1855 nicht wesentlich geändert, ja man darf vielleicht sagen, sich gesteigert hat. Auch die nicht orthodoxen, kleineren Kirchen stehen hier unter straffer Controle und fast ungehemmter Einwirkung des Staates, welcher seine centralisirende Function nach allen Seiten hin plenipotentiair durchzuführen sucht. Auch in Oesterreich ist die kirchliche Bewegung an die entscheidende Zustimmung der Staatsbureaukratie gebunden, welche der kirchlichen Autonomie nicht gestattet, irgendwie gegen das Ziel der vires unitae oder uniendae zu reagiren. Die habessinische Kirche steht vollkommen unter der willkürlichen Despotie des weltlichen Herrschers. Im Ganzen also bieten alle orientalischen kirchlichen Gemeinwesen das Bild von Organismen, deren traditionellen Dogmen und Culte zwar frei fungiren können, deren Bewegungen aber, wo sie nur immer das äußere Leben berühren, also hauptsächlich in der Verfassung, mit Ausnahme der muhammedanischen Behörden, durch die Staatsgewalt bestimmt werden. Die Kirche geht sonach hierin immer mehr in den Staat auf.

5) Dies zeigt sich während der Periode von 1821 bis jetzt auch insofern, als die Verfassung mehr und mehr sich nach den territorialen Staatsgrenzen zusammen genommen hat, indem die Kirchenregimente in Griechenland seit 1821, in Serbien seit 1830 fast ganz, in Rumänien seit 1865 durch die staatliche Tendenz der Autonomie von dem Patriarchate in Constantinopel losgelöst worden sind, die orthodoxe Kirche des ehemaligen byzantinischen Kaiserthums demnach kirchenregimentlich in einzelne, gesonderte national-staatliche Bruchtheile zerfallen ist, wozu 1864 auch die ionischen Inseln kommen, nachdem Montenegro, Oesterreich und Rußland schon längst allen und jeden entscheidenden Einfluß des ökumenischen Patriarchen von sich gewiesen haben. Die Oberkirchenräthe der meisten dieser Länder haben seit 1821 mehr und mehr die Gestalt von Behörden angenommen, deren kirchliche Mitglieder Bureaukraten und in ihren Beschlüssen von der Zustimmung des Landesherrn, resp. dessen Vertreters, des Cultusministers oder Procurators, abhängig sind, wie in Rußland, Griechenland, Rumänien, Oesterreich. In Rußland, Griechenland und der Türkei sind es stehende sogenannte heilige Synoden, von welchen die letzte noch die meiste Unabhängigkeit vom Staate besitzt, während in Rußland selbst die Gregorianischen Armenier durch die weltliche Gewalt zu einer Art von Staatskirche zusammengefaßt worden sind. Einen gewissen Grad der verfassungsmäßigen Betheiligung an kirchlichen Acten haben sich die Laienprimaten in der griechisch-orthodoxen Kirche der Türkei,

99) Rheinwald, Repertorium 1835, IX.

1) In Petermann's Geogr. Mittheilungen 1859, Januarheft. Dieselbe Summe (wahrscheinlich nach Dieterici) nennt die pariser Abeille médicale von 1863.

in der Gregorianisch-armenischen, in der nichtunirten österreichischen, bei den Maroniten, bei den nichtunirten Thomaschristen, bei den nichtunirten Kopten zu bewahren gewußt, theils für Bischofswahlen, theils für Gemeindeangelegenheiten, während dieser Einfluß bei den anderen orthodoxen Staatskirchen und bei den mit Rom Unirten meist ganz beseitigt ist, wobei in Betracht kommt, daß die römisch-katholische Kirche überhaupt neben der Hierarchie keine Laienmacht dulden will.

6) Die ganze morgenländische Kirche hält noch jetzt an der zahlreich gegliederten Hierarchie der früheren Perioden, namentlich an einem starken numerischen Bestande der höheren Hierarchen fest. Jede, auch die kleinste, Fraction hat wenigstens einen Patriarchen und meist viele unter oder neben ihm stehende Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe. Würdenträger, deren volltönende Namen, glänzende Kleidung, bärtige Auctorität in der Regel mit einer armseligen pecuniairen Lage und einer sehr niedrigen theologischen Bildung im unebenbürtigen Bunde stehen. Zwar regieren die Patriarchen und Bischöfe bei den kleinen Denominationen des türkischen und persischen Reiches, sowie in Indien wegen des geringen Grades staatlicher Einmischung in die inneren Angelegenheiten ihre Priester und Gemeinden sehr autokratisch; aber die höheren Hierarchen derjenigen Länder, wo die weltliche Landesobrigkeit christlich ist, haben an dieser eine um so stärkere Schranke. Nur mit der einen uns bekannten Ausnahme der nichtunirten Nestorianer, wo ihnen die Ehe erlaubt ist, müssen sämmtliche Patriarchen, Metropoliten, Eparchen, Erzbischöfe, Bischöfe im Cölibate leben, wie sie dem Stande der (alten) Mönche entnommen werden. Obgleich sie daher für eine Familie nicht zu sorgen haben, so sorgen sie doch in echt orientalischer Weise nach Möglichkeit für die Gewinnung von Gold, Silber und ähnlichem weltlichen Besitz, vielfach in der sehr wenig geistlichen Weise habsüchtiger Sportulirung und willkürlicher Besteuerung der Geistlichen und Laien, namentlich in den Ländern von nichtchristlicher Regierung. Die Zahl der Patriarchen u. s. w. versuchen wir in der nachstehenden Tabelle, wenn auch in einigen Fällen nicht mit voller statistischer Sicherheit, für die Gegenwart übersichtlich zusammenzustellen.

	Patriarchen.	Metropoliten, Erzbischöfe, Bischöfe.
Die orthod. Griechen in der Türkei (ohne die Nebenländer)	4	c. 45
Die orth. Griech. in Griechenland	—	10
„ „ „ der ionischen Inseln	—	4
„ „ „ in Serbien	—	4
„ „ „ „ Rumänien	—	9
„ „ „ „ Montenegro	—	1
„ „ „ „ Oesterreich 2)	2	9
„ „ „ „ Rußland	—	57
Die Sekten in Rußland	—	?

2) Die 2 „Patriarchen" werden auch als „Metropoliten" aufgeführt.

	Patriarchen.	Metropoliten, Erzbischöfe, Bischöfe.
Die nichtunirten Gregor. Armenier	5	40
Die nichtunirten Nestorianer	1	c. 20
Die chald. Christen im engern Sinne	1	6
Die nichtunirten Jacobiten	1 (2)	21
„ „ „ Thomaschristen	—	c. 10
„ „ „ Kopten	1	9
Die habessinischen Christen	1	—
Die mit Rom unirten Armenier	6	20
„ „ „ „ Maroniten	1 (2)	17
„ „ „ „ Nestorianer	1	9
„ „ „ „ Jacobiten	1	9
„ „ „ „ Thomaschr.	1 (?)	10 (?)
„ „ „ „ Kopten	—	1
S.	26	311

Das wären also zusammen 337, rund 340 höhere Würdenträger oder kirchliche Diöcesen mit Einschluß der Patriarchate, welche indessen meist auch einen Specialsprengel bilden. Mithin kämen auf 1 Diöcese im Durchschnitt etwa 250,000 Seelen; allein die Seelenzahl vertheilt sich höchst ungleichmäßig, indem z. B. in Rußland mit Einschluß der Sekten jede Eparchie nahezu 1 Million zählt, ein Verhältniß, welches annähernd in allen Ländern mit christlicher Obrigkeit besteht, während es bei den kleinen Religionsparteien in der Türkei Sprengel von noch nicht 200 Seelen gibt.

7) Die niedere Weltgeistlichkeit ist da, wo kein ausgebildetes staats-kirchliches bureaukratisches Regiment besteht, wie in Rußland, fast haltlos dem Belieben oder der Gewalt der Patriarchen und Bischöfe in Ein- und Absetzung, sowie in ihren Pflichten hingegeben, außerdem von ihren Vorgesetzten durch die Differenz der Ehe und die Unmöglichkeit geschieden, zu ihrer Höhe aufzusteigen. Desto näher grenzt der Weltklerus, welchem in den allermeisten Fällen die erste, bei den nichtunirten Thomaschristen selbst die zweite Ehe erlaubt, ja selbst zur Pflicht gemacht wird, wie in der orthodoxen russischen und in der Gregorianisch-armenischen Kirche, an die niedrigsten Schichten des Volkes, aus welchem er sich meist recrutirt, mit welchem er fast stets die untergeordnete sociale Stellung und die Armuth theilt, wie er gleich ihm nebst seiner Familie zum Theil von der Handarbeit leben muß. Obgleich er auch fast ohne Ausnahme gar keine theologische Bildung hat, welche mehr und mehr herabzusinken droht, und an moralischer Cultur eine tiefe Stufe einnimmt, so erweist ihm doch das Volk in seiner Function einen hohen Respect, wie er andererseits zum Volke in einem patriarchalisch-traulichen Verhältniß steht und um so weniger ihm gegenüber eine abgeschlossene Kaste bildet, als ihm auch kein character indelebilis beigelegt wird. Eine Eigenthümlichkeit ist die Priesterlosigkeit der zahlreichsten russischen Sekten, während sich selbst die mit Rom verbundenen Maroniten und italienischen Griechen die Gestaltung der Priesterehe bewahrt haben. Die Zahl der niederen Weltgeistlichen ist uns nur für einige Kirchen zugänglich geworden. So haben wir für die ortho-

dor-russische 1840 67,000, 1859 49,752, 1864 37,697, für die orthodoxe in Griechenland 1855 c. 4000, für die orthodoxe in Serbien (wo mehr weltpriesterliche Functionen als sonst von den Mönchen verrichtet werden) 1865 656, für die orthodoxe in Montenegro 1864 c. 400, für die orthodoxe (nichtunirte) in Oesterreich c. 2200, für die Gregorianisch-armenische c. 5000, für die mit Rom unirte armenische 539 verzeichnet, zusammen also (nach dem neuesten Stande) c. 50,500 für 52,550,000 [3]) Seelen, also etwa 1 auf 1040. Verhältnißmäßig zahlreicher dürften die Weltgeistlichen in den kleinen Kirchengemeinschaften sein, sodaß wir wol eine Proportion von 1 : 900 anzunehmen haben. Auch geht aus directen und indirecten Anzeichen hervor, daß die Zahl der Weltpriester, wie wir dies positiv von Rußland und Griechenland wissen, nicht blos absolut, sondern auch im relativen Verhältniß zur wachsenden Bewohnerzahl während der letzten Jahrzehnte sich entschieden vermindert. Es soll aber nicht unterlassen werden hinzuzufügen, wie schwankend in den verschiedenen Angaben der Begriff eines Weltgeistlichen gefaßt ist, indem z. B. die Sänger zu- oder abgerechnet werden.

8) An dem Klosterwesen fällt im Vergleich mit demjenigen der römisch-katholischen Kirche zunächst die geringe Zahl der Mönche und die noch geringere der Nonnen ins Auge. Zwar hat der Orient nie viele Nonnen aufzuweisen gehabt; aber desto zahlreicher sind in früheren Zeiten die Mönche gewesen. Die Mönchsklöster — wie die Frauenklöster — folgen fast sämmtlich der Regel des heil. Basilius, nur die maronitischen derjenigen des heil. Antonius, in Aegypten einige einer dritten. Alle Mönche sind zum Cölibate verpflichtet; nur bei den Kopten und Habessiniern sind sie meist verheirathet. Da die Mehrzahl der Klöster keinen oder einen geringen Grundbesitz, auch im Uebrigen, mit wenigen Ausnahmen, nicht viele Revenuen hat, so sind die meisten Klosterbewohner auf ein dürftiges Leben angewiesen, welchem die vorgeschriebenen, meist sehr ausgedehnten Fasten entsprechen, und beschäftigen sich außer den — oft sehr geringen — Andachtsübungen meist mit Feldbau. Nur wenige Klöster, wie etliche bevorzugte in Rußland, in der Türkei, die mechitaristischen, treiben etwas theologische Wissenschaft und liefern ihrer Kirche die Patriarchen und die übrigen hohen Würdenträger; die meisten Mönche sind vollkommen theologische Ignoranten, mit deren wissenschaftlichem Mangel sehr oft ein großer sittlicher Verfall Hand in Hand geht, wie denn kaum wird geleugnet werden können, daß im Allgemeinen das ganze morgenländische Klosterwesen in einem Stadium des fortschreitenden Absterbens ist, eine Erscheinung, von welcher am ehesten die mit Rom unirten Kirchen eine Ausnahme machen dürften [4]). Eine vollständige Statistik vermögen wir nicht zu geben, da uns nur einige Zahlen bekannt sind. In Griechenland und zum Theil in anderen griechischen Diöcesen der Türkei wurde die Zahl der Klöster durch den Aufstand von 1821 mindestens um die Hälfte vermindert; man zählte dort 1827 400, 1840 nur noch 82 Mönchs- und 1841 3 Nonnenklöster. Serbien hatte 1865 43 Männerklöster mit 126 Klostergeistlichen neben mehren Laienbrüdern, Montenegro 1864 11 Mönchsklöster mit je nur wenigen Insassen, die nichtunirte griechische Kirche in Oesterreich ebenfalls eine höchst geringe Zahl, die orthodoxe Kirche in Rußland 1859 an Mönchs- und Nonnenklöstern 603 mit 6556 Mönchen und 2464 Nonnen, die Gregorianisch-armenische Kirche in Rußland 40 mit 133 Mönchen und 34 Nonnen. Manche kleinere Religionsparteien ermangeln der Nonnenklöster gänzlich. Nur die Kirche der Maroniten ist eine sehr klosterreiche, da man allein im Libanon 200 Klöster mit 20,000 bis 25,000 Klosterbewohnern — wahrscheinlich mit Hinzurechnung sehr vieler Laien, welche im Orient überhaupt gern im oder unterm Schutze dieser Glaubensfestungen wohnen — zählen soll.

9) Hat man in den letzten Jahren von sehr bedeutenden Vermehrungen des Kirchenvermögens durch Schenkungen und andere Erwerbungen bei den Lateinern in gewissen Ländern gehört, so scheint die morgenländische Kirche sich eines solchen Zuwachses gegenwärtig fast gar nicht zu erfreuen. Hat sie in Rußland nie viel Grundbesitz und Kapitalien gehabt, so ist ihr in den Ländern des Halbmondes schon längst der größte Theil ihres früher bedeutenden Vermögens verloren gegangen. Die orientalischen Kirchen, namentlich in den nichtchristlichen Territorien, sind sehr arm, und statt der Zunahme hat hier und da selbst eine Abnahme stattgefunden, wie dies 1842 in Rußland der Fall war, wo der Staat gegen Uebernahme von Besoldungen auf seine Kassen weitere Säcularisationen durchführte. Viele rumänische Klöster waren bis in die neueste Zeit gut dotirt; aber Cousa hat ihnen einen großen Theil ihrer Güter genommen.

10) Der Cultus ist ohne Widerrede für die griechischen Kirchen und ihre geistlichen wie Laienmitglieder vor Allem die charakteristische Eigenschaft; das Christenthum lebt hier wesentlich in der äußeren Erscheinung, welche nicht mehr aus einem inneren reichen Glauben lebendig herausgeboren wird, sondern an sich den Anspruch macht, neben der Phrase von der Orthodoxie das Wesen der Religion zu sein. Weil der Glaube nicht durchgeistet ist, so ist es auch seine Hülle nicht; die Formen sind nicht immer schön oder ästhetisch, was hauptsächlich von den Kirchengebäuden und ihrem äußeren wie inneren Schmucke gilt, auf welchen besonders starke Vergoldungen verwendet werden. Entspricht der äußere Baustyl nicht den Anforderungen eines reinen Kunstprincips oder ist dieses zu stark durch Accessite entstellt, so hat auch das Volk sammt der Priesterschaft wenig Sinn für gute, desto mehr für viele Heiligenbilder, von denen übrigens wol bei allen morgenländischen Religionsge-

3) Nach Abzug von etwa 10 Millionen Sektirern in Rußland.
4) F. v. Biedenfeld, Ursprung, Aufleben, Größe, Herrschaft, Verfall und jetzige Zustände sämmtlicher Mönchs- und Klosterfrauenorden im Orient und Occident. Nebst illustrirten Abbildungen. Weimar 1837. (2 Bde.) Gräfin Dora d'Istria (Freundin von Garibaldi), Das Klosterleben in der orientalischen Kirche, um 1854. klagt dasselbe des entschiedenen moralischen und intellectuellen Verfalles in der Gegenwart an.

wissenschaften nur gemalte gestattet, dagegen alle erhabenen kanonisch verboten sind, um so in halber Weise dem zweiten Gebote des Dekalogs Genüge zu leisten. In der Regel ist der innere Raum in das Allerheilige mit dem Altare, wo die Elemente der Eucharistie consecrirt werden, und in den Platz (das Schiff) für die Gemeinde gesondert, welche dem Gottesdienste stehend beiwohnt und sich deshalb vielfach der Krücken bedient, weil die Sitzplätze fehlen. Beide Theile sind durch einen Vorhang geschieden, welcher eine Nachbildung des Vorhanges im alttestamentlichen Tempel ist. An großartigen Prachtbauten von 1821 bis jetzt oder an bedeutenden Restaurationen, wie sie der Katholicismus und der Protestantismus neuerdings aufweist, haben nur St. Petersburg (Isaakskirche) und Jerusalem (ebenfalls kaiserlich russische staatskirchliche Unternehmung) Beispiele aufgestellt. Es ist ebenfalls der russische Staat, nicht die russische Kirche, welche in neuester Zeit dem weitgreifenden Verfalle unzähliger seiner Gotteshäuser entgegen zu wirken gesucht hat. In den übrigen Ländern dürfte bei der herrschenden Armuth die Abnutzung der Kirchen schon seit Jahrhunderten größer sein als die Herstellung. — Das Kirchenjahr beginnt in den orthodoxen Gemeinschaften wie bei allen orientalischen Christen mit dem ersten Sonntage nach Kreuzeserhöhung (14. Sept.), das bürgerliche 12 Tage später als bei den Lateinern und Protestanten, da man den von einem römischen Papste ausgehenden verbesserten Kalender nicht angenommen hat. Während die Sonntage und folglich die Wochentage mit den abendländischen auch in der Eigenschaft von fastenlosen Zeiten (unter Ausnahme einiger kleinen Kirchen, wo sie zum Theil in die Fasten fallen) zusammentreffen, weicht die Lage des Osterfestes, wie in einem früheren Paragraphen erwähnt ist, bedeutend ab und hat ebenfalls die Epiphanie (6. Jan.) eine andere Zweckbestimmung. Die Heiligenfeste sind wie in der römischen Kirche sehr zahlreich; man widmet wie hier besonders der Maria einen sehr hervorragenden Cultus und hält die Aposteltage; aber unter den übrigen sehr zahlreichen Heiligen nehmen andere Persönlichkeiten, namentlich St. Georg, St. Nicolaus, St. Basilius u. s. w., den Vorrang ein. Sie gelten als vollkommene oder übervollkommene Muster der Gesetzeserfüllung und werden als Gottesfreunde, nicht als Götter sehr viel um ihre Fürbitte oder sonstige Hilfe angerufen, obgleich sich eine hervorstechende Lehre von dem Schatze ihrer überverdienstlichen und überfließenden Werke in der Art der lateinischen Kirche nicht bemerklich macht. Ihre Bilder sollen von den Darstellungen der Götzen unterschieden werden; diese soll man als Erdichtungen betrachten, jene als Abbildungen von Realitäten; nur soll man nicht das Bild anbeten, sondern unter ihm den Heiligen. Darum ist jedes Bild mit einer Ueberschrift oder Unterschrift zu versehen, damit Jeder wisse, wen er vor sich habe. Noch jetzt halten die orientalischen Christen, besonders in der sogenannten griechisch-orthodoxen Kirche, den Bann des Concilium oecumenicum VII. canon 9, worin alle Bilderstürmerei in den Bann gethan ist, mit Bewußtsein aufrecht.

Die im Gottesdienste fungirenden Priester treten da, wo die Mittel es einigermaßen gestatten, mit sehr prachtvoller Kleidung auf und wissen eine starke feierliche Würde zu beobachten, eine Rolle, aus welcher jedoch gewisse Persönlichkeiten in kleineren Kirchen und bei den kleineren Genossenschaften wegen der ärmlichen Gewandung nicht selten komisch genug herausfallen. Da außerordentlich viele Kerzen und Lampen, welche wiederholt ausgelöscht und angezündet werden, zur Verwendung kommen, so sind dadurch von selbst die vielen nächtlichen Gottesdienste indicirt, deren mystisches Halbdunkel sich auch am Tage in den starken Räucherungen ausspricht, wobei die Schelle sehr oft ertönt. Man hält zwar an den größeren Kirchen, auch bei den meisten nicht Orthodoxen, eine bedeutende Zahl von sogenannten Sängern, allein trotzdem ist dieser Gesang mit wenigen Ausnahmen für ein abendländisches Ohr nicht sehr ästhetisch und erbaulich. Die Orgel und der Gemeindegesang fehlen durchgängig. In welchem Grade eine blos äußerlich-sinnliche Andacht vorherrscht, beweisen auch die liturgischen Formulare in Gebeten, Confessionen, Perikopen u. s. w., welche fast überall, namentlich in den orthodoxen Kirchen, in ausgestorbenen, dem Volke und selbst den meisten, ungebildeten Priestern ganz unverständlichen Sprachen verfaßt sind und vorgetragen werden. Die lebende Volkssprache, wenigstens für die Evangelien und Episteln, einzuführen, ist nur erst in wenigen Denominationen, z. B. neuerdings in der orthodoxen Kirche von Rumänien, der Anfang gemacht worden. Da außerdem die Formulare sehr lang sind, besonders in Rußland, so veranlaßt dies die recitirenden Priester oft zu einer sehr wenig erbaulichen Eile im Vortrage, zu einem bloßen schnellen Hermurmeln. Die Predigt, für welche es nur selten Kanzeln gibt, wird als fast ganz überflüssig betrachtet und nur ab und zu von Patriarchen und anderen höheren Würdenträgern gehalten, während weitaus die meisten niederen Geistlichen unfähig sind, einen geordneten längeren Vortrag zu halten. — Allgemein ist die Annahme derjenigen 7 Sacramente, welche auch in der lateinischen Kirche gültig sind; nur die nichtunirten Nestorianer und die nichtunirten Thomaschristen haben vermöge ihrer protestantisch-nüchternen Verstandesrichtung diese Zahl auf drei beschränkt, nämlich die Taufe, das Abendmahl und die Priesterweihe. Die heiligen, kirchlichen Handlungen werden aber nicht wie bei den Lateinern als durch ihre an sich seiende magische Kraft, sondern als durch die Gnadenwirkung Gottes und des heiligen Geistes wirksam erachtet, vor deren Augen sie wohlgefällig und segensvoll seien. Daher halten die orientalischen Priester nicht so viele Winkelmessen (Seelenmessen, Engelmessen u. s. w.) wie die Lateiner; die Gemeinde ist, freilich vorwiegend in einer Menge von Acten des Sichbekreuzens, des Niederknieens, des Auferstehens u. s. w., mehr bei den einzelnen Acten durch ihre Gegenwart betheiligt. Was im Besonderen das Sacrament der Eucharistie oder des heiligen Abendmahles betrifft, welches den Mittelpunkt jedes Hauptgottesdienstes als Messe bildet, so betrachtet man seine Wirkung nicht als

etwas jedesmal durch die wunderbare Macht Gottes und die amtliche Function oder Vollmacht des Priesters zauberhafter Weise Hervorgebrachtes, sondern als ein durch die Theilnahme des Andächtigen segensreiches Werk zur Vergebung der Sünden, freilich von Seiten des niederen Bewußtseins doch mehr oder weniger als ein opus operatum. Eine Art Wandelung oder Transsubstantiation lehren, etwa mit Ausnahme der Nestorianer, der nichtunirten Chaldäer und vielleicht der Gregorianer, die orientalischen Kirchen allerdings, obgleich sie sich darüber nicht recht klar sind. Sie betrachten die Verwandlung als eine übernatürlich-mystische, während sie den Lateinern als eine übernatürlich-magische gilt. Im Orient assimilirt sich das übernatürliche und göttliche Element (nomin.) das natürliche und irdische (accus.), im Occident wird das Natürliche und Irdische durch die Magie des Priesters in ein Uebernatürliches und Göttliches umgewandelt; dort ist das Princip der Umwandlung die Gnade, hier die Natur [5]). Alle orthodoxen Griechen spenden den Laien das Sacrament unter beiderlei Gestalt, desgleichen die Gregorianischen Armenier, die Kopten, Habessinier u. s. w., unter den mit Rom vereinigten Gemeinschaften selbst die Maroniten, während bei den übrigen Uniaten, wie bei den Chaldäern, wol meist die communio sub una durchgesetzt ist. Im Gegensatze zur lateinischen Kirche gebraucht die griechisch-orthodoxe, von den kleineren orientalischen Kirchen z. B. auch die koptische mit der habessinischen, gesäuertes Brod, an dessen Stelle Rom bei den Maroniten ungesäuertes durchgesetzt hat. Statt des Weines findet man bei den nichtunirten Thomaschristen und Kopten in dessen Ermangelung Rosinen- oder Palmensaft. Die ersteren haben auch die Gewohnheit der Agapen. Die Beichte als Bußvermahnung, Bekenntniß und Absolution findet sich zwar nicht selten, aber um so weniger mit dem Gewichte, das sie bei den Protestanten hat, als ja auch die Eucharistie die Absolution gewährt.

Der Taufe geht bei den orthodoxen Griechen die sofort nach der Geburt durch einen Priester vollzogene Einsegnung der Mutter, sowie am Tauftage die Abrenunciation, der Exorcismus und die Ablegung des Glaubensbekenntnisses vorher. Ist der Täufling dazu fähig, so legt er selbst das Glaubensbekenntniß ab und speit gegen den Teufel, sein Wesen und Werk aus; ist er ein kleines Kind, so thun dies an seiner Statt die Zeugen. Die Taufe, für welche bei den Orthodoxen ausdrücklich reines, unvermischtes Wasser vorgeschrieben ist, findet hier in der Weise statt, daß der Täufling mit demselben dreimal völlig übergossen wird, wogegen ein bloßes Besprengen oder Benetzen für ungültig angesehen wird. In Habessinien werden erwachsene oder ältere Täuflinge dreimal völlig unter das Wasser getaucht. Die Taufe kann im Nothfall auch von Laien vollzogen werden und wird von einem Priester nicht wiederholt, falls der Täufling geneset. Im Anschluß an das jüdische Gesetz hält eine orthodoxe Mutter bei einem Knaben 40, bei einem Mädchen 80 Tage nach der Geburt ihren Kirchgang, eine Sitte, welche wol auch in den meisten nichtunirten Kirchen üblich ist. Bald nach der Taufe wird bei den orthodoxen Griechen die Firmung vollzogen, und zwar dadurch, daß der Priester unter den Worten: „Das ist ein Siegel der Gaben des heiligen Geistes. Amen," als Aequivalent der apostolischen Handauflegung bestimmte Glieder mit Balsam salbt oder bestreicht, welcher eine vorschriftsmäßige Mischung haben muß und für die Türkei, sowie etliche Nebenländer derselben nur durch den Patriarchen von Constantinopel, für die Gregorianer durch deren Patriarchen bereitet und verkauft wird. Dieses Sacrament darf nur in dem Falle wiederholt werden, wo Jemand Christum verleugnet hat und sich von Neuem bekehren muß. Die Priesterweihe und die übrigen von den sieben Sacramenten bieten eine Eigenthümlichkeit im Ritus nicht dar, nur daß viele Sekten der russischen Kirche in der Negation und Feindschaft gegen deren jetzige Verfassung bis zur Verwerfung aller Sacramente gegangen sind, sowie wir an ihnen überhaupt das Beispiel einer oft cultuslosen Religion haben, was freilich seinen Grund auch in den durch die Staatsgewalt angedrohten Strafen hat. — Die Processionen hängen begreiflicher Weise zum großen Theil von den zur Disposition stehenden Mitteln an Priestern, Festgewändern u. s. w. wie von der öffentlichen Sicherheit ab, und sind daher in der orthodoxen Kirche, besonders Rußlands, am zahlreichsten, was übrigens auch von den, besonders in der Fastenzeit vor Ostern, am meisten nach Jerusalem, aber auch nach vielen anderen Oertern, heiligen Höhlen, wunderthätigen Bildern, berühmten Klöstern u. s. w., unternommenen Wallfahrten gilt, für welche der wanderlustige Orientale eine große Vorliebe hat. Das Fasten erstreckt sich nach kanonischer Vorschrift wie in den orthodoxen, so in den kleineren, auch in den mit Rom unirten Kirchen auf eine längere Zeitdauer und auf eine größere Anzahl von verbotenen Speisen als in der römisch-katholischen, und ist einestheils wegen der trotz der meist strengen Observanz doch auch vorkommenden Uebertretungen und wegen des dafür gesuchten Ersatzes, anderentheils wegen der Beeinträchtigung der gewerblichen Arbeit und der Gesundheit entschieden einer der schwersten Mängel bei den orientalischen Christen, obgleich vielleicht ihre mit Recht im Allgemeinen gerühmte Nüchternheit an dem Fasten eine Stütze hat [6]). Nur die nichtunirten Nestorianer beobachten wenige Fast- wie Festtage. Die orthodoxe Kirche hält vorschriftsmäßig vier große Fastenzeiten, nämlich 1) vom 15. November bis Weihnachten; 2) 40 Tage vor Ostern; 3) das „Fasten der heiligen Apostel" (nach Act. 13, 3), welches nach den 7 Pfingstfeiertagen beginnt und gewöhnlich bis Peter-Paul, also 40 Tage lang, dauert; 4) vor dem Feste des Abschiedes der heiligsten Gottesgebärerin, nämlich vom 1. bis 15. August. Außerdem wird an jedem Mittwoch und Freitag gefastet,

5) So nach J. Wiggers.

6) Ein abendländischer Bergmann schildert im „Globus" von K. Andrée, Bd. 9. Lief. 7. S. 218, 1866, welche Hindernisse eine geregelte Arbeit an den 200 Fasttagen bei den orthodoxen Griechen in Kleinasien finde.

aber nicht am Sonnabend und am Sonntag, mit einziger Ausnahme des Sonnabends vor Ostern [7]). Dazu kommen der 29. August als Enthauptungstag Johannes des Täufers und der 14. September als Tag der Kreuzeserhöhung [8]). Außerdem gibt es halbe Fasten, wo nur das Fleisch verboten ist, nämlich von Weihnachten bis Epiphanias, ferner die 7 Oster- und die 7 Pfingstfeiertage [9]), die Woche vor Septuagesimä (*προσφωνήσιμος*) und die Woche vor Fastnacht, die sogenannte Butterwoche (*ἡ τυρινή*) [10]). Während der ganzen oder eigentlichen Fasten soll keine von Thieren herrührende Speise genossen werden.

11) Für den **Kirchenglauben** gelten bei den orthodoxen Griechen, auch bei den mit Rom unirten mutatis mutandis und den meisten anderen orientalischen Christen, soweit nicht selbstverständliche Ausnahmen, z. B. für die Monophysiten die Verwerfung des mehrgenannten chalcedonensischen Concils, Platz greifen, als Grundlagen zunächst die heilige Schrift alten und neuen Testaments (ohne die nöthige Unterscheidung zwischen beiden, wie dieser Mangel auch den Lateinern und Protestanten anhaftet), das alte Testament in der Uebersetzung der Septuaginta, die Aussprüche der Kirchenväter und die Acten der ersten ökumenischen Concilien von 325, 381, 431, 451, 553, 680, 692, 787, sowie des Concils von 879. Da diese Quellen sehr viel Material enthalten, dessen einzelnen Theile unter einander oft nicht leicht zu harmonisiren sind, und da ferner seit der Niederschreibung dieser Documente durch die mündliche und schriftliche Tradition Manches hinzugefügt worden ist, was Geltung erlangt hat, so hält man sich zu dem Zwecke einer epitomatorischen Zusammenfassung vorzugsweise an das nicäno-constantinopolitanische Symbolum, zu erklärenden Zwecken an gewisse Lehrbücher, welche conventionelles Ansehen erlangt haben. Hierher gehören, und zwar nicht blos für die orthodoxe russische Kirche, namentlich *Γενναδίου ὁμολογία* [11]), des Dositheos confessio brevis (griechisch) [12]), *Μητροφάνους τοῦ Κριτοπούλου ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας* [13]), für Rußland im Besonderen des Petrus Mogilas *Ὀρθόδοξος ὁμολογία*. Als von Abendländern gelieferte Bearbeitungen der morgenländischen Glaubenslehre führt J. Wiggers an: *B. Pictet*, Brevis collatio sententiarum Graecorum recentiorum cum Graecorum veterum placitis [14]); *G. G. Zeltner*, Breviarium controversiarum cum ecclesia Graeca ac proinde etiam Ruthenica adhuc agitatarum [15]); *G. P. C. Kaiser*, De ethice ecclesiae Graecae symbolica ad symbolicam Romanae ecclesiae ethicen comparata [16]). Die Libri symbolici ecclesiae orientalis hat neuerdings E. J. Kimmel edirt [17]), während für comparative dogmenhistorische Zwecke die betreffenden Lehrbücher der protestantischen und römischen Theologie zu vergleichen sind. — Nach J. Wiggers ist die Glaubenslehre der orthodoxen Griechen im Nachstehenden enthalten. Der einige Gott ist (nicht ein einiger, sondern) nach Genesis 1, 26, Jesaias 6, 3 u. s. w. ein dreieiniger, nämlich Vater, Sohn und heiliger Geist. Der heilige Geist geht nicht vom Vater und vom Sohne, sondern allein vom Vater aus. Die heilige Dreieinigkeit läßt sich nach menschlichem Denken nicht erklären, sie ist ein Mysterium (das man nicht wissen kann, obgleich man von ihm weiß). Gottes Eigenschaften sind theils persönliche, theils wesentliche (also jene nicht wesentliche), die letzteren unzählig. Gott hat alle Dinge geschaffen, zuerst die Engel, bei denen nach dem Vorgange des Dionysius Areopagita neun Chöre und drei Ordnungen unterschieden werden; einzelne Engel, einen Führer an der Spitze, sind von Gott abgefallen und zu Teufeln geworden. Zuletzt hat Gott den Menschen erschaffen, welcher ursprünglich, an Verstand und Willen den Engeln gleich, im Stande der Unschuld lebte, aber durch Uebertretung in die Sünde fiel, deren Folge war, daß sein Verstand unvollkommen wurde und sein Wille zum Bösen geneigter als zum Guten. In Adam sind alle Menschen dem Sündenstande und somit der Sündenstrafe, dem Tode, schon im Mutterleibe, verfallen. Indessen hat Gott nur das Gute, keineswegs auch das Böse zuvor verordnet, und der Mensch die volle Freiheit behalten, sich für das Gute wie für das Böse zu entscheiden. Gottes oder des Teufels Kind zu sein (wo ist der Unterschied?) hängt daher lediglich von der Willkür des Menschen ab, welcher indessen von Gott zum Guten unterstützt und vom Bösen, aber ohne Zwang, abgehalten wird. Nur der Leib stammt von Adam und Eva her, von Gott die Seele, welche dem ganzen Leibe eingeflößt wird, nachdem derselbe seine Gliedmaßen erhalten hat, wie das Feuer in das glühende Eisen eingeht. Gottes Prädestination beruht auf seiner Präscienz (wäre demnach kein unabhängiger Willensact). Der Sohn Gottes, aus dem Wesen des Vaters geboren und ihm gleich, auch an Ehre und Majestät, hat nicht allein alle Dinge, sondern auch die Zeit und deren Lauf erschaffen (sodaß das All zwei Schöpfer hat). Als der Gesalbte des Herrn ist er mit dem dreifachen Amte, dem priesterlichen, königlichen und prophetischen, bekleidet. Jesus Christus war zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch, doch so, daß weder die Gottheit in die Menschheit, noch diese in jene verwandelt worden ist (demnach ein durch Raum und Zeit nicht umschlossenes, allgegenwärtiges Wesen in der engen Umschließung eines menschlichen Leibes). Seine Menschwerdung war das Werk des heiligen Geistes (warum nicht des Vaters, dessen Sohn er ist?) und geschah ohne Verletzung der reinen Jungfrauschaft der Maria, welche in und nach der Empfängniß, in und nach der Geburt Jungfrau blieb und bleiben

7) Nach Canones apostoll. 66. 8) Wiggers citirt hierfür Augusti's Archäologie III, 481. 482. 9) Nach früheren Angaben sind bei den Russen die sieben Ostertage Tage der Völlerei. 10) So nach *Mogilas*, Orthod. confess. Frage 88. 11) Bei Crusius, in dessen Turco-Graecia II, 109 seq. 12) Bei *Aymon*, Monumens authentiques de la réligion des Grecs p. 897 seq. 13) Mit lateinischer Uebersetzung von Hornejus. Helmstädt 1661. 14) Amsterdam 1700. 15) Nürnberg 1756. 16) Erlangen 1833.

17) Jena 1843, mit einem Appendix von Weißenborn.

wird in Ewigkeit. Als Gottesgebärerin ist sie zu ehren und hoch zu halten, erhaben über alle Cherubim und Seraphim, im Himmel zur Rechten des Sohnes stehend (Psalm 45, 10), bei welchem ihre Fürsprache viel vermag. Christus litt und starb für uns am Kreuze, ohne Schuld für unsere Sünden, weshalb sein Tod als Sühnungstod verschieden ist von dem Tode aller anderen Menschen. Er starb jedoch nicht der Gottheit, sondern nur der Menschheit, dem Fleische nach. Zwischen seinem Begräbniß und seiner leiblichen Auferstehung ist er nach der menschlichen Seele und nach der Gottheit niedergefahren zur Hölle, um die Seelen der heiligen Altväter zu befreien und in das Paradies zu führen. Weil er am Kreuz gestorben ist, so hat dieses die Kraft, die bösen Geister zu verjagen, sowol von uns Christen selbst, als auch von unserem Essen, Trinken, Hausrath u. s. w., weshalb wir uns an Stirn, Brust und Schultern im Namen der heiligen Dreieinigkeit oft bekreuzen müssen. Mit seinem Leibe ist Christus aufgefahren gen Himmel, aber nur die Menschheit an ihm, da er seiner Gottheit nach alle Zeit schon da gewesen ist. Von dannen wird er in seiner Menschheit wiederkommen zum Gericht. Er ist jetzt nur im Himmel, nicht auf der Erde, dennoch auf geheimnißvolle Weise im heiligen Abendmahl unter uns gegenwärtig, und zwar als Gott und als Mensch, bei der Wandelung, weshalb dieses Sacrament nicht weniger zu ehren und zu preisen ist als Jesus Christus selbst. Am jüngsten Tage wird ihm (warum nicht vorzugsweise Gott dem Vater?) ein Jeglicher von seinen Gedanken, Worten und Werken Rechenschaft geben müssen und darnach Lohn oder Strafe empfangen. Doch merkt jeder schon sofort nach dem Tode, was das jüngste Gericht ihm bringen werde, und deshalb befinden sich die Seelen der Gerechten wie der Ungerechten weder in einerlei Zustande, noch an einerlei Ort. Auch gibt es Grade der Seligkeit und Verdammniß, nicht aber einen Mittelzustand zwischen beiden. Viele Seelen werden aus der Hölle erlöst durch die Fürbitte der heiligen Kirche und durch gute Werke, am kräftigsten jedoch durch das unblutige Opfer, welches die Kirche täglich für die Lebenden wie für die Todten darbringt. Die Lehre vom Fegefeuer ist nicht schriftgemäß, vielmehr eine bereits durch die 5. ökumenische Synode 553 verdammte Ketzerei des Origenes, weshalb es auch keine Lehre vom Ablaß gibt. Der heilige Geist, gleiches Wesens mit dem Vater und dem Sohne, geht allein vom Vater aus als aus dem göttlichen Ursprunge und Anfange. Den Zusatz „und von dem Sohne“ hat nicht blos die wahre morgenländische katholische Kirche, sondern auch die abendländisch-römische 809 unter Papst Leo III. verworfen. Der heilige Geist (warum nicht Gott Vater?) ist Urheber der heiligen Schrift beider Testamente, ebenso der echten Synodalbeschlüsse. Seiner Gaben sind (nach Apokal. 4, 5) sieben: Weisheit, Verstand, Rath, Kraft, Erkenntniß, Gottseligkeit und Gottesfurcht. Der Früchte des heiligen Geistes oder der Kennzeichen der göttlichen Gnade im Menschen gibt es außer den neun von Paulus (Gal. 5, 22) aufgeführten noch viel mehr, da alle Tugenden durch seine Mitwirkung bestehen. Es ist nur eine einige, heilige, allgemeine oder katholische und apostolische Kirche, welche die Kirche von Jerusalem zur Mutter und keinen anderen Grund hat als Jesus Christus, ihr einiges Haupt. Die Bischöfe sind seine Statthalter und die Gemeinschaft der rechtgläubigen morgenländischen Patriarchen (welche indessen sämmtlich einmal fehlen oder aufhören könnten) [18]) und Bischöfe bildet den Haupt- und Grundbestandtheil der Kirche, welche kein einiges, einzelnes, sichtbares Oberhaupt besitzt, am wenigsten in dem Papste von Rom. Die Kirche hat Macht, auf allgemeinen Concilien die heilige Schrift zu prüfen und auszulegen und über Patriarchen, Päpste und Bischöfe zu Gericht zu sitzen. Sie proclamirt neun Hauptgebote: 1) Man soll den Gottesdienst besuchen; 2) die verordneten Fasten halten; 3) die Geistlichen ehren, besonders die Beichtväter; 4) die Sünden, wenigstens einmal, besser viermal im Jahre, am besten allmonatlich, dem Priester beichten; 5) keine Bücher von Ketzern lesen, noch deren Lehren anhören; 6) zu Gott beten für alle Stände der Menschen, zuerst für den Patriarchen und die Kleriker; 7) die von den Bischöfen ausgeschriebenen außerordentlichen Fasten- und Bettage halten; 8) auch für den weltlichen Stand beten, daß er die Kirchengüter nicht antaste [19]); 9) in den tempora clausa keine Hochzeiten halten, überhaupt keine verbotenen Schauspiele besuchen oder heidnischen Gewohnheiten nachhangen. — Es gibt sieben Sacramente: 1) Taufe; 2) Firmung; 3) Abendmahl; 4) Buße (Beichte); 5) Priesterweihe; 6) Ehestand; 7) Oelung. Sacrament ist eine Handlung, wo unter einer sichtbaren Gestalt Gelegenheit geboten wird, in eine gläubige Seele die unsichtbare Gnade Gottes zu bringen, von Christo befohlen, eine Handlung, durch welche (ev.) ein jeglicher Gläubige der göttlichen Gnade theilhaft wird. Es gehören dazu drei Elemente: die sichtbare Sache, der geweihte Priester und die gehörige Formel zur Anrufung des heiligen Geistes (warum nicht auch Gottes und Christi?), durch welche der Priester die Handlung heiligt, nebst der wahren Absicht im Herzen, das Sacrament zu heiligen. Auch der Zweck der Einsetzung der Sacramente ist dreifach, nämlich 1) daß sie seien ein Zeichen, an dessen ordnungsmäßigem Gebrauche man die wahren Glieder der Kirche zu erkennen vermöge; 2) eine Versicherung, daß wir durch Glauben und gute Werke selig werden; 3) eine Arzenei wider die Sünde. Die Taufe nimmt alle Sünden hinweg und erneuert den Menschen zur ursprünglichen Gerechtigkeit. Durch die Firmung werden die Gaben des heiligen Geistes ausgegossen (also nicht über die Protestanten, da diese die Firmung nicht haben). Ueber allen Sacramenten steht das heilige Abendmahl, welches mehr als alle übrigen zur ewigen Seligkeit nütze ist. Das Wesen des Brodes und des Weines wird dabei in das Wesen des wahrhaften Leibes und Blutes Christi verwandelt durch die Wirkung des heiligen Geistes, und

18) Wie sie denn in Rußland, dem Hauptlande der Orthodoxen, welches anderswoher keine irgendwie eingreifenden Weisungen annehmen wird, schon längst fehlen. 19) In Rußland sind sie unlängst wieder angetastet worden.

es verbleiben nur die Gestalten, dies unter Anderem auch aus dem Grunde, damit uns nicht graue vor dem Genusse des Fleisches und Blutes Jesu Christi. Die Früchte der Eucharistie, welche auch ein Opfer ist, sind das Gedächtniß des Todes Christi, die Versöhnung mit Gott, die Befreiung von den Versuchungen des Teufels (welcher aber schon oft morgen wieder den Christen in die Sünde verfällt, sodaß Christus immer wieder durch die Kirche geopfert werden muß). Die Vorbereitung dazu muß durch Beichten, Fasten, Reue, Versöhnung mit den Nebenmenschen und unter anderen Bedingungen geschehen. Die Priesterweihe begründet einen Unterschied zwischen dem geistlichen Priesterthume aller wahren Christen und dem sacramentlichen Priesterthume der dazu Geweihten. Sie ertheilt die Macht der Sündenvergebung und der Lehre (doch auch gewisser Cultusfunctionen u. s. w.). Die Buße (Beichte) besteht in Berenung der Sünde, Bekenntniß vor dem Priester und Uebernahme der zur Strafe von den Priestern auferlegten Werke, als Almosen, Fasten, Wallfahrten. Die Wirkung des Sacramentes tritt ein, sobald die Sünde durch den Priester vergeben wird. Beichtende und Beichtiger müssen der orthodoxen Kirche angehören und die Reue muß aufrichtig sein. Der Gewinn ist die Wiedergewinnung der in der Taufe erlangten und durch die Sünde wieder verlorenen Unschuld und Gerechtigkeit. Die heilige Oelung ist (nach Marc. 6, 13; Jacob. 5, 14) für die Kranken bestimmt, welche vorher beichten müssen, worauf bei Verrichtung der Oelung das Gebet gelesen wird, in welchem sich die Kraft dieses Sacramentes zeigt. Seine Früchte sind die Sündenvergebung (welche ja auch durch die Taufe, die Eucharistie, die Buße erworben wird) und die leibliche Genesung, die letztere jedoch nur bedingungsweise (nämlich wenn eben der Tod nicht erfolgt). — Sowol die Guten als auch die Bösen (gibt es eine bestimmte Grenze zwischen beiden?) werden dereinst auferstehen, und deshalb muß Jeder jederzeit an die vier Dinge gedenken: den Tod, das jüngste Gericht, die ewige Höllenpein und das ewige Leben im Himmel, an welchem Seele und Leib zugleich Theil haben werden. — Alle Sünden zerfallen in Todsünden und in Sünden, die nicht zum Tode sind. Die Todsünde ist theils Erbsünde, welche durch die Taufe abgewaschen wird, theils wirkliche Todsünde, von welcher es drei Arten gibt: Haupttodsünden (Hoffahrt, Geiz, Hurerei, Neid, Schlemmerei, Rachgier, Sorglosigkeit), Sünden wider den heiligen Geist (ungereimtes Vertrauen auf Gottes Gnade, Verzweiflung an seiner Barmherzigkeit, Verleugnung des Glaubens, Haß gegen geistliche Güter, Verhärtung im Bösen, Aufschub der Buße bis an das Ende) und himmelschreiende Sünden (vorsätzlicher Todschlag, Sodomiterei, Ungerechtigkeit gegen Witwen und Waisen, Vorenthaltung des Lohnes, ungerechtes Gericht und Verachtung der Aeltern).

Man sieht, diese Kirchenlehre, welche im Ganzen auch die der kleineren Religionsparteien ist, leistet das Mögliche in orthodoxen, unbegreiflichen und mit der Logik des common sens streitenden Thesen, wie denn dem morgenländischen Geiste Nichts über den Ruhm der Rechtgläubigkeit geht, welche zugleich meist die rechten Riten einschließt. Das äußere Thun, das Bekennen ist die Hauptsache an der Religion, aber nur unter Vermittelung der Kirche, d. h. der Priester, sodaß man mit vollem Rechte den Glauben einen hierarchisch gerichteten, hierarchische Zwecke verfolgenden nennen kann. Wenn nun auch etwa seit 1840, zum Theil aus Anlaß des Gegensatzes zu den katholischen Unions- und den protestantischen Missionsversuchen, in der morgenländischen Kirche ein stärkerer confessioneller Geist erwacht ist, so hat derselbe doch keineswegs auf eine Reinigung der Dogmen von den Traditionscruditäten, auf eine wissenschaftliche Erkenntniß, auf eine Versöhnung mit der verständigen Logik und mit der neueren Geistesrichtung der nichttheologischen Disciplinen hingeführt, sondern vielmehr das Tertullianische Credo quia absurdum est noch mehr verschärft. Die Kirchenlehre ist über diejenige Entwicklung, welche sie bis zum 8. und 9. Jahrhundert empfangen hat, nicht hinausgekommen, und hat sich auch nicht in die mehr praktisch-sittlichen Zwecke der individuellen Frömmigkeit, Gewissenhaftigkeit, Heiligung u. s. w. vertieft. Es ist fast erschreckend zu sehen, wie innerhalb der orthodoxen Kirche und der kleineren Gemeinschaften gegenwärtig jede so heilsame Opposition, jeder wohlthätige Gegensatz der verschiedenen Richtungen fehlt. Die orientalische Kirche ist zu einem Institut verknöchert, welches keine freie Regung des Geistes ertragen kann.

12) Ebenso erstarrt zeigt sich die dem Kreise der privaten Gelehrsamkeit angehörige Theologie; man darf mit Grund behaupten; daß das theologische Studium mit seinen lehrenden oder literarischen Früchten im Laufe der Zeit von 1821 bis jetzt entschieden zurückgegangen ist; tauchten im Anfange ab und zu aus den morgenländischen Kirchen theologische Schriften auf, welche im Abendlande als ein Zuwachs des allgemeinen theologischen Schatzes geehrt wurden, so sind sie in den letzten Jahren fast ganz verschwunden. Es herrscht dort mehr und mehr das Gefühl, daß, wer die theologische Feder ergreift, um nicht geradezu und durchweg eine crampe recocta aufzutischen, die Kirche zerstört. Es ist das Zusammenschrumpfen des sich selbst verzehrenden Conservatismus, welcher auch unter dem Niveau des römischen Motto: sim, ut sum, aut non sim, zurückbleibt.

13) Dagegen haben die Laien in den letzten Jahrzehnten immer stärkere und erfolgreichere Anstrengungen gemacht, namentlich in Griechenland und Rußland, freilich unter einer sehr directen Beihilfe abendländischer Kräfte, in den profanen Wissenschaften, namentlich in den Naturwissenschaften, der Geschichte, der Sprache, dem Memoirenfach, der Geographie, der Nationalökonomie und der Statistik, Fortschritte zu machen, aber in einem Verhalten zur Theologie und zur Kirche, dessen Wahlspruch ist: nolo te et noli me tangere, und dessen Consequenz der immer größer werdende Hiatus zwischen der Kirchenlehre und dem Weltbewußtsein. Die profane Literatur hat indessen seit 1821 vorzugsweise auf dem Gebiete der Presse, besonders der politischen,

ihre Producte vermehrt, obgleich sie hierin noch tief unter derjenigen des Abendlandes steht, zu welcher sie sich jetzt kaum wie 1 zu 8 verhält [20]).

14) Zwar haben die Laien und die weltlichen Regierungen, besonders in Rußland, Griechenland, Oesterreich, während der letzten Jahrzehnte wachsende Anstrengungen gemacht, um Schulen aller Art zu gründen und so eine alte, schwere Schuld abzutragen, aber die kirchlichen Organe, die Patriarchen, Bischöfe und andere Geistliche sieht man dabei nicht den Eifer entwickeln, welchen im Abendlande gleichzeitig die römisch-katholische Hierarchie entwickelt, um die Schule in der Hand zu behalten oder in die Hand zu bekommen; ja sie erscheinen vielmehr diesen Bestrebungen gegenüber apathisch und indifferent, wenn nicht selbst widerwillig.

15) Im Volksleben zeigt sich seit der Reconstruction des Königreichs Griechenland, wo die Universität Athen eine viel verheißende Initiative ergreift, unverkennbar ein neu erwachender, weit verbreiteter Bildungstrieb, und zwar nicht blos unter den höheren, sondern auch unter den niederen Gesellschaftsclassen, wie unter Anderen die Bewohner der Mittelmeerinseln und die emancipirten russischen Bauern beweisen, wenn auch bis jetzt die Höhe der abendländischen Volksbildung noch lange nicht erreicht ist, da im Morgenlande vielleicht nicht 2 Kinder von 100 schulfähigen eine Unterrichtsanstalt regelmäßig besuchen, und man außer Oesterreich in der ganzen orientalischen Christenheit einen Schulzwang nicht kennt. Auch sind es nur die orthodoxen Staatskirchen und der Bereich des Patriarchates von Constantinopel, wo dieser Trieb erwacht ist; bei den kleineren Religionsparteien herrscht, mit Ausnahme der an Rom angeschlossenen, auch in diesem Punkte die Verkommenheit einer Lethargie, welche in sich kaum noch einen Keim der Reformation zu bergen scheint. Dagegen hat sich im Laufe der Jahrzehnte seit 1821 bis jetzt das religiöse Leben des Volkes, namentlich innerhalb der orthodoxen Kirchen, wenn nicht alle Anzeigen trügen, wenigstens im Punkte der äußeren Betheiligung am Cultus, merklich gesteigert. In Griechenland nahm die vorher sehr darniederliegende Kirchlichkeit sofort mit dem Aufstande von 1821 einen starken Aufschwung; aber unter den orthodoxen Griechen der Türkei, wo die gescheiterte Hoffnung auf Befreiung die Gemüther tief herabstimmte, währte der frühere apathische Zustand noch eine lange Zeit, wie unter Anderem der Februarerlaß des Patriarchen von Constantinopel von 1836 beweist, worin dieser unter Anderem von seiner Kirche, zu welcher er auch Rumänien, Serbien u. s. w. rechnete, sagt [21]): „Es herrscht die größte Kälte und Gleichgültigkeit gegen die Religion, Unbekanntschaft mit den Pflichten eines Christen, Wohlleben, Verdorbenheit, Geringschätzung der Gebote Gottes und der Kirche, Verachtung der Geistlichkeit und ein beinahe allgemeiner Ungehorsam gegen das herrliche Joch des Glaubens." Als aber die protestantischen Missionen eine wachsende Thätigkeit entfalteten und namentlich in Jerusalem ein Episkopat begründeten, als die römisch-katholische Kirche unter den orthodoxen Griechen und bei den kleineren Gemeinschaften mit dem Aufwande sich steigernder Mittel Propaganda zu machen suchte, empfingen die morgenländischen Christen, freilich mit Ausnahme solcher verlorenen Posten, wie z. B. die koptische und habessinische Kirche ist, auch von hier aus einen Sporn zu einer erhöhten Wärme des kirchlich-religiösen Lebens. Diesen Einflüssen blieb zwar Rußland verschlossen, allein auch hier haben sich, z. B. in den sechsziger Jahren bei dem Eifer für Kirchenbauten, einzelne Spuren einer zunehmenden Kirchlichkeit wahrnehmen lassen. Es läßt sich zwar den immer wieder mit aller Bestimmtheit auftretenden Versicherungen, daß unter den gebildeten Classen in Rußland, Rumänien u. s. w. der Mangel alles inneren Glaubens an die kirchliche Orthodoxie sehr weit verbreitet sei, und daß eine erschreckende Freigeisterei herrsche, nicht widersprechen; allein diese Glaubenslosigkeit tritt nicht in öffentlichem Widerspruche gegen die kirchlichen Dogmen und Institutionen hervor, sie accommodirt sich und nimmt äußerlich an den Riten und Cerimonien Theil. Dagegen ist das niedere Volk in seinem Glauben noch tief gewurzelt und hält fest zur Kirche, an welcher ihm freilich der Cultus die Hauptsache ist. Die Leute besuchen die Kirchen, nehmen Theil an den Sacramenten, bekreuzen sich, tragen Heiligenbilder und ehren sie oder beten sie an, machen Processionen und Wallfahrten mit, beobachten die Fasten meist sehr streng, bezeugen den Geistlichen im Amte eine hohe Reverenz, haben einen heiligen Respect vor dem Banne, um nicht von dem Himmel ausgeschlossen zu werden; aber diese religiöse Stimmung und Praxis ist vorwiegend äußerlich und mechanisch; man betrachtet die religiös-kirchlichen Acte als an sich Gott wohlgefällig, Sünden tilgend und selig machend; man hält sie für eine Art von übernatürlich, magisch und zauberhaft wirkender Mittel, wobei die Stellvertretung eine große Rolle spielt, indem ein Bruder für den Bruder, ein Priester für einen Laien, ein Lebendiger für einen Todten gewisse Bußwerke wie Fasten, Wallfahrten, Beten, Almosen u. s. w. übernimmt; man glaubt an die magische Kraft, welche das Kreuz und andere Zeichen zur Vertreibung der für Realitäten gehaltenen Hexen, Dämonen und Teufel haben soll; man treibt allerhand anderen Aberglauben und Zauberspuk. Wenngleich daher die Kirche eine heilsame äußere Zucht zum Schutze gegen sittliche Verwilderung ausübt und gewisse Laster nachhaltig und mit Wirksamkeit bekämpft, so macht sie doch auch andererseits den Leuten die Vergebung der Sünden durch die Auferlegung ihrer Cerimonien, Bußen und Geldsummen zu leicht. Wie man weiß und wie auch Wiggers anführt, ereignet es sich — wie in Italien — nicht selten, daß ein auf Raub ausgehender Bandit einen Priester mitnimmt, um sich von ihm sofort nach der That die Absolution ertheilen zu lassen, oder daß ein Priester

20) Die ganze neugriechische Literatur hatte 1852 36 politische Zeitungen, 27 theologische, 17 poetische Werke, 9 Schullehrbücher u. s. w. aufzuweisen. Ueber den ebenso niedrigen Stand der Literatur, zumal der theologischen, bei den c. 10 Millionen Südslaven vergl. Magazin für die Literatur des Ausl. 1862. Nr. 39. 21) *Rheinwald*, Acta histor.-eccles. 1837. p. 881 seq.

unter der Zusage der Absolutionsertheilung den Raubzug mitmacht und seinen Beuteantheil erhält. Das opus operatum, die Cultuspraxis vertritt zu stark die innere sittliche Besserung und Heiligung, als daß diese zu ihrer durch das Christenthum gewollten rechten Wirksamkeit kommen könnte. Selbst die Tugend, welche man im Gegensatze zu den abendländischen Zuständen mit Recht an den orientalischen Christen lobt, die Mäßigkeit, erleidet gerade in dem Hauptlande der griechischen Kirche, in Rußland, ihre bedenklichen Ausnahmen. Die orientalische Orthodoxie erweist sich den orientalischen Lastern, der Hinterlist, Treulosigkeit, Betrügerei, Heuchelei, Kriecherei, Geldgier, gegenüber als machtlos. Hiergegen gibt es nur ein wirksames Mittel, die den kirchlichen Glauben mit den sonstigen Anschauungen versöhnende Bildung, welche an die Stelle der supranaturalen Cultusmagie den wahren allein rechtfertigenden Glauben setzt und ihn durch die heilige Liebe sich thätig erweisen läßt.

Concentriren wir schließlich die Zustände der orthodoxen griechischen und der übrigen morgenländischen Kirchen während der letzten Periode auf möglich kurzgefaßte Formeln, so treten uns entgegen: Ein geringer Grad von missionirender Ausbreitung, aber auch von Abfall; ein hoher Grad von staatlichen Zwangsmaßregeln zur Erhaltung des Glaubens; eine Zahl von c. 83 Millionen Bekennern, welche weniger stark als die protestantische Bevölkerung der Erde durch natürliche Vermehrung wächst; ein zunehmendes Aufgehen der kirchlichen Verfassungsthätigkeit in die staatliche; eine dadurch mehr und mehr gelähmte, an Bildung nicht fortschreitende höhere Hierarchie; eine aus den niedrigsten Volksclassen sich recrutirende, arme, ungebildete Weltgeistlichkeit, deren Zahl absolut und im Verhältniß zur wachsenden Bevölkerung abnimmt; eine sehr kleine Zahl von meist unwissenden Mönchen, eine noch kleinere von Nonnen, beide in merklicher Abnahme; ein schwaches materielles Kirchenvermögen, welches durch staatliche Säcularisationen noch mehr schwindet; ein zwar meist in breitem Pompe sich darlegender, aber äußerlich-mechanischer Gottesdienst, dem das lebendige Wort der Predigt fast gänzlich fehlt; eine in sich zusammengeschrumpfte und gegen die Wissenschaft sich abschließende orthodoxe Kirchenlehre; ein schlimmer Mangel an theologischem Studium; eine nicht durch die Hierarchie, sondern durch Laien geförderte Schulbildung; ein bildungsbedürftiges, aber in religiösem Aberglauben befangenes und durch wahrhaft heiligenden Glauben nicht ergriffenes Volksleben, kurz ein kirchlicher Conservatismus, welcher sich allmälig selbst verzehrt.

Nachlese zur allgemeinen Literatur. H. J. Schmitt, Die Morgenländisch-Griechisch-Russische Kirche oder Darstellung ihres Ursprungs, ihrer Lehren und Gebräuche, ihrer Verfassung und ihrer Trennung. Mainz 1826 und 1827. Derselbe, Kritische Geschichte der Neugriechischen und der Russischen Kirche, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verfassung in der Form einer permanenten Synode. Mainz 1840. *Waddington* und *Harburg*, Present condition and prospects of the greek or oriental church. London 1829. *J. G. Pitzipios-Bey*, Les chrétiens d'Orient. Malta 1852. Derselbe, L'église orientale. Rom 1855. Derselbe, L'Orient, les réformes de l'empire byzantine. Paris 1858. Cardinal J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, in der Propaganda zu Rom 1864. Die Werke über die neueste Kirchengeschichte im Allgemeinen, z. B. J. J. Döllinger, Kirche und Kirchen. München 1861. (*J. Hasemann.*)

GRIECHENLAND.

B. Griechenland im Mittelalter und in der Neuzeit.

Christlich-griechische oder byzantinische Kunst.

(Architektur, Skulptur und Malerei.)

Einleitung.

1) Bedeutung der byzantinischen Kunstgeschichte.

Als Constantin der Große seine Residenz nach Byzanz verlegte, hat er damit nicht allein eine Trennung des orientalischen oder byzantinischen Reiches von dem Abendlande, sondern auch eine Absonderung der byzantinischen Kunst von der des abendländischen Römerreiches eingeleitet. Wir sind gewohnt, diese byzantinische Kunst als eine Ausartung zu betrachten, in der alle lebendigen Keime erstickt waren. Dennoch ist sie keineswegs so rasch und so tief gesunken als die römische. Während in Italien der Untergang des geistigen Lebens durch den gewaltsamen Umsturz aller Verhältnisse beschleunigt wurde, hat Byzanz Keime gepflegt, aus denen neues Leben emporsprießen konnte, ja neue Elemente geschaffen, die unter günstigen Verhältnissen in geeignetem Boden wieder frische Wurzeln zu schlagen vermochten. Als das morgenländische Kaiserthum unter Stürmen zusammenbrach, wucherten diese Wurzeln auf fremdem Boden fort, von fremden Händen gepflegt und durch ungewohnte Nahrung gezeitigt. Sie trieben kräftige Schößlinge, aus denen eine frische und eigenthümliche Blüthe in Asien, wie im abendländischen Europa hervorgewachsen ist, während der Stamm in seiner griechischen Heimath, wo ihm allmälig alle Nahrung entzogen war, rasch verdorrte.

Zwar in den slawischen Ländern ist, soweit sie der griechischen Kirche unterworfen wurden, die griechische Kunst niemals zu einer selbständigen Blüthe gelangt und meist nur in einer sehr rohen Weise fortgesetzt worden. Bei andern Völkern dagegen hat die Aneignung griechischer Elemente eigenthümliche Kunstentwickelungen vorbereitet, die je nach den religiösen Grundsätzen und den sonstigen Verhältnissen eines jeden sehr verschiedene Gestalten annahmen. Bei den Asiaten, wo die byzantinischen Elemente sich nicht mit einheimischen Kunstbestrebungen kreuzten — sowol bei den christlichen Armeniern, als bei den muhammedanischen Sarazenen, brachte der Geist dieser Völker unter der Gluth des südlichen Himmels und zum Theil unter dem Einflusse der Berührung mit persischem und indischem Wesen ganz neue und meistentheils sehr phantastische Kunstformen hervor. Bei den Bewohnern des Abendlandes dagegen, wo die byzantinischen Elemente mit andern wesentlich verschiedenen eigenen Elementen zusammentrafen, trat der griechische Einfluß mehr zurück neben der organischen Entwickelung dessen, was man sich vom römischen Alterthume angeeignet hatte.

2) Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte.

Es hat ein großes Interesse, dieser Entwickelung im Einzelnen nachzugehen und namentlich zu beobachten, wie äußerliche Verhältnisse mit der geistigen Entwickelung zusammengewirkt haben, um die Erscheinungen hervorzubringen, die wir als byzantinische Kunst bezeichnen. Diese Aufgabe ist jedoch nicht ohne Schwierigkeiten, da die Quellen, aus denen wir unsere Kenntniß schöpfen können, äußerst dürftig und unzusammenhängend fließen.

a) Kunstnachrichten.

Glücklicherweise besitzen wir ausführlichere Nachrichten über die wichtigsten Bauunternehmungen zweier Kaiser, von denen der eine als Begründer, der andere als Vollender der byzantinischen Kunstrichtung betrachtet werden kann. Jener ist Constantin der Große, von dem sein

persönlicher Freund, Bischof Eusebius von Cäsarea, Kunde gibt [1]). Der andere ist Justinian, über dessen Bauten wir eine eigene Schrift besitzen, durch welche Procop seine Geschichte des Kaisers ergänzen wollte [2]). Aus späterer Zeit sind einige Nachrichten von größeren Bauunternehmungen der Kaiser Theophilus und Basilius Macedo, sowie ein Bericht des Nicetas über die Kunstschätze, welche durch die Plünderung von Constantinopel im J. 1204 zu Grunde gingen, von Wichtigkeit. Dazu kommen noch zerstreute Nachrichten bei den byzantinischen Historikern und hauptsächlich zwei Compilationen aus größtentheils verloren gegangenen Schriften, nämlich eine ältere, die aus dem 11. Jahrhundert stammt [3]), und eine jüngere von Georgius Codinus, der ohne Grund, wie es scheint, als Kuropalates bezeichnet wird und noch die Eroberung Constantinopels durch die Türken erlebt hat [4]). Die ältere Compilation ist jedoch zum größten Theil in die Excerpte des Codinus übergegangen.

Endlich ist für die Geschichte der Malerei die „Anleitung zur Malerei" (*Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς*) zu beachten, welche noch heutiges Tages in verschiedenartigen, obwol verwandten Redactionen im Gebrauch ist. Bereits im J. 1832 veröffentlichte Ludwig Schorn ausführliche Mittheilungen über ein solches Handbuch, dessen sich der griechische Maler Evthymios Dimitri aus Paläo-Patra im Peloponnes bediente, da er in den Jahren 1827—1829 die Bilderwand vor dem Sanctuarium in der griechischen Kirche zu München mit Gemälden schmückte [5]). Dasselbe scheint jedoch weniger vollständig gewesen zu sein, als ein anderes, welches Didron bei den Mönchen des heiligen Berges Athos fand. Beide ertheilen sowol über die Technik, namentlich über die Behandlung der Farben, als über die Composition und Anordnung der kirchlichen Bilder und die hinzuzufügenden Inschriften ausführlichen Unterricht. Als Verfasser des Malerbuchs vom Athos nennt sich der Mönch Dionysius von Furna-Agrapha. Er gibt an, daß er zu Thessalonich die Malerkunst erlernt und sich bemüht habe, den wie der Mond leuchtenden Meister Manuel, den Pansélinos, von Thessalonich an den auf dem Athos von ihm gemalten Bildern nachzuahmen, bei der Abfassung des Malerbuchs aber habe er sich der Hilfe seines Schülers, Meister Cyrillus von Chios, bedient. Die Abfassung dieses Buches scheint etwa in das 15. Jahrhundert zu fallen. Es mögen aber ältere Grundlagen dabei benutzt sein. Die Sprache ist altgriechisch, jedoch schon in neugriechisch übergehend, und der technische Theil, der nach der griechischen und russischen Ueberlieferung von Pansélinos selbst herrühren soll, ist ebenso wie die spätern Zusätze in einem oft sehr schlechten Neugriechisch, gemischt mit Türkisch, lingua franca und selbst teutsch, geschrieben. Jede Malerwerkstätte in den Klöstern des Athos besitzt davon ein Exemplar und die kunstübenden Mönche betrachten dasselbe als ihr unentbehrlichstes Malergeräth, indem sie während der Arbeit die Vorschriften daraus vorlesen lassen. Die Abschriften waren von verschiedenem Alter und hin und wieder mit Bemerkungen der Maler versehen, die in einzelnen Exemplaren auch in den Text aufgenommen sein mögen. Es gelang Didron, für 280 Piaster oder 70 Francs eine Abschrift zu erhalten, und darnach hat er dasselbe in einer von seinem Reisegefährten Paul Durand verfertigten französischen Uebersetzung und mit sehr werthvollen Anmerkungen auf Kosten der französischen Regierung herausgegeben [6]). Eine wichtige Ergänzung würden die Zeichnungen sein, welche er, etwa 500 an der Zahl, von seiner Reise mitgebracht hat. Es sind davon jedoch nur wenige theils in den Annales archéologiques, theils in der Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu (Paris 1843) [7]) publicirt worden. König Ludwig I. von Baiern, der von diesem Buche Kenntniß bekommen hatte, wandte sich an Didron um eine Abschrift des Manuscripts. Dieser überließ dem Könige das Manuscript selbst, nachdem die Publication der Uebersetzung vollendet war, und bedang sich dafür nur eine Abschrift für die pariser Bibliothek. Godehard Schäfer lieferte eine teutsche Uebersetzung nach dem Originale, das er ebenfalls von Didron zur Benutzung erhalten hatte, und fügte Didron's Noten, zum Theil zweckmäßig abgekürzt, nebst eigenen Bemerkungen, sowie eine Uebersetzung von J. Sabatier's Notions sur l'iconographie russe (St. Petersbourg 1849) hinzu [8]). Man erfährt daraus, daß die Russen ein ähnliches Handbuch, Podlinnik, gebrauchen.

b) Denkmäler.

Von den Denkmälern, sowol der Baukunst als der bildenden Künste, ist verhältnißmäßig wenig erhalten und noch weniger bekannt. Die Kirchen sind zum Theil in Moscheen verwandelt und für Christen schwer zugänglich. Außerdem legen die Schwierigkeit des Reisens, Unsicherheit des Landes und Mistrauen der Einwohner jeder genauern Untersuchung Hindernisse in den Weg. Doch haben in neuerer Zeit günstige Umstände zu manchen wichtigen Aufschlüssen geführt, wodurch wenigstens der frühern Unbekanntschaft mit der byzantinischen Kunst ein Ende gemacht ist. Zuerst publicirte Couchaud [9]) eine Sammlung von Zeichnungen interessanter byzantinischer Kirchen aus Attica, Euböa und dem Peloponnes. Doch

1) *Eusebius*, Hist. eccl. und besonders De vita Constantini. 2) *Procopius*, De aedific. Justiniani, in Procopii ex rec. *Guil. Dindorfii*. Vol. 3. Bonnae 1838. Ich citire hier, wie bei den übrigen Byzantinern, nach der bonner Ausgabe des Corpus scriptt. hist. Byzant. 3) Anonymi antiquitatum Constantinopolitarum libri 8 in *Anselmi Banduri* Imperium orientale. T. 1. Ich citire nach der venezianer Ausgabe von 1729. 4) *Georgii Codini* Excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis ex recogn. *Immanuelis Bekkeri*. Bonnae 1843. 5) Kunstblatt 1832. Nr. 1—5.

6) Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, avec une introduction et des notes par *Didron*, traduit du manuscrit byzantin: le guide de la peinture, par *Paul Durand*. Paris 1845. 8. 7) Zu der 3. Série der Collection des documents inédits sur l'histoire de France gehörig. 8) *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς*, das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, übersetzt von Godeh. Schäfer. Trier 1855. 8. 9) *A. Couchaud*, Choix d'églises Bizantines en Grèce. (Paris 1842.)

gab sein Text wenig Aufklärung und seine Ansichten über die historische Entwickelung waren noch sehr verwirrt. Ein wichtiges Ereigniß wurde dann die Restauration der Sophienkirche in Constantinopel durch den Italiener Fossati im J. 1848, welche die preußische Regierung veranlaßte, den Architekten W. Salzenberg dorthin zu senden, um die Alterthümer dieser Stadt zu studiren. Auch die Bemühungen um die genauere Kenntniß von Jerusalem haben manchen wichtigen Erfolg gehabt. Ueber andere Bauten haben vorzüglich Alb. Lenoir[10]) und Texier[11]) Aufschluß gegeben. Was außerdem von verschiedenen Reisenden in den byzantinischen Nebenländern geleistet ist, wird an seinem Orte angeführt werden. Weniger Licht haben wir im Ganzen über die bildenden Künste erhalten. Die Denkmäler der Skulptur und Malerei, welche sich in abendländischen Sammlungen befinden, stammen zum großen Theil aus den spätesten Zeiten, da die byzantinische Kunst bereits tief gesunken war, ein Umstand, der nicht wenig dazu beigetragen hat, die Meinung zu befördern, daß diese Kunst von Anfang an sich in einem verderbten Zustande befunden und keine eigne Entwickelung durchgemacht habe. Dazu kommt, daß die Ansichten über das Verhalten derselben zu der wiedererwachenden Kunst des Abendlandes noch an mancherlei Unklarheiten leiden. Gemeiniglich ist man geneigt, die abendländischen Kunstdenkmäler vor der gothischen Periode byzantinisch zu nennen, so wenig Aehnlichkeit sie auch mit den echt byzantinischen Werken haben mögen. Durch alle diese Umstände wird doppelte Vorsicht geboten, und es ist deshalb von großer Wichtigkeit, daß man auf äußerliche Merkmale, wie griechische Inschriften und die Eigenthümlichkeiten der griechischen Ikonographie und des Costüms achte, die leider noch viel zu wenig bearbeitet und daher viel zu unbekannt sind, als daß man ganz vor Irrthümern gesichert wäre. Bei echt byzantinischen Werken hat ferner die Zeitbestimmung häufig sehr große Schwierigkeiten, ja sie ist nicht selten geradezu unmöglich. An einer bestimmten Datirung durch Inschriften oder sonstigen Nachrichten fehlt es meistens. Wo überhaupt Inschriften vorhanden sind, da versagt häufig selbst die paläographische Beurtheilung, die bei griechischer Schrift weit schwieriger ist als bei abendländischer. Endlich sind wir über den Unterschied der verschiedenen Epochen im Style, in der Ikonographie und im Costüm in vielen Beziehungen noch gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen aufgeklärt. Ueberdies ist die ungünstige Meinung von der byzantinischen Kunst noch dadurch bestärkt worden, daß die wenigen Denkmäler einer bessern Periode, welche sich im Auslande befinden, in den Originalen meistentheils schwer zugänglich sind. Erst neuerlich ist Vieles durch die Gypsabgüsse der Arundel Society, durch Photographien und in Kupferwerken, wie Louandre's Arts somptuaires und Labarte's Histoire des arts industriels, in genügender Weise publicirt worden. Was aber in den griechischen Kirchen und Klöstern noch vorhanden ist, hat zuerst Didron durchmustert und studirt, und seine bisherigen Mittheilungen, die sich in verschiedenen Bänden der von ihm redigirten Annales archéologiques finden, sind nicht ausreichend, um darauf eine historische Darstellung der Stylentwickelung gründen zu können.

Besondere Vorsicht heischt endlich noch der Umstand, daß unsere Sammlungen unter den byzantinischen Elfenbeinschnitzereien und Emaillen manche aufzuweisen haben, deren Echtheit zum mindesten verdächtig ist. Seitdem man auf die Wichtigkeit dieser Arbeiten aufmerksam geworden ist, hat die Seltenheit nicht nur, sondern auch die Zierlichkeit und Künstlichkeit derselben dem Sammeln einen solchen Reiz verliehen, daß die hoch gesteigerten Preise zu einer außerordentlich großen Versuchung für die Gewinnsucht geworden sind, und namentlich in Teutschland und Frankreich hat sich eine eigene Industrie gebildet, welche auf sehr geschickte Weise Nachbildungen und Fälschungen in Umlauf bringt. Diese Industrie, welche die Franzosen bereits mit einem neuen Worte als Trucage bezeichnen, erstreckt sich zwar nicht allein auf byzantinische Alterthümer, aber sie ist nicht selten besonders glücklich auf einem Gebiete, wo es am häufigsten den Sammlern und den „Kennern," auf deren Urtheil man sich verläßt, an hinlänglichen Kenntnissen fehlt, um das Echte von dem Unechten zu unterscheiden.

Bei einer solchen Beschaffenheit der Quellen wird nun die Münzkunde[12]) zu einem wichtigen Hilfsmittel. Indessen ist sie mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Denn während die alte Kunst an dem Gepräge der Münzen einen sichern Führer hat, der jeder Epoche ihren Styl und jedem Styl seine Epoche auf das Bestimmteste anweist, so kann man nicht ganz dasselbe von der byzantinischen Kunst sagen. Zwar erkennt man an dem Gepräge der Münzen im Ganzen wol das allmälige Abnehmen und zeitweilige Aufflackern der Kunst, allein wir müssen aus verschiedenen Gründen annehmen, daß von Anfang an die byzantinischen Gepräge auf einer weit tiefern Stufe stehen, als dies zu derselben Zeit mit der Kunst im Ganzen der Fall war. Als Ursachen dieser Erscheinung betrachtet man die ungünstige Gesichtsbildung der Kaiser, die größtentheils von barbarischen Nationen abstammten, und den übertriebenen Werth, den man auf die Darstellung des prunkhaften Schmuckes legte, welcher zur Amtskleidung gehörte und zur Rangbezeichnung diente. Damit ist jedoch noch nicht die Rohheit der Technik erklärt, welche man an den byzantinischen Münzen wahrnimmt, und die gar nicht mit der sorgsamen und zierlichen Technik mancher andern Arbeiten harmonirt. Es scheint vielmehr, daß die beständige Geldnoth eine flüchtige und daher unkünstlerische Behandlung des Münzwesens

10) Besonders im 2. Bande von *Guilhabaud*, Monuments d'architecture ancienne et moderne (Paris 1855) und *Lenoir*, Architecture monastique. P. 1—3. (Paris 1852–1856.) 11) *Ch. Texier* et *Popplewell Pullan*, Architecture byzantine. (Londres 1864.)

12) *Car. Du Fresne* dominus *Du Cange*, Familiae Augustae Byzantinae als erster Theil seiner Historia Byzantina (Lutetiae Paris. 1682). *F. de Saulcy*, Essai de classification des suites monétaires Byzantines (Metz 1836). *T. Sabatier*, Iconographie d'une collection choisie de 5000 médailles Romaines, Byzantines et Celtibériennes (S. Petersbourg 1847).

zur Folge gehabt habe, welche zu der kunst- und geschmackvollen Ausprägung der antiken Münzen im schroffsten Gegensatze steht.

Eine großartige Unternehmung, welche für die Zukunft eine bessere und vollständigere Kenntniß der byzantinischen Kunstdenkmäler verheißt, ist von der Petersburger Akademie der Künste ausgegangen, indem seit dem Mai 1859 eine Commission unter Leitung des Staatsraths von Sewastianoff beschäftigt ist, in den Klöstern des heiligen Berges Athos Alles, was die byzantinische kirchliche Kunst betrifft, auf das Sorgsamste zu erforschen. Der Bericht, den Julian Durand nach der von Pater Martinoff veranstalteten Uebersetzung publicirt hat, läßt von dieser mit kaiserlichen Mitteln ausgerüsteten Expedition die besten Erwartungen hegen. Vorläufig sind jedoch ihre Resultate, eine große Anzahl von Copien, Photographien, Calquen und Zeichnungen, nur erst in einem besonderen Museum in Petersburg niedergelegt [13]), und wir müssen beklagen, daß es uns nicht vergönnt ist, dieselben bei unserer Darstellung zu benutzen.

3) Bearbeitung der byzantinischen Kunstgeschichte.

Einer Geschichte der byzantinischen Kunst haben die ältern französischen Alterthumsforscher trefflich vorgearbeitet. Pierre Gilles oder Gylles, der sich um 1550 in Constantinopel befand, hat uns aus eigener Anschauung Nachrichten von den damals noch erhaltenen Alterthümern gegeben, die er durch Benutzung der byzantinischen Historiker erläutert [14]). Die werthvollste Zusammenstellung der byzantinischen Nachrichten verdanken wir aber dem unermüdlichen Sammelfleiße des gelehrten Benedictiners Du Cange [15]). Der eigentlichen Kunstgeschichte des byzantinischen Reiches hat jedoch zuerst Christian Gottlob Heyne seine Thätigkeit zugewandt, deren Resultate er in den Jahren 1789—1795 in sieben Abhandlungen der königl. Societät der Wissenschaften zu Göttingen niedergelegte [16]). Eine vollständige Bearbeitung der byzantinischen Kunstgeschichte ist jedoch niemals versucht worden. In den neuern Darstellungen der allgemeinen Kunstgeschichte nimmt sie indessen eine nicht unbedeutende Stelle ein, und Schnaase hat ihr einen ziemlich ausführlichen Abschnitt gewidmet, der jedenfalls das Beste ist, was wir aus neuerer Zeit darüber besitzen. Der Gegenstand ist aber auch hier Nichts weniger als erschöpft, und es lassen sich demselben immer noch Seiten abgewinnen, die ihn in ein neues Licht zu stellen geeignet sind.

Ein tieferes Eingehen in diese Geschichte ist aber unerläßlich, wenn wir den Zusammenhang begreifen wollen, welcher zwischen der antiken und modernen Kunst überhaupt stattfindet. Denn es ist eine durchaus falsche Auffassung, wenn man glaubt, daß die erstere mit dem Heidenthume untergegangen und die letztere selbstständig aus dem Christenthume emporgewachsen sei. Zwischen beiden besteht ein verknüpfendes Band, und die byzantinische Kunst ist der Boden, auf welchem die Brücke von der Antike zur modernen Kunst geschlagen wurde; sie ist der Kanal, welcher die Strömungen von Osten nach Westen hinüberleitete, durch deren Einwirkung die christliche Kunst ihren ursprünglichen antiken Charakter verlor; sie ist endlich die Schatzkammer, in welcher trotz aller fremdartigen Einwirkungen eine gewisse Erinnerung an die antike Herrlichkeit aufgespeichert blieb und von wo aus später im Abendlande Keime einer neuen Entwickelung ausgestreut wurden.

4) Die Epochen der byzantinischen Kunstentwickelung.

Die Anerkennung des Christenthums durch Constantin den Großen und die Gründung einer neuen Hauptstadt am Gestade des Bosporus leitet die Entwickelung einer eigenthümlichen oströmischen Kunst ein, und die beiden Jahrhunderte von Constantin bis auf Justinian I. (321—526) bilden die Periode der Vorbereitung. Erst die glänzende Regierung des letztern (526—560) bringt die Entwickelung einer eigentlichen byzantinischen Kunst zum Abschluß. Die Blüthezeit derselben währt bis zum Sturz des Reichs durch die Kreuzfahrer (1204). Doch hat dieselbe während dieser langen Periode mancherlei Schwankungen erfahren. Nach schweren äußern Bedrängnissen, welche dem Reiche den größten Theil seiner Besitzungen außerhalb der griechischen Halbinsel entzogen, drohte der Bilderstreit (726—867) der Kunst den Todesstoß zu versetzen. Doch glichen sich allmälig die Gegensätze aus, und es war besonders das kräftige Auftreten des Basilius Macedo (867—886), welcher das Reich und mit ihm die Kunst wieder zu einem bedeutenden Glanze erhob. Aber der Bilderstreit blieb dennoch nicht ohne Folgen, obgleich dieselben bisher sehr überschätzt sind. Unter den Stürmen der auf Basilius folgenden Regierungen konnte sich vollends die Kunst nicht auf ihrer Höhe erhalten, und erst die kräftigere Regierung der Komnenen berechtigte wieder zu besseren Hoffnungen. Aber die Ereignisse, welche den Sturm auf Constantinopel und in Folge dessen die Errichtung des lateinischen Kaiserthums 1204 herbeiführten, beraubten nicht allein das Reich seiner Kunstschätze, sondern lähmten außerdem alle griechische Selbstständigkeit, sodaß vorübergehend sogar abendländische Kunst nach Griechenland verpflanzt wurde, während die einheimische Kunstthätigkeit nur noch in einem handwerksmäßigen Betriebe ohne geistige Regsamkeit bestand, der allerdings durch die geheiligte Sitte der Kirche genährt wurde und selbst noch unter der türkischen Herrschaft sich bis auf diesen Tag erhalten konnte.

So erscheinen die Gründung von Constantinopel, die Regierung des Justinian, der Bilderstreit, die Regierung des Basilius Macedo und die Erstürmung von Constantinopel durch die Lateiner als fünf Ereignisse,

13) Annales archéologiques 21, 173 suiv. 14) *Petr. Gyllius*, De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus libri 4 (Lugdunum 1561). Auch in *Banduri* Imperium orientale. 15) *Car. Du Fresne* dom. *Du Cange*, Constantinopolis christiana (Paris 1657). Auch als zweiter Theil seiner Historia Byzantina (Lutetiae Paris. 1680). 16) In Vol. 11. 12. 13 der Commentationes Societatis R. Scientiarum Gottingens. Sie sind hinter seiner: Antiquitatis Byzantinae recognitio historica et critica (Comm. Soc. R. Scient. Gott. ai. 1809) aufgezählt.

welche eben so viele Epochen der byzantinischen Kunst bilden, und die Geschichte der letztern verläuft bis zum Untergange des Reiches gleichsam wie die fünf Acte eines Drama's.

Es ist nun freilich nicht immer möglich, in jeder Epoche genau anzugeben, welche Veränderungen mit jedem einzelnen Kunstzweige eingetreten sind. Schnaase hat deshalb vorgezogen, die Betrachtung der geistigen Entwickelung in Byzanz getrennt von der Geschichte der Kunst als historische Einleitung vorauszuschicken, und für die Geschichte der Baukunst eine andere Periodeneintheilung zum Grunde zu legen, als für die Geschichte der Plastik und Malerei. Wenn ich hier einen andern Weg gehe, so hat dies zum großen Theil darin seinen Grund, daß ich über den Gang der Kunstentwickelung im byzantinischen Reiche vielfach abweichende Ansichten gewonnen habe. Ich werde einen ersten Abschnitt der Vorbereitungsepoche von Constantin bis auf Justinian widmen; in einem zweiten die byzantinische Kunst in dem Stadium der vollen Entwickelung schildern, die sie durch Justinian erhalten hat und deren glänzendste Entfaltung die Zeit des Basilius Macedo erkennen läßt. Ein dritter Abschnitt wird den allmäligen Verfall der Kunst, der zum Theil schon vor der Dynastie der Macedonier eingeleitet war, aber erst durch die Erstürmung von Constantinopel von Seiten der Kreuzfahrer zur vollendeten Thatsache wurde, darstellen. Ein vierter Abschnitt endlich wird den Einwirkungen gewidmet sein, welche die byzantinische Kunst auf das Ausland geübt hat, und so zum Beschluß ein Bild davon zu geben suchen, welche welthistorische Stellung die byzantinische Kunst gewann, als sie für das Griechenthum selbst erstorben war.

I. Abschnitt.

Entwickelung der byzantinischen Kunstrichtung in der Zeit von Constantin dem Großen bis auf Justinian I. 321—526.

Die Kunst Griechenlands war trotz alles dessen, was Hadrian für die Wiederbelebung derselben in Athen gethan hatte, todt, wie die griechische Literatur. Aber man hatte wenigstens das Bewußtsein ihres Werthes nicht verloren, und man fuhr fort, die Denkmäler, die aller Verwüstungen und Plünderungen ungeachtet dem Lande erhalten waren, zu ehren und zu hegen. Durch Constantin erhielt die Kunst eine neue Anregung, aber zugleich auch einen neuen Mittelpunkt und eine neue Richtung, die freilich mit der antiken Kunst im schroffsten Gegensatze stand.

A. Die Gründung von Constantinopel.

Zunächst war es die Gründung einer neuen Hauptstadt des Reiches in dem alten Byzanz, wodurch die Kunst der Neugriechen ihre Anregung und zugleich ihren Mittelpunkt bekam.

Das alte Byzanz soll im J. 656 v. Chr. durch eine griechische Colonie von Megara gegründet sein, die von einem gewissen Byzas dahin geführt wurde. Unter Darius Hystaspis nahmen es die Perser in Besitz, die jedoch nach den Schlachten von Salamis und Platää durch die Spartaner unter Pausanias daraus vertrieben wurden. Dann bemächtigten sich die Athenienser der Stadt, aber während der Kriege gegen Philipp III. von Macedonien und Antiochus den Großen von Syrien verbündete sich diese mit den Römern und wurde von dem römischen Senat für eine freie Stadt erklärt. Als jedoch die byzantinische Republik gegen Septimius Severus die Partei des Pescennius Niger nahm, wurde sie von jenem nach einer dreijährigen Belagerung, während deren sie sich sogar über ein Jahr noch nach dem Tode des Pescennius gegen die Soldaten seines glücklicheren Nebenbuhlers vertheidigt hatte, im J. 196 fast dem Erdboden gleich gemacht. Die Besatzung wurde getödtet und ein großer Theil der Einwohner fortgeführt. Aber auf Verwendung des Caracalla gab schon derselbe Kaiser dieser unentbehrlichen Grenzfeste gegen die Barbaren des Pontus die Rechte, welche er ihr genommen hatte, zurück [17]), und suchte durch öffentliche Bauten ihren frühern Glanz herzustellen. Die bedeutendsten Unternehmungen dieser Art waren die Anlage eines Prätoriums, eines Hippodroms oder Circus, eines öffentlichen Bades, das nach einer darin aufgestellten Statue eines Apoll mit dem Sonnenwagen gemeiniglich der Zeurippos hieß, während der Kaiser es das Severium genannt wissen wollte, ferner eines Amphitheaters zu Thierhetzen, Kynegion, und eines Theaters [18]). Ein Theil dieser Bauten blieb unvollendet, weil Severus plötzlich genöthigt wurde, nach Rom abzureisen, und nicht wieder nach Byzanz zurückkehrte.

In der nächstfolgenden Zeit trat Byzanz nicht weiter hervor. Allerdings zeigte sich immer mehr die Nothwendigkeit für die römischen Kaiser, Asien näher zu sein, und wie Mailand und Lyon im Westen, so wurden Antiochia und Alexandria im Osten immer wichtiger. Auf der asiatischen Seite des Bosporus, der die beiden Welttheile trennte, nahm Diocletian seine Residenz in Nicomedia. Aber erst Constantin der Große beschloß, eine zweite Hauptstadt im Osten zu errichten, welche dem alten Rom völlig gleich gestellt werden sollte. Nach einigem Schwanken wählte er Byzanz, das sich durch seine von der Natur gegen feindliche Angriffe geschützte Lage, sowie durch die Wasserstraßen, welche es mit allen Theilen des Reiches verband, mehr als jeder andere Ort empfahl; denn dieser Knotenpunkt zwischen Asien und Europa war den Gothen und Persern, von denen damals die größte Gefahr drohte, gleich nahe. Der Kaiser gab der Stadt einen neuen Namen, der dieselbe als seine Schöpfung bezeichnete; sie hieß von nun an Constantinopel. Es sollte ein zweites Rom werden, das er auf alle Weise rasch in die Höhe zu bringen suchte, sei es auch auf Kosten des alten, welches ihm vielleicht durch die nicht zu zügelnde

---

17) Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen (Basel 1853). S. 9. 18) Chron. Paschale ad a. 197, ed. Bonn. p. 494. 495. *Suidas* v. *Σέβηρος*. *Zosimus* 2, 31. *Hesych. Miles. Πατρία Κωνσταντ.* §. 37.

Ueppigkeit, welche dort herrschte, und durch die Freiheit, mit der es sich über die Hinrichtung seines Sohnes und seiner Gattin äußerte, lästig geworden war, nachdem er noch kurz nach seinem Siege über Maxentius auf alle Weise gesucht hatte, den Glanz der Tiberstadt durch neue Bauten und Kunstschöpfungen wieder herzustellen und zu erhöhen [19].

Constantin theilte das neue Rom, das ebenso, wie das alte, auf sieben Hügeln lag, gleich diesem in 14 Regionen, von denen jedoch nur 12 die eigentliche Stadt bildeten, indem die 14. eine außerhalb der Mauer gelegene Vorstadt auf der Landseite und die 13. die gegenüberliegende Schifferstadt Sycä oder Sycenä, das spätere Galata, war. Wir besitzen eine für die Topographie überaus wichtige Beschreibung dieser Regionen in lateinischen Sprache, die zur Zeit eines Theodosius verfaßt ist, ohne Zweifel des II., da sie mehre Paläste der Pulcheria und Eudocia, der Schwester und Gemahlin dieses Kaisers, aufführt. Der Verfasser hat sich nicht genannt [20].

Der Bau der neuen Stadt wurde mit so großer Eile betrieben, daß schon am 11. Mai 330 das vierzigtägige Fest der Einweihung in Scene gesetzt werden konnte. Für Vergrößerung und Verschönerung der Stadt sorgte der Kaiser auf alle mögliche Weise. Den Arbeitern gab er reichliche Beschäftigung, die Einwanderer erhielten bedeutende Vortheile, ja, durch List wurden mehre römische Senatoren, die ihre Heimath nicht verlassen wollten, gefesselt, indem Constantin sie nach Asien zum Heere schickte und, wenn sie zurückkehrten, sie in Constantinopel ihre Familie in Umgebungen wiederfinden ließ, die ihren römischen Häusern treu nachgebildet waren. Freilich tadelte man an vielen der neuen Bauten, daß sie übereilt und deshalb wenig dauerhaft ausgeführt seien, sodaß sie in kurzer Zeit zu Ruinen wurden.

(Beschreibung der Stadt.) Die Stadt [21] bildet ein Dreieck, das nördlich durch den Meerbusen Chrysokeras, oder das goldene Horn, und südlich durch die Propontis oder das Marmormeer begrenzt ist. Die östliche stumpfe Ecke liegt an der Einfahrt in den Bosporus. Ihr gegenüber im Westen bildet die dritte Seite die Verbindung zwischen dem Marmormeer und dem goldenen Horn. Dies ist also die Landseite. Vor der Erweiterung durch Constantin nahm Byzanz nur einige am weitesten östlich gelegene Hügel zunächst dem Bosporus ein, und beherrschte so die Verbindung zwischen dem schwarzen und dem ägäischen Meere, während es an dem goldenen Horn einen trefflichen Hafenplatz hatte. Diese Lage brachte es mit sich, daß die Bevölkerung sich zu den Füßen der Burg mehr am goldenen Horn ansiedelte als auf der Seite der Propontis, wo man freien Raum zur Anlage von großartigen kaiserlichen Bauten fand. Die Burg aber, Akra oder Akropolis, lag schon im alten Byzanz auf der äußersten Spitze des Vorgebirges, wo später eine Kirche des heil. Demetrius stand, dem heutigen Skutari gegenüber, und diese günstige Lage wurde auch später nicht aufgegeben. Es war sicher diese Akropolis, vor welche Georg Paläologus die zu Gunsten des Alexius Comnenus aufgewiegelte Flotte führte [22]. Hier innerhalb dieser Burg befand sich zu alter Zeit der Palast des Byzas und an derselben Stelle hat der türkische Herrscher sein Serail errichtet und mit einer besonderen Ringmauer befestigt. Eben dort stand zur Zeit des Kaisers Andronicus I. eine Säule, welche ehemals eine Statue des Byzas getragen haben sollte [23], ohne Zweifel dieselbe, welche einst der Feldherr Kalliades bei der sogenannten Basilika, d. i. dem Palaste des Byzas und vielleicht dem spätern Prätorium, errichtet hatte [24].

Die Mauerbefestigung des Serails wird ziemlich genau den Umfang der ersten Region bezeichnen. Es ist aber ein Irrthum, wenn behauptet wird, daß damit auch die Grenze des alten Byzanz zusammenfalle. In den Aeußerungen der griechischen und römischen Geschichtschreiber [25] liegt kein Grund für diese Annahme. Labarte [26] will dieselbe damit rechtfertigen, daß seiner Meinung nach der Hippodrom von Septimius Severus außerhalb der Stadt angelegt sei, da der Kaiser einige Gärten für diesen Zweck angekauft habe [27], und daß Constantin seine Palastbauten ebenfalls nur außerhalb der Stadt habe anlegen können, indem er sonst die Stadt hätte zerstören müssen. Diese Umstände beweisen jedoch höchstens, daß das alte Byzanz auf der Südseite weniger angebaut war, als am goldenen Horn. Wir haben aber ein bestimmtes Zeugniß über die westliche Grenze des alten Byzanz, indem gerade an der Stelle des alten Stadtthores Constantin das Forum anlegte, das seinen Namen trug, und dieses Forum lag halb in der sechsten und halb in der achten Region [28]. Ferner ist es nicht wahrscheinlich, daß der Hafen und der Handelsverkehr jemals an einer andern Stelle gewesen sein sollten, als da, wo es die Lage des Orts mit sich bringt, und wo der bürgerliche Verkehr sich seit Constantin's Zeit bis auf

19) *Nazarii* Paneg. Constantino Aug. 35, 4. 5 in Panegyrici veteres, rec. *Jaegerus*, 2, 99. 20) Abgedruckt bei *Petr. Gyllius*, De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus libri IV. (Lugduni 1562.) p. 230 seq. und am vollständigsten bei *Du Cange*, Constantinopolis christiana 1, 21 (in dessen Hist. Byzant. Lutet. Paris. 1682) p. 55—66. 21) Siehe den Plan, aufgenommen von Kauffer 1776 und mit Benutzung von Tondu's astronomischen Beobachtungen zu Therapia vom Jahre 1785, im Jahre 1786 rectificirt und erweitert, publicirt in *Melling*, Voyage pitt. de Constantinople (Paris 1819) im Maßstabe von 1 : 20,000. Der vergrößerte Plan des östlichen Theiles der Stadt auf demselben Blatte ist darin fehlerhaft, daß er die beiden Obelisken des Hippodroms mit einander verwechselt. Labarte (Le palais imp. de CP. Paris 1861) hat diesen Theil nach dem Original des Kauffer'schen Plans, das sich im Depot der Karten der Marine zu Paris befindet, berichtigt und im Verhältniß von 1 : 2777 (36 : 100,000) vergrößert herausgegeben.

22) Vergl. *Labarte*, Palais imp. p. 99. 23) *Nicephor. Gregoras* 8, 5; ed. Bonn. 1, 305. 24) *Hesychius Milesius*, *Πατρία Κωνσταντινουπόλεως*. Vergl. *Du Cange*, CP. chr. 1, 16. § 1. p. 44. 25) *Du Cange*, CP. chr. p. 1 hat die Aussprüche der Alten über die Lage von Byzanz zusammengestellt. 26) Palais imp. de CP. p. 95. 27) *Codin.* De orig. CP. p. 14. 28) Descriptio regionum bei *Du Cange*, CP. christ. 1, 21. p. 64. 65.

den heutigen Tag concentrirt hat. Dies war aber nicht die Höhe, auf welcher der Palast des Sultans steht, sondern die westlich daran stoßende weite ebene Fläche, welche sich am goldenen Horn der Schifferstadt Sycä, dem jetzigen Galata, gegenüber ausbreitet. Hier lag nach der Beschreibung der Regionen die 5. Region, welche die necessaria civitatis aedificia, die Kornspeicher, den probosphorianischen Hafen und die chalcedonische Landungstreppe enthielt, und nicht weit davon befand sich in der 6. Region die Landungstreppe für die Ueberfahrt nach Sycä [29]). Auf derselben Ebene hatte schon Alexander der Große vor dem Zuge gegen Darius sein Heer gemustert, und Septimius Severus setzte diesen Waffenplatz von Neuem in Stand. Noch in später Zeit wird er unter dem Namen des Strategiums aufgeführt; er gehörte ebenfalls zur 5. Region.

Hiernach können wir annehmen, daß die sechs oder sieben ersten Regionen das alte Byzanz gebildet haben, und die übrigen von Constantin hinzugefügt worden sind. Unter den wenigen noch erhaltenen Monumenten der Constantinischen Zeit ist sogar eins, welches die Grenze zwischen der alten und neuen Stadt ganz genau bestimmt. Dies ist der sogenannte verbrannte Stein, ein Ueberrest der Säule, welche Constantin auf dem nach ihm benannten Forum anlegte, und die also unmittelbar vor dem westlichen Thore des alten Byzanz lag. Zieht man durch diese Säule eine Linie von Norden nach Süden, so trifft dieselbe einerseits auf die Westseite des Hafens Neorium und anderseits auf Tschatladikapu am Bosporus, wo die sogenannte kleine Aja Sofia oder die ehemalige Kirche der Heil. Sergius und Bacchus steht [30]).

Constantin führte die Mauer am goldenen Horn bis zu S. Antonius, und die am Bosporus bis zur Kirche der Maria mit der Ruthe weiter, und verband sie dann durch eine dritte, welche die ganze Landzunge von dem Festlande abgrenzte. Die Länge dieser neuen Mauerbauten betrug 15 Stadien [31]) oder beinahe 2 Millien, d. i. etwa 9000 Fuß. Die nördliche Mauer endete wahrscheinlich bei dem heutigen Fanar in der Nähe des griechischen Patriarchats. Die Grenze der Südmauer ist aber so wenig zu bestimmen, wie der Verlauf der Landmauer, deren Beschreibung für uns unverständlich bleibt [32]).

Ein Erdbeben zerstörte 413 die Landmauer, und sie wurde nicht allein wiederhergestellt, sondern auch durch Theodosius II. erweitert, und die Beschreibung der Regionen preist diesen als den Vollender der Constantinsstadt, und in der That ist der Umfang, den die letztere durch die Theodosianische Mauer erhalten hat, bis heute unverändert geblieben [33]). Die Beschreibung der Regionen gibt die Länge der Stadt zu 14,075 und die Breite derselben zu 6150 Fuß an [34]). Dies scheint jedoch ebenso zu gering angeschlagen zu sein, wie eine Angabe aus dem 12. Jahrhundert umgekehrt übertreibt, indem sie den Umfang der Stadt auf 18 Millien, d. i. 90,000 Fuß schätzt [35]). Gewissermaßen einen Abschluß des Ganzen bildete das goldene oder schöne Thor, Porta aurea, *ὡραία πύλη*, welches Theodosius II. nach dem Siege über Maximus an der Südwestecke der Stadt als Triumphpforte erbaute. Es hatte die Inschrift:

Haec loca Theodosius decorat post fata tyranni,
Aurea saecla gerit, qui portam construit auro,

und der mittlere Durchgang desselben wurde nur zu Triumphzügen geöffnet. Zum letzten Mal hielt Basilius der Bulgarentödter 1019 seinen Einzug durch dasselbe. Zur Zeit der Kreuzzüge war es aber bereits vermauert, aus Furcht, wie man sagte, daß sich die Lateiner nicht vermittels desselben der Stadt bemächtigen möchten, und jetzt ist es in die Umwallung des Schlosses der sieben Thürme (Jedi Kuleler) eingeschlossen und für Christen kaum zugänglich [36]).

Damals blieb auf der Nordwestecke der Stadt noch eine Gegend außerhalb der Mauer liegen, welche die Blachernen hieß [37]). Diese schloß erst Heraklius in eine neue Mauer ein, welche Leo der Armenier noch durch einen Graben und eine zweite Mauer verstärkte [38]).

In den Blachernen gab es nach der Beschreibung der Regionen einen Palast, der später noch vergrößert wurde. Dieser wird gewöhnlich irrthümlich verwechselt mit dem Hebdomon. Daß sie verschieden sind, geht namentlich aus der Erzählung von der Belagerung Constantinopels durch die Bulgaren unter Constantin Porphyrogenitus hervor. Die Belagerung erstreckte sich längs der ganzen Landmauer „von den Blachernen bis zum goldenen Thor." Da aber der Bulgarenfürst Symeon sah, daß er Nichts auszurichten vermochte, so zog er sich nach dem Hebdomon zurück [39]). Das Hebdomon lag in der That weit außerhalb der Stadt. Es war eine Vorstadt [40]), die ihren Namen von der Lage bei dem siebenten Meilensteine, in septimo milliario [41]), also in einer Entfernung von ungefähr $1\frac{1}{4}$ geographischen Meilen von dem Milium hatte. Der Landsitz, den die Kaiser hier hatten und auf dem sie sich gern aufhielten, war mit einem eigenen Hafen versehen, der durch ein Vorgebirge Schutz hatte und von Theodosius durch ein Castell befestigt wurde [42]). Das Hebdomon lag aber nicht am goldenen Horn, sondern an der Propontis [43]), also auf dem Wege von dem goldenen Thore nach Rhegium, wie man abermals

29) Ibid. p. 65. 30) Jos. v. Hammer, Constantinopolis und der Bosporos (Pesth 1822) 1, 60. 31) *Zosimus* 2, 30. 32) Anon. b. Banduri p. 4. Vergl. v. Hammer a. a. O. Für die Südwestecke ist es nicht entscheidend, daß die Kirche des Studios, jetzt Imrachor Dschamissi, innerhalb der Stadtmauer lag, da sie erst nach der Erweiterung der Stadt durch Theodosius II. erbaut worden ist. 33) *Du Cange*, CP. christ. 1, 10. Eine ausführliche Geschichte der Mauern bei v. Hammer a. a. O. S. 67 fg.

34) *Du Cange*, CP. chr. 1, 21. p. 64. 35) *Benjamini Tudelensis* Itinerarium ex vers. Bened. Ariae Montani (Lips. 1764) p. 28. 36) v. Hammer S. 110—113. 37) *Πρὸ τοῦ περιβόλου ἐν χώρῳ καλουμένῳ Βλαχέρναις*. *Procop*. De aedif. 1, 111. 38) *Du Cange*, CP. chr. 1, 11. 39) *Theophan*. cont. 6, 5. *Symeon Magister* in Constant. Porphyrog. c. 5. *Georg. Mon*. de eod. c. 7. 40) *Procop*. De aedif. 1, 4. 8. 9. 41) *Du Cange*, CP. christ. 2, 16. §. 46. p. 172. 173. 42) *Theophan*. ad a. 601. p. 458. 43) *Nicephor*. Breviar. rerum post Mauricium gest. p. 36 nennt es *τὸν παραθαλάσσιον τόπον τὸν καλούμενον Ἕβδομον*.

aus der Erzählung von einer Belagerung unter Constantin Pogonatus ersieht, wo die Schiffe der Agarener von dem Vorgebirge bei dem Hebdomon bis zum Cyclobium liegen, ehe sie gegen die Stadt fahren [44]). Bei einem ähnlichen Angriff unter Leo dem Isaurier lagen die Schiffe zwischen der Magnaura und dem Cyclobium [45]). Wahrscheinlich war die Magnaura ein Theil des Palastes im Hebdomon, den man freilich nicht mit einer andern Magnaura in Constantinopel selbst verwechseln darf. Dieser Lage entsprechend begannen auch die Triumphzüge der Kaiser, die aus Asien zurückkehrten, vom Hebdomon und bewegten sich von da durch das goldene Thor [46]), denn die Flotte pflegte bei Rhegium anzulegen.

Die 14 Regionen der Stadt zerfielen in 322 Bezirke, vici, und man zählte darin zur Zeit Theodosius' II. 5 Paläste, 14 Kirchen, 6 Paläste der Kaiserinnen, 111 Häuser der Edeln, 8 öffentliche und 153 Privatbäder, 2 Basiliken, worunter hier vermuthlich Markthallen gemeint sind, 5 öffentliche Plätze, 2 Senatsgebäude, 5 Kornmagazine, 20 öffentliche und 120 Privatbäckereien und 5 Schlachtbänke, 4 Cisternen und 4 Nymphäen oder Brunnenhäuser, 2 Theater, 2 Spielhäuser, 1 Rennbahn, 4 Häfen, 3 Landungstreppen, und nicht mehr als 4388 Häuser, worunter man wol größere Häusercomplexe verstehen muß [47]).

Unter den öffentlichen Plätzen zeichnete sich das Augusteum, das Forum des Constantin und das Forum des Taurus aus. Das erstere wird zwar als öffentlicher Platz, ἀγορά [48]), bezeichnet, aber niemals als Marktplatz, φόρον oder φόρος, denn es wurde auf demselben kein Geschäftsverkehr betrieben. Wenn von dem Forum ohne Zusatz gesprochen wird, so ist darunter stets das Constantinische zu verstehen. Der große Versammlungsort für das Volk war aber der große Circus oder Hippodrom, denn ein Amphitheater gab es nicht, da Gladiatorspiele und Thierkämpfe, einst die grausamen Schaustellungen der Christenverfolgungen, in dem neuen christlichen Reiche verboten waren. Der Hippodrom erhielt daher eine außerordentliche Wichtigkeit für Constantinopel, ja für das ganze byzantinische Reich. Hier beging man die großen Staatsfeierlichkeiten, soweit sie nicht mit kirchlichen Ceremonien verbunden waren. Hier feierte man die Thronbesteigung eines neuen Kaisers, sowie die Siege über die Feinde, und die Rennspiele gaben Gelegenheit, dem Kaiser die Gesinnung des Volkes kund zu thun, das sich nur bei solchen Anlässen öffentlich versammeln konnte. Wie es für gewöhnlich nicht an ceremoniösen Beglückwünschungen und Acclamationen fehlen durfte, so blieben auch unter Umständen Bezeugungen des Misfallens nicht aus. So geschah es, daß in dem despotischen Staate, wo für die freie Meinungsäußerung kein anderer Raum gelassen war, die Corporationen der Unternehmer sich zu politischen Parteien constituirten, denen sich die Gönner gewisser Wagenlenker anschlossen, und es entstanden auf diese Weise die berühmten Parteien der Blauen, *βενετοί*, und Grünen, *πράσινοι*, denen noch eine rothe und weiße Partei untergeordnet war. Die Kaiser stellten sich selbst auf die Seite einer Partei, und glaubten so die Opposition beherrschen zu können, während sie dieselbe in Wahrheit nur concentrirten. Diese Rennparteien, *μέρους*, traten bei allen Gelegenheiten als geschlossene Körperschaften auf. Als solche wurden sie vom Kaiser in besonderen Audienzen empfangen, sie theilten sich in den Circus, und selbst im Palaste des Kaisers werden später Brunnen erwähnt, welche der einen oder andern Partei gehörten. Es fehlte demnach eine vermittelnde Partei, und wie sehr die oppositionelle Partei den Staat zu erschüttern im Stande war, das erfuhr Justinian in dem sogenannten Nikaaufruhr von 532, da die Grünen einen Gegenkaiser einsetzten und Justinian nahe daran war, die Flucht zu ergreifen. Nach diesem Ereignisse wurde allerdings die Bedeutung der Rennparteien immer mehr zu einer ceremoniellen Zierde des Hofstaats herabgedrückt. In dem Ceremonialbuche des Constantin Porphyrogenitus treten sie bei jeder Procession als solche auf. Jede Partei hat ihre Orgel und bei feierlichen Gelegenheiten müssen beide Orgeln im Circus oder im Palaste ertönen.

Der Hippodrom lag in der Nähe des Kaiserpalastes, der mit dem Zeuxippus, dem Senatsgebäude und der Kirche der heil. Sophia, d. i. der göttlichen Weisheit, das Augusteum umgab. Die zuletzt genannte Kirche erbaute Constantin als Hauptkirche der Stadt und Metropolitankirche des Patriarchen. Von den vielen andern Kirchen, welche ihm ihren Ursprung verdankten, waren die wichtigsten die Kirche der heil. Irene, d. i. des göttlichen Friedens, und die Kirche der Apostel, welche den Kaisern zum Begräbniß diente.

(Ausschmückung der Stadt.) Das Augusteum war von Säulenarkaden umgeben, welche die verschiedenen angrenzenden Gebäude mit einander verbanden, und ähnliche Hallen verzweigten sich durch die ganze Stadt. Die Beschreibung der Regionen zählt deren 52, und allein in der 5. Region sieben große auf, und vier dieser Colonnadenstraßen gingen parallel von Osten nach Westen und durchschnitten die Stadt fast ihrer ganzen Länge nach. Unter den Colonnadenstraßen wurden großartige Abzugskanäle angelegt, und für den Bedarf an Wasser war durch Cisternen und Wasserleitungen auf das Reichlichste gesorgt.

Alle diese Gebäude, Plätze und Hallen, die wir später noch ausführlicher kennen lernen werden, erhielten einen reichen Schmuck an Statuen [49]), denn auch darin suchte der Kaiser sein neues Rom dem alten gleich zu stellen. Aus allen Orten schaffte er eine so große Menge von Kunstwerken, und besonders von Werken der Bild-

44) *Zonaras* 14, 20. 45) *Theophan.* p. 608. 46) *Constant. Porphyr.* De cerim. aulae Byz. app. ad lib. I. ed. Bonn. p. 498—502. 47) Descr. reg. bei *Du Cange*, CP. chr. p. 65. 48) *Procop.* De aedif. 1, 11. Daher zählt die Descr. reg. 4 fora auf und nennt außer diesen das Augusteum besonders.

49) *Georgius Codinus*, De signis, statuis et aliis spectatu dignis Constantinopoli, in Excerpta de antiquitatibus CP. ex recogn. *Immanuelis Bekkeri* (Bonnae 1843) p. 27—70.

hauer- und Baukunst herbei, daß Hieronymus sagen konnte, Constantinopel habe seine Weihe durch die Entblößung fast aller Städte empfangen [50]), was freilich nicht wörtlich zu nehmen ist, da der Reichthum an Kunstschätzen aller Art in den Hauptstädten immer noch ansehnlich genug blieb. Besonders lieferten Athen, Cypern, Rhodus, Chios, Sicilien, Antiochia, Sardes, Smyrna, Seleucia, Iconium und andere kleinasiatische Städte ihre Beiträge [51]), und manche Stadt bot freiwillig ihre Schätze an, um sich dem Kaiser angenehm zu machen [52]). In Constantinopel sah man nun auf öffentlichen Plätzen, Märkten und Straßen berühmte Statuen, die Fronten der Paläste und die Hallen und Colonnaden waren damit geschmückt, und die öffentlichen Gebäude damit angefüllt. Einige öffentliche Orte bildeten wahre Museen. Wir besitzen noch die Verse, in denen Christodorus aus Theben in Aegypten mehr als 75 Statuen verherrlichte, die im Zeurippus, dem oben erwähnten Bade des Severus aufgestellt waren, und er besingt darin neben Götterbildern auch Helden, Dichter, Philosophen, Redner und Staatsmänner des Alterthums [53]). Die Sophienkirche enthielt eine sehr bedeutende Sammlung, die man fortwährend vermehrte, sodaß die Zahl der Statuen auf 427 kam. Ein Theil derselben bestand aus Götterbildern und persischen Sternbildern, die schon in einem ältern heidnischen Heiligthume an derselben Stelle, wo man die Kirche erbaute, aufgestellt gewesen sein sollen [54]). Bei dem Neubau der Sophienkirche unter Justinian sollen in dem aufgeräumten Schutt mehr als 70 Statuen griechischer Götter nebst den zwölf Zeichen des Thierkreises und einigen Kaiserbildern aufgefunden sein, die man in verschiedenen Gegenden der Stadt wieder aufstellte [55]). Vermuthlich rührten sie von jener Sammlung her.

Auch der Hippodrom enthielt eine große Anzahl Statuen, die alle mit Inschriften versehen waren, welche ihren Ursprung anzeigten. Rom allein soll 60 derselben geliefert haben. Diese Statuen standen theils auf der Spina, theils auf dem Umgange über den Sitzreihen. Von der Spina sah Pierre Gilles noch unter andern sieben große Marmorsäulen, darunter eine von 17′ 8″ Umfang, die eine Bronzestatue des Herkules trug. Dort stellte Constantin auch die Dreifüße aus Delphi auf [56]), und unter diesen befand sich das Weihgeschenk der Sieger von Platää [57]). Diese hatten aus dem Zehnten der Beute einen goldenen Dreifuß gestiftet, welcher von einer dreiköpfigen bronzenen Schlange getragen wurde [58]). Alles Gold daran war indessen bereits von den Phocäern geraubt worden. Auf dem Atmeidan steht noch die sogenannte Schlangensäule [59]), welche schon Gilles für den Ueberrest dieses Weihgeschenkes hielt. Es ist eine hohle Bronzesäule, welche drei zusammengewundene Schlangenleiber darstellt und ehemals in drei emporgerichtete Schlangenhälse mit weit aufgesperrten Rachen auslief [60]). Muhammed II. soll mit seinem Streitkolben einem dieser Köpfe den Unterkiefer abgeschlagen haben. Den bronzenen Oberkiefer eines Schlangenkopfes, der allen Umständen nach zu diesem Monumente gehört zu haben scheint, fand der Restaurator der Sophienkirche, Fossati, im J. 1848 bei einer Ausgrabung in der Nähe der Aja Sofia [61]). Dieses Fragment wird in der Antiquitätensammlung in der ehemaligen Kirche der Irene aufbewahrt. Eine Ausgrabung, welche Lord Stratford Redcliffe auf Anregung von Ch. Newton im J. 1855 vornehmen ließ, machte die etwa 17 Fuß hohe Schlangensäule bis auf ihr Postament frei, und es zeigte sich, daß sie auf einen roh gearbeiteten Granitwürfel gesetzt ist, nachdem man die drei Schwanzenden abgehauen hat, und man fand an den untern Gewinden derselben in antiken Schriftzügen die Widmung der griechischen Stämme eingegraben. Wie man sich eine solche Schlange mit dem Dreifuße verbunden zu denken hat, davon gibt eine Darstellung an einem antiken Marmorsessel zu Mytilene, wo allerdings die Schlange nur eine ist und nur einen Kopf hat, ein anschauliches Bild [62]). Dennoch hat hauptsächlich Curtius Bedenken gegen die Identität der Schlangensäule mit dem platäischen Weihgeschenke erhoben, die sich nächst dem Ungewöhnlichen der Darstellung von drei in solcher Weise zusammengewundenen Schlangen vornehmlich darauf stützt, daß Herodot und Pausanias nicht von drei, sondern von einer dreiköpfigen Schlange reden, was als Darstellung des Python, des Hüters des Erdorakels, allein passend erscheine, und daß die an höchst ungewöhnlicher Stelle angebrachte Inschrift das Verzeichniß der griechischen Stämme vollzähliger und zum Theil anders geordnet enthält, als sie nach den griechischen Berichten auf dem delphischen, sowie auf dem olympischen Weihgeschenke für den Sieg von Platää gestanden haben. Curtius glaubt deshalb, daß die Inschrift auf ein fremdartiges Denkmal mit absichtlicher Nachahmung antiker Schriftzüge gesetzt sei, um dem verlorenen Monumente ein anderes zu substituiren. Ob die Technik der eingegrabenen Schrift indessen mehr für oder gegen die Originalität derselben spreche, darüber ist er mit Frick nicht einer Ansicht. In Betreff der drei Schlangenleiber aber läßt sich sagen, daß der

---

50) Constantinopolis dedicatur pene omnium urbium nuditate. *Hieronymi* Chron. ad a. 332 (al. 334) sive a Abr. 1348. 51) *Codin*. De sign. CP. p. 52. 53. 52) *Nicephor*. Hist. eccl. 7, 49. 53) Anthologia graeca, ed. *Jacobs*. T. I. (Lips. 1813.) p. 35 seq. 54) *Codin*. De sign. CP. p. 64. *Ejusd*. De S. Sophia p. 130. Die letztere Stelle behauptet, Constantin habe die Götzenbilder herausgeworfen, was aber mit der erstern ausführlichern Relation im Widerspruch ist. 55) *Gilles*, Antiquitt. CP. 2, 5. 56) *Euseb*. Vita Constant. 3, 54. 57) Der Scholiast bei *Thucydid*. ed. *Poppo*. P. 2. Vol. 1. p. 69. Ob *Cedren*. 2, 145 und *Zosimus* 2, 31 hierher zu beziehen sind, ist zweifelhaft. 58) *Herodot*. 9, 81. *Pausan*. Perieg. 10, 13. §. 5.

59) Otto Frick, Das platäische Weihgeschenk zu Constantinopel (Jahrbücher für class. Philol. Suppl.-Bd. 3. Leipzig 1859. S. 485). Vergl. E. Curtius in den Nachrichten von der G. A. Univers. und der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, 1861. Nr. 21. S. 361, dann Frick's Entgegnung (Jahrbücher für class. Philol. 1862. Abth. 1. S. 441), Fr. Wieseler das. 1864. S. 242, endlich P. A. Dethier u. A. D. Mordtmann in den Denkschriften der k. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Cl. Bd. 13. Wien 1864. 60) Siehe die Abbildung nach einem türkischen Miniaturgemälde aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts bei Frick, Fig. 4. 61) Abgeb. das. Fig. 1. 2. 62) *Pococke*, Description of the East. Vol. 2. Part. 2. pl. 39 ad p. 15.

Künstler sehr wohl den Leib einer dreiköpfigen Schlange so aus drei Leibern zusammengewachsen denken konnte, daß die äußere Form der drei Leiber unverändert blieb. Findet man doch auf antiken Vasenbildern die lernäische Schlange so dargestellt, daß die Trennung der Hälse an dem ganzen Körper bis zum Schwanzende in besondern Linien fortgeführt ist. Allerdings zeigt die Verstümmelung des untern Endes, daß mit der Schlangensäule bei der Aufstellung an ihrer jetzigen Stelle eine Veränderung vorgenommen wurde. Nach einer alten Erzählung soll sie als Springbrunnen gedient haben, und in der That hat man die Spuren einer Wasserleitung, die mit ihr in Verbindung stand, aufgefunden. Der Bericht des Bondelmonti, wonach bei den Circusspielen aus den drei Schlangenköpfen Wasser, Milch und Wein flossen [63]), ist jedoch eine von den wunderbaren Fabeln, die eine ausschweifende Phantasie erfindet, um sich seltsame Dinge verständlich zu machen.

Wenn aber die Echtheit des platäischen Weihgeschenkes noch zu bezweifeln stände, so bliebe es vollends unentschieden, ob der Betrug, der den untergegangenen Schlangendreifuß so zu ersetzen suchte, schon in Delphi oder erst in Folge irgend einer spätern Verwüstung des Hippodroms von den Byzantinern gespielt wurde. Eben so fraglich ist es dann, ob und wie weit die Schlangensäule dem dreiköpfigen Drachen, den sie vorstellen sollte, ähnlich war, und in welcher Verbindung dieser mit dem Dreifuße stand, denn auch darüber sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden.

Noch manche andere unter den nach Constantinopel geschafften Kunstwerken wurden für berühmte Schöpfungen der ersten griechischen Meister ausgegeben. Namentlich rühmte man von mehreren Statuen in dem prächtigen Hause des Lausos, einem jener von Constantin erbauten Senatorenhäuser, welches sein späterer Besitzer, der unter Arcadius in hohen Ehren stand, mit kostbaren Säulen und Marmorarbeiten anfüllte [64]), daß sie Meisterwerke aus der Blüthezeit der griechischen Kunst seien. Dort stand eine Minerva aus Lindos, 4 Ellen hoch, aus smaragdgrünem Stein, angeblich ein Werk des Skyllos und Dipoinos, welches der ägyptische König Sesostris dem Tyrannen Kleobulus von Lindus gesandt haben sollte. Ferner wollte man hier die knidische Venus des Praxiteles und den olympischen Jupiter des Phidias besitzen, und eine samische Juno sollte von der Hand des Lysippus und des Chiers Bupalus verfertigt sein [65]). Freilich kann man die Zuverlässigkeit solcher Angaben sehr bezweifeln. Wenn sie nicht gänzlich aus der Luft gegriffen sind, so bedeuten sie vielleicht nur, daß jene Statuen Copien oder Nachahmungen der berühmten Originale waren, wie man deren schon im Alterthume viele hatte. Was den olympischen Jupiter betrifft, so wollte Eusebius [66]) wissen, daß derselbe sammt dem capitolinischen Jupiter und dem alexandrinischen Serapis zu Julius Cäsar's Zeit vom Blitze getroffen sei, aber er scheint noch zu Julian's Zeit in Olympia gestanden zu haben [67]). Caligula wollte ihn nach Rom schaffen lassen, allein die Sachverständigen erklärten den Transport des chryselephantinen Werks für bedenklich [68]). Wenn er wirklich jemals nach Constantinopel gebracht worden ist, so ging er 476 bei dem Brande des Lausiacum zu Grunde [69]), denn von der prachtvollen Ausstattung dieses Palastes hatte man später nur noch steinerne Adler, Schalen, Altäre und dergleichen zu bewundern [70]). Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls leidet es keinen Zweifel, daß unter der großen Zahl von Kunstwerken, welche in der neuen Hauptstadt zusammengebracht wurden, sich immer noch viele werthvolle und durch Schönheit ausgezeichnete Alterthümer befunden haben.

Auch die Nachfolger des Constantin haben gelegentlich noch die Stadt mit Kunstschätzen des Alterthums bereichert. Die berühmten vier Pferde von vergoldeter Bronze, welche der Podesta Marino Zeno 1206 aus dem Hippodrom nach Venedig entführte, wo sie jetzt über dem Portal von S. Marco aufgestellt sind, wurden erst durch Theodosius II. von der Insel Chios nach Constantinopel geschafft.

Uebrigens fehlte es in Byzanz auch nicht an ältern Kunstwerken. Den Hippodrom hatte Septimius Severus mit einem Tempel des Castor und Pollux verbunden, und deren Statuen wurden auch in dem von Constantin vollendeten Bau beibehalten. Die Statue des rosselenkenden Helios, welche Severus in das von ihm angelegte Bad, das davon den Namen des Zeuxippus erhielt, versetzte, stand vorher auf der Akropolis in einem besondern Tetrastoon oder Quadriporticus neben einem Tempel der Artemis mit dem Hirsche, und Severus errichtete an der Stelle desselben einen Apollotempel, gegenüber dem Kynegion und dem Theater [71]).

B. Entwickelung einer byzantinischen Kunst.

Die Gründung von Constantinopel war für die Entwickelung der Kunst günstig, sofern sie derselben äußerliche Belebung und Aufmunterung brachte und ihre industrielle Ausdehnung förderte. Die Bemühung, der neuen Stadt alle den Glanz und die Schönheit, dem Leben in derselben alle den Reichthum und Schmuck zu verleihen, den das alte Rom je besessen hatte, wurde unterstützt durch die reichliche Beschäftigung, welche sich den Künstlern darbot, sowie durch die Aufhäufung aller der Kunstschätze, welche den Künstlern als Vorbilder dienten und in der Bevölkerung den Geschmack an den Künsten wecken und nähren konnten. Aber nicht so günstig war dies Alles für den Gehalt der künstlerischen Arbeiten, denn eine Wiedererweckung der griechischen

63) *Bondelmontii* Lib. insular. Archipelagi, ed. *de Sinner*. (Berol. 1824.) c. 65. p. 123. 64) *Codin.* De sign. p. 37. 38. 65) *Cedren.* Hist. comp. ed. Bonn. 1, 564. 66) Praepar. evang. 4, 2.

67) *Julian.* Orat. 2. Epist. 8. *Liban.* Orat. 25 et 27. 68) *Sueton.* Caligula c. 22. *Dio Cass.* 59, 28. *Joseph.* Antiq. Jud. 19, 1. *Pausan.* 9, 27. 69) *Cedren.* 1, 616. 70) *Codin.* De sign. p. 38. 71) Chron. paschale ad a. 197. p. 494.

Kunst zu ihrer alten Größe und Reinheit ließ sich nicht erwarten. Die Bewohner dieser Stadt waren nicht das Volk, welches einst sich als das kunstbegabteste und von den Musen geliebteste bewährt hatte. Wenn auch die Griechen nicht durch widrige Schicksale gebeugt, durch Fremdherrschaft, Ausraubung und Vermischung mit barbarischen Stämmen entartet gewesen wären, in Constantinopel, das inmitten einer scythischen Bevölkerung erbaut wurde und den größten Zufluß von Thraziern, Illyriern und Bewohnern der Donauufer und der Küsten des Pontus Euxinus zu erwarten hatte, konnte nimmermehr ein neues Athen erblühen; und um so weniger konnte es die alte Blüthe in neuer Frische hervortreiben, als seine ganze Kunst eine erkünstelte war, gepflegt von dem Luxus eines üppigen Hofes und genährt an Kunstschätzen, die ihrem heimischen Boden entrissen und in eine fremde Umgebung verpflanzt waren. Am wenigsten konnte sich hier eine Kunst entfalten, die gleich jener alten die Schöpfung eines freien und für Bürgertugend begeisterten Volkslebens gewesen wäre.

Dennoch war die Kunst, die von Byzanz ihren Namen trägt, mehr als eine bloße Nachahmung der antiken Kunst, mehr, als die Erscheinung eines alternden, absterbenden Wesens, das sich vergeblich in jugendliches Gewand hüllt und unter überladenem Prunk seine Runzeln zu überkleiden, seine Hinfälligkeit zu verbergen sucht. Denn es wurden hier Keime einer neuen Art gelegt, die wohl geeignet waren, Sprößlinge von eigenthümlichem Werthe hervorzutreiben, und es sind von hier aus wieder andere Keime befruchtet worden, welche auf einem andern Boden die schönsten Früchte der modernen Kunst hervorgebracht haben.

Es liegt uns zunächst ob, zu betrachten, welcher Art jene Keime waren, aus denen sich die byzantinische Kunst so eigenthümlich entfalten konnte.

1) Ursprung der christlichen Kunst.

Die neue Kunst war eine christliche, und Constantin's Auftreten zu Gunsten des Christenthums ist daher für die Entwickelung derselben von der größten Bedeutung gewesen. Dennoch ist nicht dadurch erst eine christliche Kunst geschaffen, denn nicht nur die Katakomben von Rom und Neapel sind Zeugen eines höhern Alters derselben, sondern auch im Orient treffen wir schon frühere Spuren dieser Entwickelung an.

Daß Constantin den Grund zu christlichem Kirchenbau durch die Einräumung von Markt- und Gerichtshallen an die christlichen Gemeinden gelegt habe, bedarf keiner Widerlegung mehr [72]). Im Abendlande ist schon unter Alexander Severus von dem Bau einer Kirche die Rede, und die Christenverfolgung unter Diocletian begann mit der Zerstörung der Kirchen im Orient [73]). Die Kirche des Reparatus, deren Trümmer man zu Orleansville in Algerien aufgefunden hat, darf man allerdings nicht hier als Beleg anführen, denn die Jahrzahl 252, die man auf dem Mosaikfußboden las, setzt nach der mauretanischen Aera den Bau erst in Constantin's Zeit.

Neben und mit den Kirchen aber entwickelte sich eine kirchliche bildende Kunst. Wol theilten die ersten Christen mit den Juden jenen Bilderhaß, der nicht einmal dulden wollte, daß die Römer mit den Legionsadlern durch das Land zögen [74]), und selbst unter den Heidenchristen gab es eine Ansicht, die im Eifer gegen die Frivolität der Zeit Alles verwarf, was zur Verschönerung des Lebens dienen konnte. Zwar ging sie von der ketzerischen Seite der Montanisten in Phrygien aus, aber einer der größten Kirchenlehrer, Tertullian, der Bischof von Hippo in Afrika, war ihr bedeutendster Verfechter. Allein zu Constantin's Zeit hatten die bilderfeindlichen Ansichten doch im Leben der Christen ihre Geltung größtentheils verloren, wenn sie gleich in den Schriften der Kirchenväter und selbst auf Concilien immer noch laut wurden. Ein Origenes ließ sich noch den Vorwurf gefallen, den Celsus den Christen aus ihrem Bilderhaß machte, und vertheidigte ihn mit der Betrachtung, daß, sowie die Werke verschiedener Künstler von ungleichem Werthe seien, so das Bild Gottes, welches der Christ im Geiste anschaue, unendlich höher stehe, als selbst der olympische Zeus des Phidias [75]). Ein Epiphanius zerriß in der Kirche zu Anablatha in Palästina einen Vorhang mit dem Bilde Christi oder eines Heiligen — er achtete selbst nicht darauf, wen es vorstellte —, weil es gegen die Schrift sei, in einer Kirche Christi das Bild eines Menschen aufzuhängen, und befahl, in der Leinwand die Leiche eines Armen zu begraben [76]). Noch 305 verbot ein spanisches Concil alle Bilder in den Kirchen, damit kein Gegenstand der Anbetung und des Cultus an die Wände gemalt werde [77]).

Aber der Widerstand der Geistlichen wurde immer unwirksamer und die religiösen Bilder fanden mehr und mehr Eingang. Constantin brachte bereits öffentlich an einem Brunnen auf dem Forum zu Constantinopel zwei gute Hirten und einen Daniel zwischen Löwen an, Gegenstände, die zu den beliebtesten Darstellungen der frühesten römisch-christlichen Kunst gehörten. Von Bildern in den Kirchen schweigen zwar die keineswegs sehr ausführlichen Beschreibungen der ältesten Kirchen, aber im 5. Jahrhundert waren sie ohne Zweifel bereits ziemlich allgemein verbreitet. Ravenna, dessen Kunst mit der byzantinischen in naher Verbindung stand, hat schon im ersten Jahrzehend dieses Jahrhunderts die Taufkirche des Bischofs Ursus (gest. wahrscheinlich 412) aufs Reichste damit geschmückt, und ein Menschenalter später empfiehlt Bischof Nilus, der Schüler des Chrysostomus, den innern Raum der Kirchen durch einen ausgezeichneten Maler auf allen

72) Weingärtner, Ursprung und Entwickelung des christlichen Kirchengebäudes (Leipzig 1858). 73) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 464. 471.

74) *Joseph.* Antiqu. 18, 5. §. 3. 75) *Origenes* contra Celsum 8, 17 in Opp. (Paris. 1733) 1, 756. 76) *Epiphan.* Opp. (Paris. 1622.) 2, 317. 77) Concil. Eliberitanum c. 36 (*Mansi*, Concil. coll. 2, 11).

Seiten mit Geschichten des alten und neuen Testaments zu zieren, damit die, welche nicht lesen können, dadurch an die christliche Tugend derer, die dem wahren Gott auf die rechte Weise gedient haben, erinnert und zur Nacheiferung derselben erweckt werden. Im Uebrigen will er freilich alles Ueberflüssige vermieden, und namentlich das Sanctuarium sowol als den Vorhof nur mit Kreuzen geschmückt wissen [78]).

2) Verhalten der christlichen Kaiser gegen die heidnischen Kunstwerke.

Die christliche Kunst hat aber nicht plötzlich mit der heidnischen gebrochen [79]), so wenig, wie das Heidenthum mit einem Schlage vom Christenthum beseitigt wurde. Diocletian hatte, nachdem er lange dem Andringen des Cäsar Maximian widerstanden [80]), sich zum Vernichtungskampfe gegen das Christenthum entschlossen, um die alte römische Staatsreligion gegen die zusehends mächtiger werdenden [81]) Neuerer zu schützen, die schon am Hofe und im Heere die Ueberhand zu gewinnen drohten, und offen sich gegen die alten Götter und deren Verehrung durch Anrufung, Augurien und Danksagung auflehnten. Schon 296 hatte man diese Anklagen gegen die Manichäer geschleudert [82]), jetzt, 303, sollte das Christenthum überhaupt ausgerottet werden. Daß fanatische Christen Anlaß gaben, sie als eine aufrührerische Partei anzufeinden, sieht man aus der Warnung eines spanischen Concils vom J. 305, welches verbietet, solche in die Zahl der Märtyrer aufzunehmen, die getödtet worden wären, indem sie gegen die Götzenbilder Thätlichkeiten verübt hätten, die weder im Evangelium vorgeschrieben, noch von den Aposteln jemals ausgeübt seien [83]). Aber in dem Kampfe entwickelte sich die Macht des neuen Glaubens, Diocletian konnte nichts Anderes thun, als abtreten (305), und die Cäsaren mußten anerkennen, daß die christliche Religion so gut verjährte Rechte erworben habe, als manche der fremden Götzendienste, die man seit nicht eben längerer Zeit zugelassen hatte. Es war die mildeste Form dieser Anerkennung, daß Galerius, ein Haupturheber der Verfolgung, in dem Edicte, welches er 311 in Gemeinschaft mit Constantin und Licinius erließ [84]), sich darauf zurückzog: sie hätten nur gegen die sich ereifert, welche unter dem Namen von Christen ihren Atheismus versteckten, um den Göttern nicht die schuldige Verehrung zu erweisen. Das Christenthum wurde stillschweigend den alten Staatsanstalten eingereiht [85]) und man nahm die Stellung ein, nur gegen eine auflösende Partei einzuschreiten, und Alles wieder nach der althergebrachten Verfassung und öffentlichen Reichsordnung zu ebenen [86]).

Selbst da noch, als Constantin 315 zu Mailand das Kreuz zu seinem Feldzeichen machte, war es keineswegs seine Absicht, der christlichen Kirche die unbedingte Herrschaft über das Heidenthum zu verschaffen, sie zur eigentlichen Staatskirche zu erheben. Er selbst war sicher nicht von Anfang an ein entschiedener Christ, wie er denn auch nach den zuverlässigern historischen Zeugnissen erst kurz vor dem Ende seines Lebens die Taufe empfing. Die orthodoxen Schriftsteller hatten später freilich ein zu großes Interesse, es für eine Verleumdung zu erklären, daß ihr heiliger Kaiser dann noch von dem Arianischen Bischofe Eusebius von Cäsarea getauft sein sollte [87]). Aber Constantin wurde allerdings von der ihn umgebenden Geistlichkeit zu einer entschiedenen Begünstigung ihrer Parteistellung gedrängt. Dennoch *tastete* er weder die Staatseinrichtungen in Rom an, die mit dem alten nationalen Heidenthum in Verbindung standen, noch that er dem Serapiscultus Eintrag, der in Aegypten blühte, und in Antiochia wie in Athen wurde offen heidnische Philosophie gelehrt. Indessen konnte er nur noch in dem Christenthum die geistige Macht erkennen, die allein die Einheit zu erhalten im Stande war, welche er im Staate anstrebte [88]). Hatte doch schon der letzte Christenverfolger, Maximin, in dem Edicte, welches er 312 zur Einstellung der Feindseligkeiten erließ, *gesagt*: Diocletian und Maximian hätten bereits wahrgenommen, daß fast alle Menschen den Cultus der Götter verlassen und sich mit dem Volke der Christen verschmolzen hätten [89]). Um so mehr ist dem Sozomenus zu glauben, daß Constantin sich bestrebt habe, das Volk durch Ermahnung und Belehrung von seinen alten Göttern abwendig zu machen. Obwol er aber keine Gewalt anwenden wollte, gab es doch Viele, die eine zu gute Erinnerung an die Diocletianische Verfolgung hatten, um nicht die Rache der anerkannten Kirche zu fürchten. So wurden die Altäre verlassen und die Priester hatten nicht mehr, wovon sie leben konnten. Die Tempel verfielen, und was sie an Metall- und Kunstwerth enthielten, wurde für die kaiserliche Münze eingezogen, oder zur Verschönerung der neuen Roma [90]) und der christlichen Kirchen bestimmt [91]). Einzelne Tempel und Götterbilder wurden indessen auch auf des Kaisers ausdrücklichen Befehl zerstört, weil sie entweder Herde eines bedenklichen Aberglaubens zu sein schienen, wie der Venustempel der Aphaken auf dem Libanon und der Aesculaptempel zu Aegä in Cilicien, oder weil sie die Sitze unsittlicher Orgien und scheuslicher

78) *Nili* Epist. 4, 61. 79) *C. G. Heyne*, De interitu operum artis CPolit. in Commentatt. Soc. r. Scient. Gotting. Vol. 12. (Gott. 1796.) Cl. hist. et philol. p. 300 seq. 80) *Lactant.* De mortib. persecutorum c. 11. 81) *Euseb.* Hist. eccl. 8, 1. 82) Gieseler, Kirchengeschichte 1, 1. S. 311. 83) Conc. Illiberit. can. 60. 84) Bei *Lactant.* De mort. persec. c. 34. 85) *Euseb.* Hist. eccl. 8, 17: *Ἡμεῖς μὲν βεβουλήμεθα πρότερον κατὰ τοὺς ἀρχαίους νόμους καὶ τὴν δημοσίαν ἐπιστήμην τὴν τῶν Ῥωμαίων ἅπαντας ἐπανορθώσασθαι.* 86) K. Th. Keim, Die römischen Toleranzedicte für das Christenthum (311—313) und ihr geschichtlicher Werth. Theolog. Jahrb. 1852. S. 207 fg. Vergl. Ferd. Chr. Baur, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Ausg. 2. (Tübingen 1860.) S. 449 fg.

87) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 476. 88) *Et. Chastel*, Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient (Paris 1850) p. 45 suiv. 89) *Euseb.* Hist. eccl. 9, 9. Baur a. a. O. S. 471. 90) *Euseb.* Vita Constant. 3, 54. *Sozom.* Hist. eccl. 2, 4. *Nicephor.* Hist. eccl. 8, 33. 91) *Theodoret.* sermo 8 de martyr. in Opp. T. 4 (Lut. Par. 1642), 606. — *αἱ δὲ τούτων ὗλαι καθωσιώθησαν τοῖς τῶν μαρτύρων σηκοῖς.* Cf. *Cedren.* 1, 498. 518.

Mysterien waren, wie der Venustempel zu Heliopolis [92]). Derselbe Eifer bewog ihn, einen christlichen Cultus, der sich mit jüdischem und heidnischem Aberglauben gepaart hatte, von diesen Schlacken zu reinigen. Bei der Eiche Mamre nämlich, etwa 250 Stadien von Jerusalem, wo Abraham einst den Besuch der drei Engel bekommen hatte, feierten die Juden ihren Erzvater, die Christen aber glaubten, daß Christus selbst sich dem letztern in Gestalt eines der drei Engel gezeigt habe, und die Heiden schlossen sich an, indem sie die Engel nach ihrer Weise verehrten. Eine große Pilgerschar aus Palästina, Phönizien und Arabien strömte hier alljährlich zusammen, und es hatte sich daraus ein großer Markt entwickelt. Hier ließ nun Constantin den Cultus der Juden und Heiden ausrotten und erbaute an der heiligen Stelle eine Kirche, in welcher ausschließlich die christliche Feier aufrecht erhalten wurde [93]).

Hier und da ließ der Kaiser indessen auch Tempel zu christlichen Kirchen einrichten [94]). So entstanden zu Constantinopel die Kirchen des heil. Mocius und Menas. Mocius hatte in dem Tempel, der ihm geweiht wurde, den Märtyrertod erlitten. In Constantinopel war es überhaupt dahin gekommen, daß hier kein heidnischer Cultus mehr bestand [95]), und so mag jener Tempel verfallen gewesen sein, sodaß er um die Hälfte kürzer gemacht wurde [96]). Für die Hauptstadt darf man es für ganz wahr halten, wenn Zeitgenossen berichten, Constantin habe ohne Blutvergießen die heidnischen Tempel schließen lassen [97]) und die Götzenbilder umgestürzt und ihrer Schätze beraubt [98]). Im Allgemeinen war das aber gewiß zu viel gesagt, und am wenigsten ist spätern parteiischen Chronisten zu glauben, daß er die Heiden ebenso verfolgt hätte, wie früher die Christen verfolgt waren [99]).

Constans und Constantius fuhren in dem Eifer, den heidnischen Aberglauben auszurotten, fort [1]). Der letztere namentlich zog viele Tempel für seinen Schatz ein, oder verschenkte sie an seine Günstliuge [2]), und ließ andere schließen [3]). Julian der Abtrünnige, der Zögling heidnischer Philosophen, würde in seiner kurzen Regierung dem Christenthume nicht so viel Eintrag haben thun können, wenn nicht das Heidenthum noch eine keineswegs verächtliche Macht gewesen wäre. In Daphne, der fast ganz christlichen Vorstadt von Antiochia, fand er noch die Apollostatue unverletzt [4]). Doch waren viele Tempel verfallen [5]), und es mag an manchen Orten nicht viel gefruchtet haben, daß Julian dieselben wieder zu öffnen und den heidnischen Cultus wieder zuzulassen befahl [6]). Die christlichen Kirchen und wer sonst unter Constantin durch die Beraubung der Tempel bereichert war, sollten diese Beute zurückgeben und die niedergerissenen Tempel wieder aufbauen [7]), und selbst manche unter den Hofbeamten wurden von diesen Maßregeln getroffen [8]).

Die christlichen Kaiser, welche auf Julian folgten, ließen wieder Verbote gegen die Opfer ergehen [9]), aber die Tempel blieben unangetastet. Selbst Theodosius der Große (379—395), der entschiedene Schritte gegen das Heidenthum that, begnügte sich, den Besuch der Tempel zu verbieten [10]), während er sie selbst und ihren künstlerischen Schmuck erhalten wissen wollte [11]). Nur vereinzelt steht die Nachricht, daß er den Baalstempel zu Heliopolis und das Heiligthum zu Damascus den Christen übergeben habe [12]). Freilich drängten oft besondere Umstände zu andern Maßregeln. In Alexandria sah er sich genöthigt, in die Zerstörung der heidnischen Tempel zu willigen, damit sie nicht zu einem Vorwande und gewissermaßen zu Heerlagern des blutigsten Bürgerkrieges wurden [13]). Schon unter Julian war hier ein Aufstand dadurch hervorgerufen, daß der Bischof aus einer verlassenen Stätte des Mithrascultus, die Constantin der Kirche geschenkt hatte, die Bilder und Geräthe, die bei den Mysterien gebraucht waren, ans Licht zog und der öffentlichen Verhöhnung der Christen preisgab [14]). Theodosius hatte dem Bischof Theophilus einen Bacchustempel überlassen, in dem ein schändlicher Phallusdienst getrieben wurde, und dieser zerstörte die Phallen und andere Cultusgegenstände mit großer Ostentation. Das fanatisirte heidnische Volk erregte darüber einen Aufstand, der eine nicht geahnte Ausdehnung annahm, denn das überaus günstig gelegene Serapeum gewährte eine feste Schutzwehr, in der sich die Anhänger des Serapis zu der hartnäckigsten Vertheidigung anschickten. Wie Theodosius in der noch sehr kleinen Gemeinde zu Gaza durch den Feuereifer des Bischofs Porphyrius gedrängt wurde, in die Zerstörung aller Heiligthümer, selbst des Marneum, das eine dem Serapeum ähnliche Bedeutung hatte, zu willigen, ist uns von Marcus, dem Biographen jenes Bischofs, ausführlich berichtet [15]). Solche Begebenheiten mögen die Verordnung hervorgerufen haben, in welcher Theodosius II. ganz allgemein befahl, alle heidnischen Tempel zu zerstören und die Entweihung der Stätte, wo sie gestanden hatten, durch Aufrichtung von Kreuzen zu sühnen [16]). Vorzugsweise bezogen sich solche Maßregeln auf die Landtempel [17]),

92) *Euseb.* Vita Constant. 3, 53—56. 93) *Euseb.* ib. 3, 50. 51. *Sozom.* l. c. 1, 8. 94) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 478. 95) *Orosius*, Histor. 7, 28 (ed. *Havercamp.* p. 540). 96) *Codin.* De aedif. CP. ed. Bonn. p. 72. 97) *Oros.* l. c. 98) Chron. pasch. ad a. 325. 99) *Cedren.* l. c.

1) Cod. Theod. 16, 10. l. 3. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. *Chastel* p. 77 suiv. 2) *Liban.* Or. pro templis pagan. ed. *Gothofred.* p. 22. 3) Cod. Theod. 16, 10. l. 4. *Sozom.* 3, 17. 4) *Chrysost.* Hom. de S. Babyla. Vol. 2. p. 533 seq. *Juliani* Misopogon in Opp. ed. *Spanhem.* (Lips. 1696.) p. 361. 5) *Chrysost.* l. c. p. 548. 6) *Ammian. Marcellin.* 22, 4.

7) *Sozom.* 5, 5. 8) *Ammian.* l. c. Pasti ex his quidam templorum spoliis. 9) *Gothofred.* ad Cod. Theod. 16, 10. l. 7. 10) Cod. Theod. 16, 10. l. 7. 9—13. 11) Ibid. l. 8. Aedem — in qua simulacra feruntur posita, artis pretio quam divinitate metienda, jugiter patere publici consilii auctoritate decernimus. 12) Chron. pasch. ad a. 379. 13) *Sozom.* 7, 15. 14) Ibid. 5, 7. 15) *Marci* Vita Porphyrii in Act. Sanct. Febr. 3, 650. K. B. Stark, Gaza und die philistäische Küste (Jena 1851) S. 619 fg. 16) Cod. Theod. 16, 10. l. 25. — Chron. pasch. ad a. 379. Vergl. übrigens W. S. W. Braun's Winkelmanns-Programm über die Capitole (Bonn 1849) S. 25. 17) *Petr. Er. Müller*, Comment. hist. de genio, moribus et luxu aevi Theodosiani. Part. 2. (Gotting. 1798.) p. 175.

gegen welche die Bischöfe am meisten eiferten, da dieselben mehr als andere geeignet waren, unter dem ungebildeten Landvolke den Aberglauben zu nähren, während sie in der Regel keinen Werth als Kunstdenkmäler in Anspruch nehmen konnten [18]). Der Name der Landleute, pagani, wurde sogar zur technischen Bezeichnung für die Heiden. Arcadius und Honorius ließen daher zufolge eines aus Damascus datirten Edicts von 399 die Tempel auf dem Lande zerstören [19]), während sie die städtischen Tempel und ihren Schmuck, besonders in Gallien und Spanien, ausdrücklich schützten [20]), nachdem sie erst vier Jahre früher alle Tempel dem Cultus zu verschließen befohlen hatten [21]). In Afrika begnügten sie sich, in demselben Jahre 399 die Götzen aus den Tempeln entfernen zu lassen, während die Tempel selbst unverletzt bleiben sollten [22]), eine Verordnung, die neun Jahre später, 408, allgemeiner wiederholt wurde [23]). Auch dies traf jedoch nur die Gegenstände der Anbetung. Noch Marcian und Valentinian III. begnügen sich, 451 zu verbieten, daß man die einmal geschlossenen Tempel dem heidnischen Cultus öffne [24]).

Vieles geschah aber, zumal in den Provinzen, was die Kaiser nur nicht Macht genug hatten, zu verhindern. Schon Constantin suchte dem übertriebenen Eifer des Volkes Einhalt zu thun, dessen Wuth nicht einmal die Statuen auf den Gräbern der Heiden duldete [25]). In Phönizien zogen Banden von fanatischen Mönchen umher, und verwüsteten die Tempel und Götterbilder [26]), anderwärts boten die Präfecten Scharen von Söldnern und Gladiatoren zu gleichem Zwecke auf [27]). Theodosius befahl 382 ausdrücklich, daß der Tempel zu Osdroëna mit seinen Götterbildern zugänglich bleiben solle, da die letztern nicht nach ihrer religiösen Bedeutung, sondern nach ihrem Kunstwerthe zu beurtheilen seien [28]).

In Rom wußte man, was man an den Denkmälern des Alterthums hatte. Es war ein besonderer Centurio nitentium rerum eingesetzt, der die Erhaltung derselben überwachte [29]). Selbst der Bischof Prudentius, der den Altar der Victoria auf dem Capitol umzustürzen rieth, läßt den Theodosius in seiner Anrede an den Senat sich folgendermaßen vernehmen:

Marmora tabenti respergine tincta lavate,
O proceres! liceat statuas consistere puras,
Artificum magnorum opera. Hae pulcherrima nostrae
Ornamenta cluant patriae, nec decolor usus
In vitium versae monumenta coinquinet artis [30]).

Waschet die Marmorwerke, die modernder Schmutz überzogen,
O ihr Edeln! gestattet, daß rein die Statuen dastehn,
Jene Werke der großen Künstler; des Vaterlandes
Schönste Zierden sollen sie heißen, entstellender Misbrauch
Nicht die Werke der Kunst der zum Uebeln verkehrten beflecken.

Noch zu Justinian's Zeiten waren die Römer für ihre alten Zierden sehr besorgt [31]). Kein Bischof und kein Beamter hätte gewagt, hier etwas gegen die alten Götterbilder zu unternehmen, wenn es nicht etwa so unheimliche und abenteuerliche Dinge waren, wie die Mithrashöhle mit den Gegenständen, welche bei den Initiationen gebraucht wurden, und die der Stadtpräfect Graecus vernichten ließ, um sich dadurch würdig zu zeigen, die christliche Taufe zu empfangen [32]). Aber freilich kam anderes Unheil über die Stadt. Der allgemeine Vermögensverfall [33]) war eine Haupturſache, daß man die Gebäude verkommen ließ, sodaß die Tempel mit Ruß und Spinnweben überzogen wurden [34]). Wer bauen wollte, wußte sich nicht besser zu helfen, als daß er das Material von verfallenen alten Gebäuden zu erlangen suchte, und die richterlichen Beamten ließen sich willig finden, dazu die Genehmigung zu ertheilen, bis Majorian dies bei schwerer Strafe verbot, und dem Kaiser und Senat die Verfügung darüber vorbehielt [35]). Endlich führten die politischen Wirren zu Verwüstungen und Plünderungen, die sich mit dem besten Willen nicht abwenden ließen. Theodosius konnte nicht hindern, als er nach dem Siege über Eugenius in Rom einzog, daß Stilicho's Gemahlin Serena sich den kostbaren Halsschmuck des Vestabildes aneignete, und Mancher sah später in der ungerechten Hinrichtung derselben eine Rache der Göttin [36]). Aehnliche räuberische Eingriffe mögen sich auch Andere erlaubt haben. Nicht lange darauf kamen die Raubzüge der Gothen und Vandalen. Bei der Eroberung durch Alarich 410 wurde Rom sechs Tage lang geplündert. Im J. 437 mußte aller Metallschmuck der Götterbilder nebst einer Anzahl von silbernen und goldenen Statuen eingeschmolzen werden, um den Tribut aufzubringen, und man sah es als ein schlimmes Vorzeichen an, daß unter den letztern auch eine Virtus Romana war [37]). Genserich führte 453 die Schätze von Rom, unter denen sich namentlich die Beute befand, welche Titus aus dem Tempel von Jerusalem mitgebracht und auf dem Capitol niedergelegt hatte, auf sechs Schiffen fort, und ein Theil derselben ging auf dem Meere zu Grunde. Trotz alle dem war Rom zur Zeit Theodorich's

18) Cod. can. eccl. Afric. c. 58 in *Justelli* Biblioth. jur. canon. vet. 1, 361. — templa eorum quae in agris vel in locis abditis constituta nullo ornamento sunt. Cf. *Sulpic. Severus*, Martini Turon. vita c. 9—14. 19) Cod. Theod. 16, 10. l. 16. Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim dejectis atque sublatis omnis superstitionis materia consumatur. 20) Ibid. l. 15. Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. 21) Ibid. l. 13. 22) Ibid. l. 18. — decernimus enim, ut aedificiorum sit integer status. 23) Ibid. l. 19. 24) Cod. Justin. 1, 11. l. 7. 25) Cod. Theod. 9, 16. de sepulcris violatis. 26) *Theodoret*. Hist. eccl. 5, 29. *Libanius*, Or. pro templ. ed. *Gothofr*. p. 11. *Eunap*. in Aedesio 79. 27) *Theodoret*. 5, 21. *Sozomen*. Hist. eccl. 7, 15. 28) Cod. Theod. 16, 10. l. 8. Palladio duci Osdroënae. 29) *Ammian. Marcellin*. 16, 6.

30) *Prudent*. contra Symmachi orationem l. 1. v. 502—506. 31) *Procop*. De bello Goth. 4, 22. *Οἵ γε καὶ πολὺν τινα βεβαρβαρωμένοι αἰῶνα τάς τε πόλεως διεσώσαντο οἰκοδομίας καὶ τῶν ἐγκαλλωπισμάτων τὰ πλεῖστα, ὅσα οἷόν τε ἦν*. 32) *Hieronymus* ep. 107 ad *Lactant*. in Opp. ed. *Vallars* 1, 672. 33) *Augustin*. De consensu Evang. 1, 33. Unde enim cadunt nisi inopia rerum quarum lascivo et sacrilego usu constructa sunt? 34) *Hieron*. l. c. Auratum squalet Capitolium. Fuligine et aranearum telis omnia Romae templa cooperta sunt. 35) Novella Majoriani tit. 6. *Cicognara*, Storia della scultura 1, 97. 36) *Zosim*. 5, 38. 37) *Zosim*. 5, 41.

des Großen noch überreich an Denkmälern der alten Kunst und namentlich an Statuen [38]). Allein der Krieg Justinian's gegen die Gothen brachte neue Verheerungen. Belisar selbst warnte in einem Briefe den Totilas, der in Rom eingedrungen war, sich nicht durch die Verheerung der Stadt, mit der er drohte, im Falle des Sieges seiner eigenen Schätze und im Falle des Unterliegens der Achtung und Anerkennung der Sieger zu berauben [39]). Aber schon früher hatten die Griechen sich in dem Grabmale Hadrian's dadurch gegen Vitiges vertheidigt, daß sie die Statuen, welche noch den Rand dieses riesenhaften Denkmals krönten, auf die Belagerer herabschleuderten. Den berühmten barberinischen Faun, jetzt die Hauptzierde der Glyptothek zu München, fand man unter Urban VIII. in den Gräben vor der Engelsburg [40]).

Wir haben gesehen, wie sehr Constantin bemüht war, seine neue Hauptstadt auf dieselbe Stufe des Glanzes und der Pracht zu erheben, indem er aus allen Theilen des Reiches die ausgezeichnetsten der noch erhaltenen heidnischen Kunstwerke dahin zusammenbringen ließ. Zum Theil galten ihm die Statuen nur noch als Kunstwerke, als ein äußerer Schmuck, welcher der Herrschaft des Christenthums keinen Eintrag that. Aber zum Theil lag ihm auch eine Vermengung heidnischer und christlicher Vorstellungen nahe, von der wir sogleich noch ausführlicher zu reden haben werden. Daß bei dem gemeinen Volke, dem die Bedeutung der antiken Werke immer fremder wurde, sich abergläubische Meinungen [41]) an dieselben knüpften, kann uns nicht Wunder nehmen. Aber dies erregte um so weniger Anstoß bei den Machthabern, als diese selbst nur zu oft in demselben Aberglauben befangen waren. So stand auf dem Forum des Constantin über dem östlichen Thore eine eherne Tyche oder Fortuna, welche ein Kornmaß, Modius, auf dem Haupte trug und einen Fuß auf einen ehernen Nachen setzte, und der man Einfluß auf die Verproviantirung der Stadt zuschrieb. Als nun zur Zeit des Anastasius I. (491—518) die Lastschiffe durch widrige Winde am Einlaufen verhindert wurden, sollte eine Beschädigung des Nachens die Schuld tragen. Schleunigst nahm man die erforderliche Reparatur vor, und da der Wind wieder günstig blies, glaubte man durch die Ergänzung der Bildsäule eine drohende Hungersnoth abgewandt zu haben [42]). Derselben Tyche ließ Michael Rhangabe auf Befehl des Kaisers, also noch vor seiner eigenen Thronbesteigung im J. 811, die Hände abhauen, damit sie nicht die Volksparteien, für deren Schutzgeist sie galt, bei aufrührerischen Unternehmungen unterstützen könnte [43]). An dem westlichen Bogen des Forums des Taurus waren Erzbilder von verschiedenem Ungeziefer angebracht, die von dem als Wunderthäter berühmten Apollonius von Tyana herrühren und die Stadt so lange von diesem Ungeziefer befreit haben sollten, bis Basilius Macedo sie, wie es hieß, aus Unwissenheit entfernen ließ [44]). Demselben Apollonius schrieb man unter andern auch ein Werk von allerlei Thierbildern zu, die auf dem Forum des Constantin auf Säulen aufgestellt waren und in bildlichen Darstellungen der künftigen Schicksale der Stadt Talismane, *τελέσματα*, enthalten sollten, deren Bedeutung die Bilderkundigen, *στηλατικοί*, verständen [45]). Andere Thiere aus Marmor, wie Hunde, Pfauen, Adler, auf dem Brodmarkte oder Artopolion ließ Kaiser Zeno entfernen, weil das Volk begann, abergläubische Vorstellungen mit denselben zu verknüpfen [46]).

Zeigte sich in solchen Dingen die Gesinnung des Pöbels, der die Machthaber nach den Umständen entgegenwirkten oder schmeichelten, so traf man doch auch bei den Gebildeten, zumal bei denen, welche noch die classische Literatur pflegten, eine Denkweise, welche dem griechischen Heidenthum nahe stand. Als nach dem Brande des Senatsgebäudes im J. 404 die Statuen des Jupiters von Dodona und der Minerva von Lindos unversehrt aus dem Schutt hervorgezogen wurden, schöpften die Freunde der Grazien und Musen — *οἱ χαριέστεροι* nennt sie Zosimus — daraus Hoffnungen für eine bessere Zukunft, denn die Götter hatten gezeigt, daß sie die Stadt nicht verlassen wollten. Aber man sah bald, daß eine allgemeine Barbarei, *ἀμουσία*, sich der Welt bemächtige, und nun erinnerte man sich des schlimmen Vorzeichens, daß bei jenem Brande die neun Musen vom Helikon, die Constantin im Sitzungssaale des Senats aufgestellt hatte, zu Grunde gegangen waren; diese gerade hatten sich von der Erde zurückgezogen [47]).

3) Einfluß des Orients.

Während nun so das Heidenthum in das Christenthum hineinragte und die Auffassung desselben auf bedenkliche Weise vergiftete, machten sich zugleich andere Einflüsse geltend, die ihren Ausgangspunkt im Orient hatten; Einflüsse, die auch in der lateinischen Kirche und in der lateinischen Kunst ans Licht traten, aber doch im byzantinischen Reiche einen weit fruchtbareren Boden vorfanden, sodaß sie es hauptsächlich gewesen sind, die der byzantinischen Kunst ihren eigenthümlichen Charakter aufgedrückt haben. Es war also auch in dieser Beziehung die Erhebung von Byzanz zur Hauptstadt des Reiches von besonderer Bedeutung, obwol Constantin dadurch nicht sowol eine neue Richtung der christlichen Kunst angebahnt, als vielmehr nur einer Entwickelung, die schon vor ihm eingeleitet war, einen Mittelpunkt und einen festen Boden, eine Arena, auf der sie ihren Kampf gegen die abendländische Richtung durchführen konnte, gegeben hat.

38) *Cassiodor*. Variar. lib. 7. form. 13. 15. 39) *Procop*. De bello Goth. 3, 22. 40) Ib. 1, 22. *Cicognara*, Storia della scultura 1, 93. 41) Die Beispiele sind zusammengestellt bei *C. G. Heyne*, De interitu oper. art. CPolit. (Comment. Soc. reg. scient. Gott. Vol. 12. p. 305.) 42) *Zonaras*, Annal. lib. 14. ed. Paris. p. 57. 43) *Codin*. De signis CP. p. 68.

44) *Codin*. De aedif. CP. p. 124. 45) Anonym. b. *Banduri* p. 14. 46) Ibid. p. 15. 47) *Zosimus* 5, 24. ed. Bonn. p. 281. Nach *Cedren*. 1, 565 hätte die Minerva von Lindos am Constantinischen Forum gestanden.

a) Charakteristik der orientalischen Anschauungsweise.

Der eigenthümliche Unterschied zwischen der byzantinischen und abendländischen Kunst beruht wesentlich auf einem uralten Gegensatze des Orients und Occidents, der sich in allen Beziehungen des geistigen Lebens geltend macht. Die antike griechisch-römische Welt glich der lebensmuthigen Jugend, die mit frischem Sinne, ja mit Uebermuth sich den Kämpfen hingibt, welche das Leben mit sich bringt, mit Freudigkeit dieselben aufnimmt und den Sieg über den nächsten Gegner zu erringen sucht, ohne sich um das ferner liegende Ziel Sorge zu machen. Die Leidenschaft dieses Kampfes, sei es Furcht oder Mitleid, war den Griechen ein Genuß, den man in geheiligten Spielen dem Volke darbot, indem man ihm die Kämpfe der Heroen mit den Mächten des Schicksals in der Tragödie vor die Augen führte. Man erweckte hier jene Leidenschaften, und der feierliche Chorgesang schien bestimmt zu sein, den überschwellenden Strom derselben zu beschwichtigen. Dem Weisen aber war sein Ziel eine Mäßigung und Harmonie der Empfindungen und Leidenschaften, vermittels deren er alle Anfechtungen des Lebens mit Würde bestehen zu können strebte. Die orientalische Ansicht dagegen sucht dem Kampfe des Lebens zu entkommen, indem sie sich egoistisch und scheu in sich selbst vertieft. Wo sie noch praktisch thätig ist, sucht sie durch Verbindung mit mächtigern überirdischen Wesen eine Gewalt über die irdische Welt zu gewinnen und verfällt in den Aberglauben des Wunderthuns und der Zauberei. Auf diesem Standpunkte finden wir die persischen Magier und die Aegypter. Aber eine andere und an sich edlere Richtung vertieft sich in die Betrachtung des letzten Zieles, und will durch Selbstbesinnung auf sich und durch Versenkung in den Urgrund des geistigen Lebens Beruhigung der Seele gewinnen. So gelangt sie zu einer philosophischen Speculation, deren Tiefe wir noch immer bewundern dürfen, wenn auch ihre Abgezogenheit von der Wirklichkeit des Lebens uns abstößt. Aber sie bleibt dabei nicht stehen, sondern indem sie ihr höchstes Ziel in die völlige Ueberwindung der Leidenschaften setzt, sucht sie Befriedigung in einer mystischen Contemplation, in welcher sie die Verschmelzung und Vereinigung der menschlichen Seele mit dem höchsten Wesen, mit Gott, erstrebt, während sie die Dinge dieser Welt, die nicht zu beseitigenden Mittel des irdischen Lebens, für völlig eitel und werthlos erachtet. Diese Stufe treffen wir in den indischen Religionen an, dem Brahmaismus und dem daraus abgeleiteten Buddhaismus, der wieder auf die Religion der Parsen seinen Einfluß übte. Es ist nun eine bemerkenswerthe Thatsache, daß, während das alte Griechenland entschieden in diesen Beziehungen dem Abendlande angehört hatte, das neue byzantinische Reich sich eben so entschieden der Herrschaft des orientalischen Geistes unterwarf, der bisher nur in den Religionen der südasiatischen Länder geherrscht hatte.

b) Uebertragung der orientalischen Anschauungsweise nach Griechenland.

Daß Griechenland sich den orientalischen Anschauungen weit entschiedener zuwandte, als dies je mit Italien und überhaupt mit dem abendländischen Kaiserthume der Fall gewesen ist, hat wol nicht so sehr seinen Grund in dem Altern des Griechenthums, als in der politischen Stellung desselben. Bereits 60 Jahre, nachdem Mummius es unter die römische Herrschaft gebeugt hatte, warf Athen sich dem pontischen Mithridates in die Arme. In dem geplünderten, verwüsteten und dahin welkenden Lande hatte demnach das eigene Leben aufgehört; seine Selbstständigkeit war dahin, und die Wirren der Zeit nährten eine Denkweise, der das Volk der Griechen keine Spannkraft mehr entgegenzusetzen hatte. Dagegen war seine Abhängigkeit von Rom nicht im Stande, es vor einer geistigen Bewegung zu bewahren, die eben dieses Rom, wo das öffentliche Leben an alte religiöse Culte gefesselt blieb, selbst nur mit Mühe von sich fern halten konnte. Vielmehr waren seine Beziehungen zu den Hauptstädten Asiens und Afrika's, zu Antiochia und Alexandria mächtig genug, um den von dorther kommenden Einflüssen eine solche Wirkung zu sichern, daß dadurch Griechenland immer mehr von Rom ab und zum Morgenlande hingezogen wurde. Schon die gemeinsame Sprache begründete eine Verbindung mit Alexandria, und bald gewann alexandrinische Gelehrsamkeit und Philosophie in der Schule von Athen, wo die Schüler aus allen asiatischen Provinzen zusammenströmten [48]), ebenso, wie in der von Antiochia die Herrschaft. So lieferten Aegypten und Syrien hauptsächlich das Material, um die geistige Atmosphäre zu befruchten, während in Rom die christliche Cultur nach allen Richtungen hin unmittelbar an das anknüpfte, was sich von der antiken, wenn gleich heidnischen, Cultur noch erhalten hatte.

Mit Aegypten bestand eine uralte Verbindung, und orphische Mysterien scheinen von dort aus frühzeitig in Griechenland eingedrungen zu sein. Jetzt aber war seit den Ptolemäern nicht nur die äußere Verbindung mit Aegypten enger geworden, sondern es gaben auch die politischen Erschütterungen der ganzen Lebensanschauung eine Richtung, die dem ägyptischen Mysticismus nahe verwandt war; denn unter dem Drucke der römischen Kaiserherrschaft hatten die Griechen ihr politisches Ende vor Augen, und gleich dem Greise, dessen Kräfte erschöpft sind und der nach der Mühe und Arbeit des Lebens keinen lohnenden Ertrag sieht, fand der denkende und für sein Vaterland fühlende Mensch keine andere Hoffnung mehr als den Tod, der allen Leiden und allen irdischen Wünschen ein Ende macht. Diese Ruhe des Todes mitten im Leben verhieß aber die mystische Contemplation zu gewähren, die sich selbstisch in sich versenkt und das Irdische als ein Nichtiges und von dem Göttlichen Abgefallenes von sich stößt. Hier nun berührte sich die Denkweise des gealterten Griechenthums mit parsischen und indischen Lehren, und es scheint, daß directe Beziehungen zu denselben diese Gemüthsrichtung mindestens gesteigert und in bestimmte Bahnen gelenkt haben. Wir werden dieselben noch weiterhin genauer kennen lernen.

---

48) Schlosser in dessen und Bercht's Archiv für Geschichte und Literatur. Bd. 1. (Frankfurt a. M. 1831.) S. 289.

War nun so die Stellung Griechenlands zu den orientalischen Religionssystemen durch Aegypten und Syrien, Alexandria und Antiochia längst eingeleitet, so erhielt sie jetzt eine feste Grundlage, nachdem Constantin durch den Sieg über Licinius 323 die Alleinherrschaft über das ganze abend- und morgenländische römische Reich gewonnen hatte.

Es ist dabei nicht zu übersehen, daß gerade in Thracien, dessen Hauptstadt Byzanz war, ägyptische Geheimnisse und namentlich die Unsterblichkeitslehre frühzeitig eingeführt gewesen sind. Hier hatte Zamolxis gewirkt, der nach Einigen ein Schüler und Sklav des Pythagoras gewesen sein soll, nach Andern aber lange vor diesem gelebt hat. Dieser sei, heißt es, mit einem bedeutenden Vermögen in seine Heimath zurückgekehrt, und habe seinen thracischen und getischen Mitbürgern bei Gastmählern, mit denen er sie bewirthete, die Unsterblichkeit gelehrt; dann aber habe er sich in ein unterirdisches Gemach zurückgezogen und sei von den Thraciern für todt gehalten und betrauert worden, nach drei Jahren aber wieder erschienen, um seine Lehre durch seine Auferstehung von den Todten zu bestätigen [49]). Schon Herodot zweifelte, ob Zamolxis ein Mensch, ein Geist oder ein Landesgott der Geten [50]) sei. Wie viel man aber auch von seiner Geschichte für wahr halten mag, jedenfalls erkennen wir hier Fäden, die nach Asien hinüberziehen, und mit denen die Thatsache in Verbindung steht, daß in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung eben dieses Thracien ähnlich wie Aegypten besonders übel berüchtigt war als ein Sitz der Zauberei, Geisterseherei und alles dem verwandten Aberglaubens.

Ehe aber Constantin dieses Byzanz zur weltlichen Hauptstadt der östlichen Hälfte des römischen Reichs erwählt hatte, erhob er Jerusalem zu einem geistigen Mittelpunkte der Christenheit, dessen Bedeutung für die Entwickelung der Kunst vielleicht größer gewesen ist, als wir mit Sicherheit zu erkennen vermögen. Hadrian hatte Jerusalem in eine Militaircolonie umgewandelt, in der kein Jude geduldet wurde; selbst den alten heiligen Namen verlor die Stadt; sie hieß jetzt nach dem Aelius Hadrianus nur noch Aelia Capitolina. Das Capitol derselben war aber der alte heilige Berg Moriah, und hier auf der Stätte des zerstörten jüdischen Tempels errichtete Hadrian einen Tempel des Jupiter [51]). Zwar machten die Juden, bald nachdem Constantin 315 von Mailand aus die Religionsfreiheit verkündet hatte, einen Versuch, den Tempel wieder aufzubauen, und in ihre Stadt zurückzukehren, allein Constantin gab die Rädelsführer der Verhöhnung preis, indem sie mit abgeschnittenen Ohren in seinem Gefolge einherziehen mußten. Im J. 326 aber hatte der Kaiser sich hinreißen lassen, auf eine falsche Anklage seiner Gemahlin Fausta deren Stiefsohn Crispus dem Tode zu übergeben. Die Verleumdung kam jedoch bald an den Tag und Fausta wurde nun selbst ein Opfer derselben. Helena aber, Constantin's Mutter, damals 69 Jahre alt, ging in Schmerz über den grausamen Tod ihres Enkels nach Jerusalem, um sich dort der Andacht und frommen Werken zu widmen. Vornehmlich ließ sie sich angelegen sein, die heiligen Stätten durch angemessene Bauten zu ehren. Ueber der Geburtsstätte Christi in Bethlehem, der Himmelfahrtsstätte auf dem Oelberge und dem Grabe Christi in Jerusalem wurden prunkende Tempel aufgeführt. Die Kirche am Grabe Christi ließ Constantin durch den Bischof Macarius zu Jerusalem ausführen, dem Helena die Befehle ihres Sohnes überbrachte. Diese selbst beaufsichtigte persönlich den Bau, und sie wurde schon nach nicht sehr langer Zeit allgemein als die Stifterin desselben angesehen. Nach der Legende soll sie dazu durch die Auffindung der Kreuze auf Golgatha veranlaßt worden sein, worüber Eusebius doch wol nicht aus Schmeichelei gegen seinen kaiserlichen Freund geschwiegen hat.

Neben Constantinopel und Jerusalem fuhr Antiochia fort, die wichtige Rolle zu spielen, auf die es durch seine Lage angewiesen war [52]); und wie sehr Constantin die Bedeutung dieser Stadt anerkannte, bezeugte er durch den Bau einer Kirche, die neben seinen andern Bauunternehmungen als eine der bemerkenswerthesten hervorgehoben wird. Wir werden weiterhin sehen, wie sich in der Architektur derselben zuerst die Einwirkung des Orients auf eine charakteristische Weise zu erkennen gibt. Alexandria dagegen trat jetzt mehr zurück, da hier das Christenthum noch geraume Zeit mit dem Serapisdienst zu kämpfen hatte, der im Bunde mit einer abergläubisch gewordenen Philosophie mit der zähesten Hartnäckigkeit der Bekehrung widerstand.

Unter solchen Verhältnissen wurde der Einfluß immer mächtiger, den die orientalische Mystik auf die Entwickelung des Christenthums übte, mit dessen wichtigsten Lehren, wie namentlich mit denen von der Unsterblichkeit und der Sündenvergebung, sie so manche Berührungspunkte gemein hatte; und diese Geistesrichtung, welche auf solche Weise das Uebergewicht erhielt, gab auch der byzantinischen Kunst ihre eigenthümliche Gestaltung. Allerdings drangen jene mystischen Ansichten und die von ihnen abgeleiteten Entwickelungen auch im Abendlande durch; allein einerseits geschah dies später und nicht ohne directe von Byzanz aus genährte Einflüsse, anderseits hat das Abendland nie jene byzantinische Richtung ganz vollständig und ohne ihr eine wesentlich abweichende Ausbildung zu geben aufgenommen. Ebenso war es mit der Kunst. Etwa seit dem 6. Jahrhundert sehen wir dieselbe in Italien in eine Richtung einlenken, welche der byzantinischen vielfach verwandt ist. Aber gerade hierbei läßt sich das Wirken byzantinischer Einflüsse, das sich zu verschiedenen Zeiten in nicht immer gleicher Weise wiederholt, nicht verkennen. Ueberdies beschränkt sich dieser Einfluß mehr-

49) *Herodot.* 4, 95. 96. 50) Vergl. darüber Jac. Grimm in den Monatsberichten der Berliner Akademie 1849. S. 130, und Leo in Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 3, 177. 51) *Dio Cassius*, Hist. Rom. 66, 12.

52) *Car. Odofr. Müller*, Antiquitates Antiochenae. Gottingae 1839. Arn. Hug, Antiochia und der Aufstand des Jahres 387 n. Chr. Winterthur 1863.

fach nur auf einen Anlaß zur Anbahnung einer eigenthümlichen abendländischen Entwickelung, und niemals kommt die byzantinische Kunst rein und vollständig im Abendlande zur Herrschaft. Dagegen geht dieselbe in Byzanz um so entschiedener ihre besondern Wege, je mehr die Trennung der römischen und griechischen Kirche zu einer ausgesprochenen und vollendeten Thatsache wird.

Hier und da trifft man noch auf eine Aeußerung, welche nach Art des Pragmatismus, der in der Geschichtschreibung des vorigen Jahrhunderts herrschend war, die Entwickelung der byzantinischen Kunst einer absichtlichen und bewußten Einwirkung derer zuschreibt, denen in Staat und Kirche die Leitung der menschlichen Angelegenheiten übergeben war. Man sagt, die Priester hätten das System dieser Kunst vorgeschrieben, um dem Heidenthum die Spitze abzubrechen; sie hätten die Künstler von der Beobachtung der Natur fern gehalten, und eine starre Haltung der Figuren und Compositionen eingeführt, um der Abgötterei vorzubeugen, und durch erkünstelte Würde einen kirchlichen, imponirenden Eindruck hervorzubringen. Mit Recht bemerkt Schnaase[53]) dagegen, daß auch die Bilder weltlicher Art denselben Charakter an sich trugen, und daß auch in der schlechtesten Zeit die Künstler nicht anders glaubten, als daß sie die natürliche Erscheinung auf das Beste wiedergäben. Er hebt hervor, wie in dem Monologium des Vatican aus der Zeit Basilius' II. (989—1025) gerühmt werde, daß darin die Gestalten lieblich, wie die Natur sie zeige, dargestellt seien[54]). Die Statuen, welche die Vorhalle in dem Palaste Justinian's schmückten, hielt Prokop für so schön, daß er sie den Werken eines Phidias oder Lysippus an die Seite setzte. Er hatte also noch ein Bewußtsein von der Aufgabe der Kunst, wenn auch das Auge nicht geübt genug war, den Abstand von der Vollkommenheit der Antike aufzufassen. Wir werden überdies sehen, daß die byzantinische Kunst gar nicht zu der Unnatur und Erstarrung herabgesunken ist, welche jene pragmatische Ansicht voraussetzt. Wenn es aber Vorschriften gab, welche die Künstler unter den Bann gewisser Regeln stellten, so waren dieselben nicht willkürlich ersonnen, um gewisse Zwecke mit ihnen zu erreichen; sondern sie waren das Ergebniß von harten Kämpfen, in denen jener orientalische Geist, der in mehr als einer Beziehung seine Bestrebungen und Lebensäußerungen auf die Spitze getrieben hatte, sich mit den bestehenden Dingen in ein mögliches Verhältniß zu setzen suchte. Um die tiefern Gründe für die Entwickelung der byzantinischen Kunst einzusehen, müssen wir daher vor Allem diesem orientalischen Geiste und seinen Aeußerungen auf griechischem Boden etwas näher treten, und namentlich verfolgen, wie sich derselbe in der Lebensanschauung der Gebildeten, dann insbesondere in der Kirche, und endlich auch in den Staatsverhältnissen geltend machte.

53) Gesch. der bildenden Künste 1 (3), 198. 54) Monologium Graecorum (Urbini 1727) 1, 1. *Agincourt*, Hist. de l'art. Peinture. Table 31. No. 34. Die Einleitung nennt das Buch librum Ex pellibus extensum, uti se habet natura Ferentem velut luminaria venustas figuras.

c) Die religiös-philosophischen Anschauungen.

Am deutlichsten ist der Einfluß des Orients in den religiös-philosophischen Anschauungen sichtbar, welche bei den Gebildeten herrschend waren. Diese knüpften bewußt und unbewußt an ältere Erscheinungen an, deren erste Grundlagen bis in die Zeit zurückgehen, da das alte Griechenland seine Selbständigkeit verlor. Es waren allerdings Erscheinungen, die im Heidenthume ihre Wurzel hatten, und deshalb stets von der Kirche bekämpft wurden. Allein ihre Wirksamkeit ließ sich nicht zurückdrängen. Sie machten auch innerhalb der Kirche ihren Einfluß geltend, und führten nicht blos zu der Bildung von ketzerischen Sekten, die von der orthodoxen Kirche ausgestoßen wurden, sondern es zeigten sich ihre Nachwirkungen auch in Glaubenslehren, Ceremonien und künstlerischen Auffassungen der orthodoxen Kirche selbst. Denn ehe noch in Jerusalem die Lehre verkündet wurde, welche die Grundlage einer neuen Culturentwickelung werden sollte, hatte das Heidenthum in Rom und Griechenland sich überlebt, und nur durch seine Verknüpfung mit den Staatseinrichtungen wurde es noch nothdürftig aufrecht erhalten. Den Dichtern gewährte es noch Stoff zu leichtfertigen Phantasiespielen, die Philosophen setzten sich darüber hinweg und suchten ihr Heil in den widersprechendsten Systemen, und die Staatsmänner hielten die Menge in den Banden des Aberglaubens gefesselt, weil sie die Gefahren des Unglaubens fürchteten[55]). Immer allgemeiner machte sich aber das Bewußtsein geltend, daß es nur Einen höchsten Gott gebe, und erwachte daneben das Verlangen nach der Gewißheit einer Fortdauer nach dem Tode und einer Vergeltung des Guten und Bösen, sowie das Bedürfniß nach einer Reinigung von den Schlacken der irdischen Unvollkommenheit und Sünde. Man suchte nach einer Stütze für diese neuen Bedürfnisse des Geistes, für die in der alten Volksreligion keine Befriedigung gefunden wurde, da die verwirrten Gemüther bald einem erkältenden Unglauben, *ἀθεότης*, bald einem furchtsamen Aberglauben, *δεισιδαιμονία*, zur Beute fielen[56]). So war in der heidnischen Welt eine Ahnung von den großen Wahrheiten der christlichen Lehre und ein Verlangen nach dieser Erkenntniß vielfach rege geworden. Die Ideen von dem einen Gott, von Unsterblichkeit und von dem Werthe und der Bedeutung eines tugendhaften Lebens wurden in Kreisen lebendig, die dem Christenthume fremd blieben und zum Theil feindlich gegenüber standen. Wir haben eine Gemme, die vielleicht noch heidnischen Ursprungs ist, und auf der eine Pietas in Gestalt einer Betenden dargestellt ist, während die Rückseite die Inschrift: *εἷς θεός* enthält[57]). Sie braucht weder gnostischen noch orphischen Ursprungs zu sein. Aber am stärksten machten sich jene Ideen allerdings

55) *Augustin*. De civit. Dei 4, 27. Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte. Bd. 1. §. 13. Note i. Vergl. A. v. Harleß, Das Buch von den ägyptischen Mysterien (München 1858) S. 15. 56) *Plutarch*. De Isid. et Osir. ed. *Reiske*, 7, 486 und De superstit. ib. 6, 627. 57) Piper in der Zeitschrift für die historische Theologie. Bd. 16. (N. F. Bd. 10.) Jahrgang 1846. S. 45 und Fig. 3.

geltend in geheimen Culten, Mysterien, die nicht minder als den großen Haufen, auch die vornehme, von Luxus und Ueppigkeit übersättigte Welt zu sich hinzogen, und in Philosophien, welche von den bisher herrschenden Systemen nicht mehr befriedigt, in entlegenen und dunkeln Quellen nach der neuen Weisheit forschten, womit sie den Durst nach Erkenntniß stillen wollten. Beide, jene Geheimlehren und diese Philosophien, fanden Nahrung in den asiatischen, namentlich den altpersischen Religionssystemen, und durch die Aufnahme dieser fremdartigen, misverstandenen und misdeuteten Vorstellungen geschah es zum Theil, daß ihre Lehren von Gott, Unsterblichkeit und Tugend zu Caricaturen des Göttlichen wurden. Ihren Gott rückten sie in eine nebelhafte Ferne, indem sie unzählige Dämonen zwischen ihn und die Menschenwelt einschoben, und ihn selbst entweder zu einer heiligen Zahl verflüchtigten oder in das unzugängliche Heiligthum eines asiatischen Despoten versetzten. Die Unsterblichkeit blieb entweder bei der Seelenwanderung stehen, oder verlor sich auf der Bahn der Milchstraße oder auf irgend einem Stern des Himmels. Die Tugend aber gestaltete sich zu einem Dulden von Qualen und Abtödtungen, zu einer Askese, die theils bei den Einweihungen in die Mysterien als Prüfungen, theils überhaupt als Bedingung der Erkenntniß und der Seligkeit gefordert wurde.

Das Phantastische und Geheimnißvolle dieser Lehren übte seine gewinnende Gewalt bei den Menschen, die von der alten Volksreligion immerhin noch die Neigung zu jeder Art des Aberglaubens und der Dämonenfurcht beibehalten hatten. Viele hielten sich lediglich an die magischen Künste der Aegypter, Chaldäer und Magusäer, die um so größere Anziehungskraft übten, je tiefer sich Jemand durch Genußsucht in den Pfuhl des Lasters hatte hinabreißen lassen [58]). Viele wurden aber auch durch ein edleres und ernsteres Streben nach Erkenntniß und geistiger Befriedigung getrieben. Doch brauchte es lange Zeit, bis in den Gemüthern die Religion den Sieg davon trug, welche den wahren Gott, die Unsterblichkeit und die Versöhnung auf die einfachste und einleuchtendste Weise verkündete, während die ganze Bemühung des spätern Heidenthums dasselbe Ziel auf düstern, labyrinthischen Umwegen suchte, und niemals sich zu jener siegreichen Ueberzeugung erheben konnte, welche die Stärke des Christenthums ausmachte [59]).

Es ist für das Verständniß mancher Erscheinungen auf dem Gebiete der christlichen und besonders der byzantinischen Kunst unerläßlich, den verschiedenen Aeußerungen jener Bestrebungen im Einzelnen nachzugehen.

d) Die heidnischen Culte.

Den größten Einfluß auf die künstlerische Entwickelung übten nun zunächst einige asiatische Culte, in denen sich die Idee eines einheitlichen Gottes in einer noch götzendienerischen Weise geltend machte. Sie waren meistentheils mit mystischen Vorstellungen verschmolzen, durch welche sie bei dem philosophirenden und wahrhaft religiösen Theile der Gebildeten Eingang fanden, während sie die Menge durch die Förderung abergläubischer Hoffnungen und Neigungen fesselten. Diese mystische Seite derselben wurde in der Regel noch durch den Reiz des Geheimnisses erhöht, das besondere Mysterien den Eingeweihten zu enthüllen verhießen. Serapis, Sabazes und Mithras waren die Gottheiten, welche vorzugsweise in diesem Sinne gefeiert wurden.

(Der Serapiscultus.) Der Dienst des Serapis ging von Alexandria aus, und verbreitete sich von da zunächst über Asien und Griechenland und später auch in das Abendland, obgleich sich hier das römische Heidenthum lange gegen dessen Zulassung sträubte, um nicht den Dienst seiner Nationalgötter verkümmern zu lassen [60]). Serapis oder vielmehr Sarapis, wie er nach griechischer Schreibart genannt wird, ist keiner der alten ägyptischen Nationalgötter, doch hat er schon in Memphis einen alten Tempel gehabt. Ueber den Aufschwung, welchen sein Cultus in Alexandria nahm, berichtet die verbreitetste Sage Folgendes:

Einer der ersten Ptolemäer hatte einen Traum, in welchem ihm ein schöner Jüngling erschien und befahl, das Bild des Serapis aus Sinope herüberzuholen. Der König achtete Anfangs nicht auf den Traum, allein dieser wiederholte sich, und Ptolemäus begann nun ernstlich daran zu denken, dem göttlichen Befehle Folge zu leisten. Noch waren allerlei Bedenken zu beseitigen, unter denen nicht das Geringste in dem Zweifel lag, ob man den Gott von seiner Gefährtin trennen sollte, die er in Sinope hatte; denn er war als pontischer Pluto dort mit der Proserpina verbunden. Nachdem man hierüber das delphische Orakel befragt, und den Widerstand der Bewohner von Sinope überwunden hatte, brachte man wirklich das Götterbild nach Alexandria und errichtete ihm hier an der Stelle eines alten kleinen Heiligthums das berühmte großartige Serapeum.

Offenbar lag dieser Versetzung des pontischen Gottes die Absicht zum Grunde, eine Verschmelzung ägyptischen und griechischen Wesens anzubahnen, durch welche die Herrschaft der Macedonier über Aegypten festere Wurzel fassen sollte. Aber der Erfolg war ein anderer, als man berechnen konnte. Der alexandrinische Serapis, gegen den bald die altägyptischen Götter in den Hintergrund traten, wurde allmälig zu einem Alles umfassenden Wesen, welches Himmel und Erde, Lebende und Todte unter seiner Herrschaft vereinigte. Zunächst ist es der griechische Pluto, der Richter über die Todten, der in ihm mit dem ägyptischen Osiris identificirt wird, und als solcher trägt er den Modius, das Fruchtmaß, als Symbol auf dem Haupte. In dieser Eigenschaft hat man schon den altägyptischen Serapis schwarz oder blau

58) Quae omnia aetate nostra princeps Nero vana falsaque comperit, quippe non citharae tragicique cantus libido illi maior fuit, fortuna rerum humanarum summa gestiente in profundis animi vitiis. *Plinius*, Hist. natur. 30, 2. s. 1. 59) Jac. Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen, Abschnitt VI.

60) *J. D. Guigniaut*, Le dieu Serapis et son origine, ses rapports, ses attributs et son histoire (Paris 1828).

gebildet, und noch der schöne Serapiskopf des vaticanischen Museums in Rom [61]) ist aus schwarzer Lava oder Basalt gearbeitet. Gleich dem Osiris verbindet er sich mit Isis, nachdem er von der sinopischen Proserpina getrennt ist. Indem sich aber sein Cultus über Vorderasien verbreitete, traten die dort herrschenden weiblichen Naturgottheiten an deren Stelle. In Phönizien war dies Astarte oder Astaroth, die Dea Syra, gegen deren Cultus schon die jüdischen Propheten wiederholt zu kämpfen hatten. Als Hadrian die Juden aus Jerusalem vertrieb und die Stadt in die Militaircolonie Aelia Capitolina umwandelte, führte er dort auch den Cultus des Serapis ein, dessen Kopf wir seit dieser Zeit auf den meisten Münzen der Colonie finden. Einige derselben führen aber auch das Bild der Astarte und auf einer wenigstens ist die Verbindung dieser beiden Gottheiten dadurch dargestellt, daß Astarte einen Serapiskopf in der Hand hält [62]). Ein Bündniß endlich zwischen Alexandria und Ephesus wird auf einer Denkmünze durch die Vereinigung des Serapis mit der großen Mutter, der Kybele, verewigt [63]), welche ebenso, wie die ägyptische Isis, die Fülle der Natur bedeutete und gleich dieser mit vielen Brüsten dargestellt wurde [64]).

Serapis blieb aber nicht blos Pluto. Er wurde zugleich zum Jupiter Ammon, von dem er zuweilen auch die Widderhörner annimmt, zum großen Gott Zeus, zum Zeus-Helios, von dem er die Strahlenkrone erhält, und zuweilen gab man ihm sogar die Attribute des Neptun. Er war auch Soter, indem er Kranke heilte, und namentlich in Griechenland verehrte man ihn vielfach unter dem Namen des Aeskulap. Ein Priester des letztern war jener Aelius Aristides in Smyrna, der zur Zeit des Marc Aurel in einer pomphaften Rede auf Serapis von diesem rühmt, daß er die Eigenschaften und Thätigkeiten aller Götter in sich vereinige. Macrobius [65]) theilt ein Orakel mit, in welchem dieser Gott von sich selbst sagt: das Himmelsgewölbe ist mein Haupt, das Meer ist mein Leib, die Erde mein Fuß, im Aether aber ruhen meine Ohren und mein fernblickendes Auge ist das glänzende Licht der Sonne. So umfaßt diese Gottheit die gesammte Welt, und wenn hier noch die Unterwelt übergangen ist, so spricht sich auch darüber ein Orakel des Apollo aus, in welchem es heißt: der einige Zeus, der einige Helios, der einige Hades ist Sarapis [66]).

So erschien Serapis den Aufgeklärten unter den Heiden als ein göttliches Wesen, welches ihnen ungefähr dasselbe bedeuten konnte, als den Juden und Christen ihr Einiger Gott [67]). Es war eine sinnliche Repräsentation derselben Idee, von der sich nur die Juden kein Bildniß machen durften, während die Psalmen Schilderungen von der Größe dieses Gottes enthalten, die der Ausdrucksweise des Orakels vollkommen an die Seite gestellt werden konnten. Schon Kaiser Hadrian schrieb an den Consul Servian, der ihm Aegypten überaus gerühmt hatte, jenen merkwürdigen Brief, in welchem er sagt: „die den Serapis dort verehren, sind Christen, und denselben Serapis dienen die, welche sich Bischöfe Christi nennen. Selbst der Patriarch, wenn er nach Aegypten kommt, wird von den Einen gezwungen, den Serapis, von den Andern, Christus anzubeten. Sie haben Einen Gott, den verehren Christen, Juden und alle Heiden [68])." Schon Varro meinte, daß der Gott der Juden Jupiter sei, und Augustin [69]) legt seinen Gegnern die Vertheidigung in den Mund, daß Virgil von dem Jupiter in Ausdrücken rede, wie sie die Propheten von Jehova gebrauchten. Auch Lactanz [70]) eifert gegen die Heiden, die sich einbilden, daß sie den höchsten Gott unter dem Namen des Jupiter verehrten [71]). Unter dem Jupiter ist aber in Vorderasien nicht eben selten geradezu Serapis zu verstehen.

Dieser Dienst des Serapis war zu Constantin's Zeit in voller Blüthe. Kein anderer unter den heidnischen Culten schien dem Christenthume so gefährlich, und die christlichen Schriftsteller eifern gegen ihn auf das Heftigste. Doch erst unter Theodosius dem Großen wurde die Bildsäule des Serapis von dem Bischof Theophilus umgestürzt und sein Tempel zerstört. Bei aller Opposition erkannten aber dieselben christlichen Schriftsteller dennoch in dem Serapis eine Personification, die ihnen denselben näher brachte und vielleicht gerade deswegen gefährlicher erscheinen ließ, als irgend ein anderes Götzenbild. Sie hielten ihn nämlich für ein Bild des Joseph, des Sohnes Jacob's, indem sie sein Symbol, das Kornmaß, auf die Kornvertheilung während der sieben Hungerjahre in Aegypten bezogen. Diesem, sagt unter andern Firmicus Maternus [72]), haben die Aegypter nach ihrer Sitte Tempel errichtet, um ihn im dankbaren Andenken des Volkes zu erhalten, und das Fruchtmaß, mit dem er ihnen einst das Korn ausgetheilt hat, ist seinem Haupte aufgesetzt. So gaben sie dem Serapis eine Beziehung zu der biblischen Geschichte, die um so bedenklicher wurde, da man eben diesen Joseph allgemein als ein Prototyp Christi anzusehen pflegte, eine Vorstellung, die sich das ganze Mittelalter hindurch und über dasselbe hinaus erhalten hat, wie sie sich denn auch in Luther's Schriften noch findet.

(Die Sabazes-Mysterien.) Sprach sich in dem Serapiscultus die Ahnung eines Einzigen, Alles umfassenden Gottes aus, so tritt in andern Culten der Glaube an ein zukünftiges Leben und eine Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode mehr in den Vordergrund. Wir kennen das altägyptische Todtengericht, und in dem Cultus des Serapis und der Isis,

61) Stanza II. de' busti No. 299. 62) Unger, Die Bauten Constantin's des Großen am heiligen Grabe zu Jerusalem (Göttingen 1863) S. 16. Auch in: Orient und Occident, herausgegeben von Th. Benfey. Bd. 2. S. 192. 63) *Creuzer*, Religions de l'antiquité par *Guigniaut*, pl. 88. n. 316. 64) *Macrob.* Saturnal. 1, 20. 65) Ibid. 66) *Julian. Apostata*, Orat. 4. 67) Vergl. Piper in der Zeitschrift für histor. Theol. 1846. S. 42—45.

68) *Vopisc.* in Saturnino c. 8. 69) De consensu Evangelistarum 1, 22. 23. 70) Divin. instit. adv. gentes 1, 11. Vana igitur persuasio est eorum qui nomen Jovis summo Deo tribuunt. 71) Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst 1, 109. 72) De errore profanar. religionum c. 13.

die dem Pluto und der Proserpina gleichgesetzt werden, mag eine ähnliche Idee ebenfalls ihren Ausdruck gefunden haben. Es scheinen aber ähnlich, wie in den Isis-Mysterien, auch in verschiedenen andern Geheimculten solche Lehren den Eingeweihten mitgetheilt worden zu sein [73]). Am deutlichsten tritt dies in dem hervor, was wir über die Mysterien des Sabazes wissen. Wir sind zwar über diesen Sabazes oder Sabasius, der in Votivinschriften als Jupiter Sabazius bezeichnet und an Votivhänden als bärtiger Mann in phrygischer Kleidung dargestellt wird [74]), nur höchst mangelhaft durch zerstreute Erzählungen von Einzelheiten unterrichtet, deren Zusammenhang sich nicht erkennen läßt; allein gerade in der hier hervorgehobenen Beziehung erhalten wir eine sehr merkwürdige Aufklärung durch das Bildwerk und die Inschriften eines Grabes in den römischen Katakomben, welches schon von Bottari beschrieben ist, später aber nicht mehr bekannt war, bis es in neuerer Zeit wieder aufgefunden wurde. Es ist das Grab der Vibia, der Gattin eines Sabazespriesters Vincentius, in dem Cömeterium des heil. Prätertatus an der Via Appia, und eine der Inschriften enthält die Aufforderung an den Gemahl, der Vorangegangenen nachzufolgen. Die Bilder aber, welche noch später ausführlicher zu besprechen sein werden, enthalten unverkennbare Beziehungen auf das Todtengericht, die Auferstehung und den Zustand der Seligen nach dem Tode.

(Die Mithras-Mysterien.) In anderer Weise erinnerten die Mysterien des persischen Mithras an christliche Ideen [75]). Mithras war ursprünglich ein Sonnengott, und die Buchstaben seines Namens, nach griechischer Weise als Zahlen gelesen, bedeuten 360, die Zahl der Tage eines Sonnenjahrs. Er wird daher als Sol bezeichnet. Seine Mysterien wurden in unterirdischen Höhlen gefeiert, denn aus einer Höhle sollte Mithras hervorgegangen sein. Von diesen Mysterien nun wird erzählt, daß sie denen der christlichen Eucharistie sehr ähnlich seien, sodaß Viele der Meinung waren, die Dämonen hätten die in den Evangelien vorgeschriebenen Ceremonien hier nachäffend eingeführt.

Auf diese Mysterien scheint sich das Bildwerk eines der Gräber in dem Cömeterium des heil. Prätertat neben dem Grabe der Vibia zu beziehen. Man schließt dies aus dem mehrmals wiederholten Krieger, der das eine Mal in voller Rüstung knieend neben einer ebenfalls knieenden Priesterin, das andere Mal in einem höchst eigenthümlichen Aufzuge neben einem Priester, der ein Lamm darbringt, erscheint; denn wir wissen, daß in den Mysterien des Mithras unter andern eine Initiation als Krieger, miles, vorkam [76]).

Neben diesen räthselhaften Bildern befindet sich an der Decke der Grabnische noch eine merkwürdige Darstellung, welche Garrucci [77]) als den Hauptbeweis ansieht, daß diese Gräber keine christliche Beziehung haben könnten. Es ist eine nackte Venus, die dem Beschauer den Rücken zukehrt, während sie einen Schleier vor sich ausspannt. Sie ist umgeben von einem Rahmen, in dessen Ecken man arabeskenartige Ornamente sieht, die unverkennbar Embleme der vier Elemente enthalten. Durch diese Symbole ist die Venus offenbar als Oberwelt charakterisirt, im Gegensatz gegen den Tod und das zukünftige Leben, dem der Mithraskrieger geweiht wird. Es ist die Venus Architis, von deren Verehrung bei den Assyrern und in Phönizien Macrobius [78]) spricht. Die Naturkundigen, physici, sagt er, verehrten die obere Halbkugel der Erde, von der wir einen Theil bewohnen, unter dieser Benennung; die untere Halbkugel nannten sie Proserpina. Diese Venus kehrt dem Mithraskrieger den Rücken zu, indem sie ihre Scham mit dem Schleier verhüllt. Es ist also auf diesem Grabe das Verlassen der Erde in dem Bildwerke hervorgehoben, während das Grab der Vibia mehr das Gericht künftigen Lebens zum Hauptgegenstand macht. Leider sind die auf den Mithrasdienst bezüglichen Bilder nicht durch Inschriften erläutert.

Burckhardt [79]) hat die Vermuthung ausgesprochen, daß Constantin der Große in die Mithras-Mysterien eingeweiht gewesen sei. Dieser widmete dem Apoll eine ganz besondere Verehrung, sodaß schon Eumenius [80]) nach dem Siege von Autun 310 davon spricht, wie dem Kaiser „sein" Apoll erschienen sei. Wir werden noch später sehen, wie der Kaiser gerade diese Göttergestalt und ihren Mythus benutzt, um Christen und Heiden gleich gerecht zu werden [81]). Daß unter diesem Apoll aber gerade Mithras gemeint sei, an dessen dunkeln Höhlencultus doch die Christenheit nicht zu unverhüllt erinnert werden durfte, darauf deutet der häufig vorkommende Revers der Constantinischen Münzen: Soli invicto comiti, neben Inschriften, wie Deo Soli invicto Mithrae, Deo invicto Mithrae und Soli socio, und neben dem speleum Soli invicti [82]). Selbst die Einführung eines christlichen Erkennungszeichens in dem bekannten Monogramm ☧, welches Constantin auf seine Fahne schrieb, um unter diesem Zeichen zu siegen, ist vielleicht dem Mithrascultus entlehnt und auf orientalischen Ursprung zurückzuführen. Denn die Mithrasdiener erhielten bei der Einweihung in die Mysterien das Zeichen ihres Gottes auf die Stirn [83]), sowie noch heutiges Tages die buddhistischen Sekten ihr Unterscheidungszeichen

73) Vergl. überhaupt Burckhardt, Die Zeit Constantin's S. 218—228. 74) Jac. Becker, Drei römische Votivhände aus den Rheinlanden mit den übrigen Bronzen verwandter Art zusammengestellt, nebst einem Excurse über Thonbilder des Zeus Sabazios. Frankfurt a. M. 1862. 75) Burckhardt a. a. O. S. 225 fg. *Tertullian.* De praescript. haereticor. 1, 40. *Justin. Martyr.* Apologia I. pro Christianis c. 66. 76) *Tertullian.* l. c. *Ejusd.* De corona c. 15. *Hieron.* Ep. 107 ad Laetam de institutione filiae, in Opp. ed. *Vallars*, 1, 672.

77) Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes Romains de Prétextat, in Melanges d'archéologie, d'histoire et de littérature, réd. par *Ch. Cahier* et *Arth. Martin.* Vol. 4. (Paris 1856.) p. 1. 78) Saturnal. 1, 21. 79) Die Zeit Constantin's des Großen S. 391. 80) Paneg. 24, 4. Panegyrici vett. 1, 415. 81) Burckhardt a. a. O. S. 398. 82) Burckhardt S. 231. *Orelli*, Inscriptt. lat. sel. coll. Vol. 1. (Turici 1828.) c. 4. §. 34. c. 5. §. 17. 83) *Tertull.* l. c. Mithra signat illic in frontibus milites suos.

auf die Stirn gemalt zu tragen verpflichtet sind, und wie das Thier der Offenbarung seinen Anhängern ebenfalls ein Maalzeichen, die berühmte Zahl 666, an ihre rechte Hand oder auf die Stirn geben wird[84]). Auch Constantin zeigte sich nicht selten öffentlich, indem er seine Stirn mit dem Kreuze gezeichnet hatte[85]), und wenn er in kriegerischer Tracht auftrat, so führte er das Monogramm Christi am Helme, wie man auf einer Siegesmünze sieht[86]). Seine Statue im Lateran trägt dasselbe auf der Spitze des Imperatorstabes in der Hand.

e) Die Emanationstheorien.

(Die Gnostiker.) Solche Mysterien und Culte bedienten sich einer Symbolik, welche den polytheistischen Volksglauben benutzte, um durch allegorische Deutung monotheistische Ideen auszudrücken, die zum Theil schon von den griechischen Philosophen, wenn auch mit einem gewissen durch die Nationalreligion gebotenen Rückhalt ausgesprochen waren. Im zweiten Jahrhundert aber artete diese Symbolik zu einem eigenthümlichen System aus, dessen Bekenner ein besonderes Wissen von göttlichen Dingen, eine Gnosis, in Anspruch nahmen, und daher als Gnostiker bezeichnet werden. Die Grundlage dieses Systems war zum Theil schon durch alexandrinische Juden, wie Philo, gegeben, bei denen sich hellenistische Bildung mit den altnationalen Traditionen verschmolz. Sie knüpften an Platonische und Pythagoräische Ideen an, und auch die Bekämpfer des Gnosticismus bemühten sich, in dieser Richtung den heidnischen Ursprung desselben nachzuweisen[87]). Aber dieser Nachweis gelingt nur unvollständig[88]), und man kann sich nicht der Anerkennung eines eigenthümlichen Elements der Gnosis entziehen, welches auf indische Incarnations- und Emanationsideen in Verbindung mit parsischem Dualismus zurückweist. Wenn z. B. der Alexandriner Basilides (um 123) sein ursprüngliches System noch lediglich auf die stoische Philosophie gegründet haben sollte, so muß doch zugegeben werden, daß es von seinen Anhängern in ein Emanationssystem umgestaltet wurde[89]).

Die alte Lehre des Zoroaster hat sich frühzeitig mit jenen indischen Religionsbegriffen durchsetzt, die wahrscheinlich durch buddhistische Missionare verbreitet wurden[90]). Die Kenntniß derselben ist muthmaßlich durch eine verloren gegangene Literatur der Juden, welche nach dem babylonischen Exil am Euphrat zurückblieben und gleich Daniel und seinen Genossen in der Weisheit der Chaldäer unterrichtet wurden, über Palästina nach Syrien getragen[91]), und hier finden wir den eigentlichen Sitz des Gnosticismus. Hier herrschte außerdem unter dem gleichbedeutenden Namen der Kabbala eine jüdische Gnosis, und diese ist vielleicht die unmittelbare Quelle der eigentlichen Gnosis, die bald als eine heidnische erscheint, welche nur synkretistisch christliche Ideen aufnimmt, bald dem Christenthume näher tritt und geradezu eine eigenthümliche christliche Sekte begründet.

Die gnostischen Systeme erhalten aber bei den einzelnen Schriftstellern und Lehrern sehr verschiedene Gestalten, sodaß es eine Anzahl von gnostischen Sekten gab, die nur die allgemeinsten leitenden Gedanken mit einander gemein hatten, in der Ausführung derselben aber sehr von einander abwichen. Jenes Gemeinsame beruht in gewissen mystischen Grundanschauungen, welche auf das Zend-Avesta und die Buddhalehre zurückweisen. Indem sie nämlich die Welt als böse und dem Göttlichen entgegengesetzt betrachten, nehmen sie entweder ein höchstes böses Wesen neben dem höchsten guten, einen parsischen Dualismus, oder aber nach dem indischen Emanationssysteme einen Weltschöpfer, den Demiurgos, den Jaldabaoth der alexandrinischen Ophiten an, der erst nach vielen Abstufungen in unendlicher Entfernung von dem höchsten Wesen abstammt. Nach dem Systeme der berühmtesten gnostischen Sekte, der Basilidianer, emanirten von dem Urwesen 365 Geisterreiche, deren Inbegriff das Wort Abraxas oder Abrasar, dessen Buchstaben jene Zahl bedeuten[92]), ausdrückte, und erst die sieben Engel des untersten Himmels sind die Weltschöpfer. Durch die Emanationen war das höchste Wesen zu einem unaussprechlichen, namenlosen Gotte, θεὸς ἄῤῥητος, gleich dem Mithras incomprehendibilis[93]) verflüchtigt, der Weltschöpfer dagegen, den Einige ausdrücklich für eins mit dem Jehova der Israeliten erklärten, sank zu einem Geschöpfe von sehr niedriger Art herab. Häufig sind aber beide Systeme, das parsische und indische, mit einander vermengt. Bei den syrischen Gnostikern waltete der Einfluß des Parsismus vor, während bei den alexandrinischen außerdem Platonische Philosophie mitwirkte. Jene zeichneten sich vor den Aegyptern besonders durch eine schwärmerische Askese aus, die vielleicht in alten asiatischen Culten begründet war und durch die sie dem Einflusse des bösen Princips, des Satanas des Saturninus, oder der Materie, ὕλη, des Marcion entgegenwirken wollten[94]).

(Die Manichäer.) Die Lehre des Mani, der um 270 unter den sassanidischen Königen in Persien auftrat, übte daneben nicht geringen Einfluß, obgleich seine Sekte nicht nur von den katholischen Christen angefeindet, sondern selbst von den heidnischen Kaisern

84) Apocal. 13, 16. 85) *Euseb.* Vita Constant. 3, 2. 86) *Du Cange*, Famil. Byzant. tab. IV. 87) *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος.* Ed. *Emman. Miller.* Oxonii 1851. 88) Ferd. Chr. Baur, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Ausgabe 2. (Tübingen 1860.) S. 183. 89) G. Uhlhorn, Das basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus. Göttingen 1855. 90) Albr. Weber, Die Verbindung Indiens mit den Ländern im Westen. In dessen Indischen Skizzen S. 71 fg. Vergl. das. S. 63. 64. Lassen, Indische Alterthumskunde 3, 387—416. Js. Jac. Schmidt, Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus. Leipzig 1828.

91) J. Fr. Kleuker, Ueber die Natur und den Ursprung der Emanations-Lehre bei den Kabbalisten (Riga 1786) S. 60 fg. 92) Ueber den ursprünglichen Sinn dieses räthselhaften Wortes weiter unten. 93) Inschrift unter einem Mithras-Relief im vaticanischen Museum. 94) Gieseler, Lehrbuch der Kirchen-Geschichte. Bd. 1. §. 43—46.

blutig verfolgt wurde [95]). Mani vermengte entschiedener, als alle Andern, die christlichen Ideen mit parsischen und indischen, namentlich mit dem Dualismus der Magusäer, einer Ausartung der Lehre des Zoroaster, der die Sassaniden entgegengetreten waren, und unterlag deshalb dem Hasse der Magier. Er war ein Zögling des Scythianus und seine Hauptschriften sollen eigentlich von diesem herrühren [96]). Auch soll er selbst Scythianus genannt worden sein. Spätere wollten wissen, daß er ein Brahmane gewesen und Buddha zum Lehrer gehabt habe [97]). Epiphanius und Eusebius sagen geradezu, er habe Bücher über Magie und ketzerische Ansichten aus Indien eingeführt [98]). Renan stellt sogar den Namen Scythianus mit Çakya, dem indischen Geschlechtsnamen des Buddha, zusammen [99]). Mani scheint sich selbst als eine neue Incarnation dargestellt zu haben, denn er nannte sich einen Sohn der Jungfrau, sandte, Christus nachahmend, zwölf Apostel aus, die seine Lehre weit im Westen über Afrika und das römische Reich verbreiteten, und seine Anhänger standen fortwährend unter 72 Bischöfen, die zwölf Obern untergeben waren [1]). Aus diesen äußern Umständen läßt sich abnehmen, daß der Manichäismus eins der vorzüglichsten Vehikel für die Verpflanzung orientalischer Ansichten nach Europa gewesen sei, wenn es auch unmöglich ist, die Wirksamkeit desselben im Einzelnen zu verfolgen.

(Die alexandrinischen Neuplatoniker.) Vollkommen deutlich liegt dagegen der Einfluß der neuplatonischen Philosophie zu Tage. Die Philosophen in Alexandria suchten nämlich in ähnlichem Streben alte Pythagoräische Lehren wieder hervor; diese verbanden sich mit Platonischen Ansichten, und Ammonius Saccas (gest. um 243) bildete auf solchen Grundlagen eine Geheimlehre aus, in der gnostisch-mystische Ideen mit ägyptischem Aberglauben verschmolzen waren. Sein Schüler Plotinus (gest. 270) entwickelte dieses System weiter [2]) und wurde so der Begründer des Neuplatonismus. Diese Neuplatoniker fanden in Plato's Ideenlehre eine Unterscheidung göttlicher und menschlicher Dinge, welche im Geiste jener orientalischen Anschauungen gedeutet wurde, und obwol sie meistens sich für Heiden bekannten, wie denn Ammonius selbst wieder vom Christenthume abgefallen war [3]), nahmen sie doch auch christliche, wenigstens gnostische Anschauungen in ihr System auf. Wie sehr man sich aber des orientalischen Ursprungs dieser Lehren bewußt war, zeigen Aeußerungen, die schon in der Zeit der Antonine vorkommen. Pausanias [4]) weiß, daß Chaldäer und Inder zuerst die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben, die dann auch von den Griechen und namentlich von Plato angenommen sei, und der Platoniker Atticus erzählt [5]), ein Inder habe den Sokrates, mit dem er einst zusammengetroffen, gefragt: worüber er philosophire? und da dieser geantwortet: er forsche über das menschliche Leben nach, habe er gelacht und gesagt: Niemand könne einen Einblick in die menschlichen Dinge thun, wenn er von den göttlichen Nichts wisse. Auch directe Verbindungen mit Indien scheinen hier eingewirkt zu haben. Zu Eusebius' Zeiten ging die Sage, daß der Philosoph Pantänus, der unter Commodus sich durch Belesenheit in der heiligen Schrift ebenso wie in der weltlichen Literatur auszeichnete, als Missionar nach Indien gesandt worden sei [6]). Eben sowol mag aber auch eine chaldäisch-jüdische Literatur zunächst die Mittlerrolle übernommen haben, da bekanntlich die Juden zahlreich über Aegypten verbreitet waren. Wenigstens kann der Jude Philo in gewissem Maße als der Vorläufer der Neuplatoniker angesehen werden. Uebrigens ist neuerlich auch noch in einer ganz andern Beziehung die Verbreitung indischer Weisheit durch Vermittelung der alexandrinischen Neuplatoniker nachgewiesen worden, indem F. Wöpcke's „Untersuchungen über den Ursprung unseres Ziffer-Systems" ergeben, daß wahrscheinlich um die Zeit von Christi Geburt die Inder anfingen, die Zahlen durch die Anfangsbuchstaben der Zahlwörter zu schreiben, und daß diese Zeichen bereits in die Geometrie des Boethius aufgenommen sind und später von den Arabern gebraucht wurden, die diese Art von Ziffern im Gegensatz zu den von den östlichen Arabern gebrauchten mit einem Namen benannten, der seine Erklärung in der indischen Sage von der Prüfung, welche Buddha vor seinem Schwiegervater zu bestehen hatte, findet [7]).

Die neuplatonische Philosophie machte ihren Einfluß auf die christliche Lehre frühzeitig geltend, da man in der Philosophie überhaupt eine Vorbereitung für das Christenthum erkannte, welche wenigstens nicht in allen Dingen mit dem göttlichen Worte im Widerspruch war [8]). Eben jener Pantänus wurde einer der hervorragendsten Begründer der alexandrinischen Katechetenschule und der Lehrer des Clemens von Alexandria. Allerdings trat die neuplatonische Philosophie in schärfere Opposition gegen das Christenthum, als Julian, der Schüler derselben, den Thron bestieg. Das Serapeum wurde die eigentliche Akademie dieser heidnischen Lehre. Um so empfindlicher hatte sie durch den Tod Julian's zu leiden. Die Anhänger derselben mußten die günstige Stellung, die sie am Hofe erlangt hatten, aufgeben und sich in die verborgene Stille der Schule zurückziehen. Die disputirenden Philosophen wurden von ihren bisherigen

95) *Dioclet.* et *Maximian.* in Mosaicar. et Romanar. legum collatio 15, 3 bei *Schulting.* Jurisprud. vetus Antejustin. p. 787 und Jus civ. Antejustin. (Berol. 1815.) 2, 1463. 96) Gieseler a. a. O. §. 59. Note 1. 97) *Cedren.* Hist. comp. ed. Bonn. 1, 455. 98) Weber, Indische Skizzen S. 91. 99) *E. Renan*, Hist. gén. du système comparé des langues sémitiques. P. 1. (Paris 1855.) p. 250. not. 2.

1) Gieseler §. 59. 2) Das. §. 58. 3) *Euseb.* Hist. eccl. 6, 13 und darüber Gieseler a. a. O. Note c. 4) Perieg. 4, 32.

5) *Euseb.* Praeparatio evang. 11, 3. A. v. Harleß, Das Buch von den ägyptischen Mysterien (München 1858) S. 5. 6) *Euseb.* Hist. eccl. 5, 10. Ueber eine spätere Verpflanzung buddhistischer Weisheit nach Syrien s. Renan a. a. O. und im Journal Asiatique, Sér. 5. T. 7. (Paris 1856.) p. 251. 7) Mémoire sur la propagation des chiffres Indiens im Journal Asiatique, Sér. 6. T. 1. p. 27—79. 234—290. 440—529. Ausland 1864. S. 211 fg. 8) Gieseler, Kirchen-Geschichte §. 61.

Zuhörern verlassen, während die Zahl der Gläubigen täglich wuchs. Einen zweiten fast vernichtenden Schlag erlitten sie durch die Zerstörung des Serapeums unter Theodosius dem Großen. Die Bibliothek ging in Feuer auf, und die hervorragenden Köpfe zerstreuten sich in alle Länder. Die christliche Geistlichkeit verfolgte die, welche sich noch in Alexandria hielten, immer entschiedener, und nach dem Morde der ebenso gelehrten, als schönen, und von dem Statthalter Orestes begünstigten Hypatia wagten die Neuplatoniker nur noch zaghaft hervorzutreten. Ihre letzte Zuflucht fanden sie in Athen, bis auch die dortige Schule von Justinian geschlossen wurde [9]).

Aber selbst in diesen letzten Zeiten des Neuplatonismus ist der Einfluß desselben auf das Christenthum keineswegs erloschen. Es gelang, einige der bedeutendsten Neuplatoniker zu bekehren, die zum Theil sogar zu einflußreichen Kirchenämtern befördert wurden. Wenn ein Synesius als Bischof von Ptolemais seine neuplatonischen Irrthümer abschwor, so hörte er doch nicht auf, sich den philosophischen Priester zu nennen und mit Dankbarkeit der Hypatia zu gedenken, zu deren Füßen er als ihr treuer Schüler gesessen hatte, und in seinen Abhandlungen und Hymnen erinnern einzelne Aussprüche und Wendungen an den Ursprung seiner wissenschaftlichen Bildung [10]).

f) Einfluß des Orientalismus in Kirche und Staat.

Die bisher geschilderten Anschauungsweisen gewannen eine ganz eigenthümliche Bedeutung, als durch Constantin die christliche Kirche in ein bestimmtes nicht mehr feindliches Verhältniß zum Staate gebracht worden war. Es ist im Allgemeinen der Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Kirche wahrzunehmen, daß jene sich die orientalischen Anschauungsweisen in einem weit größern Umfange angeeignet hat, als dies je bei dieser der Fall war. Denn die Griechen neigten auch in kirchlichen Dingen mehr zur Speculation, und strebten mehr, die Theologie in Systemen philosophisch zu begründen und auszubilden, während die abendländische Kirche an diesen Entwickelungen keinen Theil nahm, und vielmehr eine Abneigung gegen theologische Speculation an den Tag legte, sodaß sie auf der einen Seite eine große dogmatische Stabilität aufrecht erhielt, und auf der andern Seite sich mit Vorliebe der Ausbildung der äußern kirchlichen Ordnung annahm, bei der eine im Ganzen genommen mehr sinnliche Auffassung der Religion und eine große Werthlegung auf äußere Zucht vorwaltete [11]). Gregor von Nyssa (gest. 396) knüpft an das Wort, das in der Apostelgeschichte von den Athenern gesagt wird, daß sie auf nichts Anderes gerichtet seien, denn etwas Neues zu sagen oder zu hören, die Bemerkung: es gebe noch Viele dieser Art und Jedermann werde sie kennen, von denen er spreche; denn auf Straßen und Märkten, in den Hallen der Wechsler und Trödler, allenthalben sei es voll von diesen Leuten, die Nichts dächten und redeten, als theologische Spitzfindigkeiten und Streitereien. Frage man nach dem Preise einer Waare, so sprächen sie von dem Gezeugten und Ungezeugten, verlange man ein Brod zu kaufen, so bekomme man zur Antwort: der Vater sei größer als der Sohn u. s. w. [12]). So sehr wurden diese Menschen durch die dogmatischen Kämpfe, deren tiefern Sinn sie nicht verstanden, leidenschaftlich aufgeregt.

Dieser Gegensatz gegen die abendländische Kirche blieb nicht bei der dogmatischen Entwickelung der Kirchenlehre stehen, sondern machte sich außerdem bald in äußern Institutionen geltend, und zwar sowol in den Institutionen des Staats und der Kirche als in denen des bürgerlichen Lebens. Im Staate ist es der Despotismus, in der Kirche die Hierarchie und im bürgerlichen Leben die Absonderung des Mönchswesens, welche wir als Wirkungen des Orientalismus bezeichnen müssen. Allerdings war dies Alles hinlänglich durch die Zeitereignisse vorbereitet und kann leicht aus psychologischen Vorgängen erklärt werden, blieb auch keineswegs auf Byzanz beschränkt und erstreckte seine Folgen auf die ganze christliche Kunst. Allein in der byzantinischen Kunst treten diese Folgen weit schroffer hervor als im Abendlande, ja sie beherrschen dieselbe in so hohem Grade, daß auf diesen Erscheinungen des Orientalismus vorwiegend der eigenthümliche Charakter der byzantinischen Kunstentwickelung beruht.

Wir werden die dogmatischen Eigenthümlichkeiten, sowie den mönchischen, despotischen und hieratischen Charakter der Kunst, der sich in dieser Periode vorbereitet, erst vollständig bei der Betrachtung der einzelnen Kunstdenkmäler darlegen können. Ehe wir jedoch dazu übergehen, ist es erforderlich, die angedeutete Entwickelung des orientalischen Geistes nach ihren verschiedenen Richtungen noch etwas näher zu beleuchten.

(Das kirchliche Dogma.) So sehr die Mystik der Geheimculte und der Gnosis auch von orthodoxer Seite bekämpft wurde, so errang sie sich dennoch einen nicht geringen Einfluß auf die Entwickelung des christlichen Dogma's. Die Kirchenschriftsteller verschlossen sich nicht dem Gedanken, daß Viele der heidnischen Götterbilder und Mythen vorbildliche Beziehungen auf Christus und seine Lehre haben könnten. Neben der Meinung, welche die heidnischen Götter für Dämonen erklärte, machte sich die geltend, daß den Götterbildern willkürlich Namen von Menschen beigelegt seien, denen man für gewisse Verdienste oder aus irgend einem andern Grunde eine Verehrung zolle, die allerdings keinem geschaffenen Wesen gebühre. Einige dieser Gestalten durften auch für wirkliche Bildnisse von Menschen gelten, deren Verehrung doch eine gewisse Rechtfertigung hatte, wie wir dies am Serapis gesehen haben. So konnte es geschehen, daß gerade von den tiefsten Denkern heidnische Ansichten in das christliche Dogma eingeführt wurden, die ihr Urheber wol nur als allegorische Darstellungsweisen aufgefaßt wissen wollte, während der große Haufen den

9) *Chastel*, Hist. de la destruction du paganisme dans l'empire de l'Orient (Paris 1850) p. 244—276. 10) Das. p. 274. 275. 11) Gieseler a. a. O. §. 64.

12) *Gregor. Nyss.* Oratio de deitate filii in Opp. (Paris 1638.) 3, 466.

bildlichen Ausdruck sinnlich und wörtlich nahm. Die Geschichte dieser Zeit ist erfüllt von den Kämpfen gegen diese Auswüchse, die in unzähligen Sekten und Ketzereien zu Tage kamen. Aber wie sehr die Kirche dagegen eiferte, sie konnte sich nicht völlig von denselben rein erhalten, und der griechischen Kirche gelang dies im Ganzen weit weniger als der römischen. In den Arianischen Streitigkeiten, die diese ganze Periode ausfüllten, trat der dogmatische Gegensatz zwischen Orient und Occident hell zu Tage, sodaß durch sie die christliche Welt in zwei große Heerlager getheilt wurde. Das erste Concil von Nicäa, 325, das Constantin berufen hatte, um den beginnenden Streit beizulegen, brachte die Flammen zum Ausbruch. Zwar siegte der Occident, indem er den Arianismus mit dem Anathema belegte, aber der Orient nahm das Anfangs vom Kaiser gutgeheißene Glaubensbekenntniß nicht an, und bald gewann Bischof Eusebius von Nicomedien solchen Einfluß auf den Kaiser, daß dieser die Rechtgläubigkeit des Arius anerkannte. Die Vermittelungsversuche des Eusebius auf dem Concil zu Sardica von 347 scheiterten gleichfalls und das unter Constantin's Söhnen getheilte Reich blieb auch dem Glauben nach gespalten, im Morgenlande Arianisch oder Eusebianisch und im Abendlande katholisch. Als nach Constans' Tode Constantius den Eusebianismus auch im Occident mit Gewalt durchsetzte, hatte das nur neue Spaltungen zwischen echten Arianern und Semiarianern zur Folge, was freilich dem nicänischen Bekenntnisse neue Freunde im Orient zuwandte, die aber doch nicht wieder mit den Nicänern des Abendlandes zur Kirchengemeinschaft vereinigt werden konnten [13]). Erst Theodosius dem Großen gelang es, auf einem Concil zu Constantinopel 381 das nicänische Symbolum zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, und der Arianismus wurde bald nachher auch im Occident durch Valentinian II. beseitigt. Er erhielt sich nur bis zu Ende des 6. Jahrhunderts bei Gothen und Longobarden, aber der Orient hielt dennoch die Beschlüsse der frühern Arianischen Synoden aufrecht, und die beiden Kirchen blieben unter den Patriarchen von Rom und Constantinopel um so mehr getrennt, als Theodosius auch die weltliche Macht für ewige Zeiten theilte.

Die besondere Entwickelung der griechischen Kirche und ihres Dogma's mußte auf die Kunst großen Einfluß üben. Der kirchliche Ritus gestaltete sich anders als im Abendlande, und dies hatte zur Folge, daß die Kirchen manche besondere Einrichtung erhielten. Hauptsächlich aber wurde die Wahl und Auffassung der Kirchenbilder vielfach durch das Dogma bestimmt. Wir werden später sehen, in wiefern der byzantinische Styl von Eigenthümlichkeiten des Ritus abgeleitet werden kann. Von dem Einflusse der Kirchenlehre auf die Ikonographie werden wir wenigstens charakteristische Beispiele kennen lernen, obwol sich dieses Thema hier nicht erschöpfen läßt.

(Das Mönchswesen.) Schon in der ersten kleinen Christengemeinde hatte sich eine weltfeindliche Stimmung entwickelt, welche von Tage zu Tage auf die Erfüllung der Weissagung von der Wiederkunft des Herrn harrte, und in den Gräueln der römischen Kaiserwirthschaft die sichern Anzeichen zu erkennen glaubte, daß die letzten Dinge nahe seien. Je mehr aber diese Erwartung getäuscht wurde, um so weniger konnte die Hoffnung auf das messianische Reich ihre Erfüllung von irdischen Gewalten erwarten, um so idealer gestaltete sich die Vorstellung von dem neuen Jerusalem, dem man das ganze irdische Leben als ein Leben der Trübsal und der Verderbniß gegenüberstellte. Es wurde zur höchsten Aufgabe des Christen, der Welt zu entsagen, um des Himmels würdig zu sein, und der unerschütterliche Glaube, der Tausende mit Freuden alle Qualen des Märtyrertodes erdulden ließ, trieb Andere zur Entsagung und Abtödtung, um der Welt und ihren Lockungen zu entfliehen und des Himmels sicher zu sein. Besonders die Sekte der Kataphryger, oder wie sie später nach dem Montanus genannt wurden, der Montanisten, die sich besonderer prophetischer Eingebungen des heiligen Geistes rühmte, hielt, als schon Viele anderer Gesinnung wurden, fest an der chiliastischen Schwärmerei und der Forderung einer Sittenstrenge, die den Kampf mit der Versuchung zu scheuen schien. Ihr gehörte einer der bedeutendsten Kirchenväter an, Tertullian, der so weit ging, den gewöhnlichsten Schmuck des Lebens als sündhaft und heidnisch zu untersagen. In seinen zwei Büchern de cultu feminarum betrachtet er die Frauen selbst nur noch als Gefäße der Sünde, und aller Schmuck derselben scheint ihm entweder der Eitelkeit zu fröhnen oder eine Verführung zur Wollust zu sein.

Anfangs konnte noch die christliche Gemeinde in ihrer zurückgezogenen Lage als ein heiliger Zufluchtsort gegen das allgemeine Verderben und die üppige Zuchtlosigkeit der Zeit angesehen werden [14]), aber sie genügte nicht mehr, sobald die Macht der Welt mit der Kirche ihren Bund geschlossen hatte. So trieb jene schwärmerische asketische Weltanschauung zu eben der Zeit, als der Glanz der Kirche sich leuchtender zu entfalten begann, tausende von Christen in die Wüste, wo sie in einsiedlerischer Zurückgezogenheit oder auch in abgeschlossener Geselligkeit sich der Contemplation und andächtigen Uebungen widmeten. Die thebaische Wüste und die Gestade des todten Meeres und des Jordans füllten sich mit Einsiedlern und Mönchen, und ihr Ruf zog von allen Seiten Nachfolger herbei. Die heiligen Macarius, Antonius und Hilarius wurden im Orient ihre verehrten Vorbilder, und nachdem ihnen der heil. Pachomius die ersten festen Einrichtungen gegeben hatte, gewannen sie bald im byzantinischen Reiche eine außerordentliche Bedeutung. Es kann für unsere Zwecke dahin gestellt bleiben, ob das Mönchsthum durch buddhistische Missionare nach Syrien und Aegypten verpflanzt ist oder ob umgekehrt die Buddhisten ihr Mönchsthum, das in seiner jetzigen Ausartung als eine Caricatur der europäischen Institutionen erscheint, von dorther empfangen haben. Genug, daß in dem

13) Gieseler a. a. O. §. 80. 81.

14) Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen S. 161.

Mönchswesen der im griechischen Reiche eingedrungene Orientalismus seinen stärksten Ausdruck findet. Für die Kunstentwickelung ist aber das Mönchswesen nicht blos dadurch bedeutungsvoll geworden, daß es überhaupt auf die geistige Entwickelung im byzantinischen Reiche einen überwiegenden Einfluß gewann, sondern insbesondere noch dadurch, daß es sich allmälig fast mit Ausschluß aller andern Classen und Stände, der Kunstübung, wenigstens so weit dieselbe auf die Kirche Bezug hatte, bemächtigte. Denn diese Beschäftigung für die Kirchen und Klöster wurde als eine Art von gottesdienstlicher Handlung angesehen, die nicht allein die Zeit der Mönche würdig ausfüllte, sondern auch einen Erwerbszweig für dieselben bildete, der sich allein mit ihrem heiligen Berufe zu vertragen schien, da er zur Ehre und Verherrlichung Gottes und der Kirche gereichte.

(Der weltliche Despotismus.) Dieselben Ansichten, welche das Mönchswesen ins Leben gerufen haben, nährten den Despotismus, der sich zunächst im Staate entwickelte. Nach dem Falle der römischen Republik hatte unter den alten Formen, die zum größten Theil nur noch zum Schein beibehalten wurden, ein militairisches Regiment bestanden, das sich bald in Schwelgerei, Uebermuth und Grausamkeit erschöpfte, bald wieder durch väterliche Fürsorge das Volk zu gewinnen suchte. Allmälig aber bildete sich das System einer despotischen Herrschaft aus, welche es sich zur Aufgabe machte, die öffentlichen Angelegenheiten durch ein wohl organisirtes Heer von Beamten zu regieren, dessen Seele der Kaiser allein war, und von dessen Einsicht und redlichem Willen das Wohlergehen der Unterthanen abhing. Natürlich hatte das Volk in demselben Maße von der Selbstsucht, der Schwäche und den Launen dessen zu leiden, der eben den Thron einnahm. Aber die despotische Gewalt lag über dem irdischen Leben wie ein Verhängniß, dem sich das Volk in Demuth und Geduld unterwarf, so lange sie nicht die überirdischen Interessen anzutasten schien, die an der Geistlichkeit einen nicht machtlosen Fürsprecher und Vertreter hatten. Um das Volk in dieser Unterwürfigkeit zu erhalten, mußte sich die herrschende Gewalt in einen Nimbus hüllen, der sie hoch über die gemeine Menschheit stellte und gleichsam der Erde entrückte. Sie umgab sich daher mit einem Ceremoniell, welches sie vor den Berührungen des alltäglichen Lebens schützte, und zeigte sich nur in einem Pomp, der den Sinnen imponirte und die Gemüther durch Staunen und Bewunderung fesselte. Es ist charakteristisch, daß der Nimbus, den die christliche Welt von den heidnischen Lichtgottheiten auf die Heiligen übertragen hatte, im byzantinischen Reiche ein Attribut der Macht wurde, welches jedem Kaiser ohne Rücksicht darauf, ob er wie Constantin der Große für einen Heiligen erklärt war, zukam und ebenso den alttestamentlichen Königen der Juden, Herodes nicht ausgeschlossen, wie den Pharaonen der Aegypter auf religiösen Bildern gegeben wurde [15]), ja sogar dem Fürsten der Finsterniß ohne Anstoß beigelegt werden durfte.

15) Beispiele finden sich in den Miniaturen griechischer Manuscripte der vaticanischen und pariser Bibliothek.

Auch im Ceremoniell folgte man asiatischen Vorbildern, und wir werden später noch sehen, welchen Einfluß orientalische Sitten auf Veränderungen in der Hof- und Amtskleidung übten. Namentlich sind in dieser Richtung die Wirkungen bemerkbar, welche zumal gegen das Ende dieser Periode die vielfachen freundlichen und feindlichen Berührungen mit dem persischen Hofe herbeiführten. Eine Menge von persischen Elementen werden um diese Zeit in dem Hofleben zu Constantinopel sichtbar. Das Haupt des Kaisers schmückt anstatt des Diadems die Tiara; den altrömischen Kriegsmantel vertritt als Staatskleid das Skaramangion; über dem Throne breitet sich ein Kamelaukion aus, wofür später der arabische Name Baldachin nach Bagdad oder Baldak, woher man den gewirkten Stoff dazu bezog, gebräuchlich wurde; unter den Räumlichkeiten des Palastes gab es ein Tzukanisterion, einen Platz zum Ballschlagen; und diese viele andere barbarische Ausdrücke verkünden das Eindringen persischer Sitten und Gebräuche.

(Die geistliche Hierarchie.) Dem Despotismus der Kaiser gegenüber entwickelte sich ein vollkommen ebenbürtiger Despotismus in der Kirche, die mehr und mehr zu einem Staate im Staate wurde. Allerdings konnte der Patriarch von Constantinopel neben dem Kaiser niemals in der Weise zu einer weltlichen Herrschaft gelangen, wie sie der Papst in Rom gewann. Aber die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten lag in den Händen einer mächtigen Hierarchie, welche in ähnlicher Weise gegliedert war wie der weltliche Beamtenstaat. Das Personal derselben war überaus zahlreich. Der bei der Sophienkirche in Constantinopel Angestellten wurden allmälig so viele, daß sich die Kaiser genöthigt sahen, ihre Zahl wiederholt durch Gesetze zu beschränken. Auf den bischöflichen Stühlen, bemerkt Burckhardt [16]), konnte noch der antike Ehrgeiz, der unter der Herrschaft der Kaiser vielfach bedroht und zum Schweigen gebracht war, eine Stellung finden, in der er hoffen durfte, etwas zu gelten. In der That gelang es den Patriarchen und Bischöfen, ihrer Würde in den Augen des Volks eine solche Heiligkeit zu verschaffen, daß sie durch Hartnäckigkeit die übertriebensten Ansprüche durchzusetzen vermochten. Einige misbilligten zwar solche Uebertreibungen, aber Andere schreckten nicht davor zurück, sich sogar der Schaaren fanatisirter Mönche, wie eines wohl disciplinirten Heeres zu bedienen, wenn es galt, der weltlichen Macht eine überlegene Gewalt entgegen zu stellen. Zumal die Patriarchen von Constantinopel rangen, gleich den Cäsaren seit Diocletian, um die Alleinherrschaft. Brachten sie es auch nie dahin, die ganze Kirche unter ihrer Oberhoheit zu vereinigen, so beugten sie sich ebenso wenig jemals dem römischen Papste, und es war frühzeitig der Sache nach entschieden, daß die Kirche ebenso, wie das Reich der Imperatoren, zwischen den geistlichen Oberhäuptern von Rom und Constantinopel getheilt sei.

Der Stolz und die Prunkliebe, welche diese Hierarchie an den Tag legte, gaben der des kaiserlichen Hofstaats

16) Die Zeit Constantin's S. 161.

Nichts nach [17]). Nicht blos bei den kirchlichen Handlungen, sondern auch im gewöhnlichen Verkehr umgab sie sich mit einem Ceremoniell, das ganz dem des Hofes entsprechend ausgebildet war und nicht selten darauf berechnet schien, die Bischöfe über die Inhaber der weltlichen Macht zu stellen. Leontius, der Arianische Bischof von Tripolis in Lydien, verlangte von der Kaiserin Eusebia, der Gemahlin des Constans, die sich beklagt hatte, daß er sich ihr nicht gleich den übrigen Bischöfen vorstelle, ein Entgegenkommen, welches sie tief demüthigen sollte. Wenn er einträte, müsse sich die Kaiserin erheben und ihm entgegengehen, indem sie sich unter seine Hände beuge, um den Segen zu empfangen; hierauf werde er selbst sich setzen, sie aber solle in demüthiger Haltung stehen bleiben, bis er ihr ein Zeichen gebe, sich ebenfalls zu setzen [18]). Mehr als ein Kaiser hat versucht, dem Patriarchen gegenüber sein Ansehen aufrecht zu erhalten. Die Geschichte von Byzanz ist voll der ärgerlichsten Streitigkeiten dieser Art, die aber selten zu Gunsten der kaiserlichen Macht ausfielen, obgleich es nicht an Gewaltmaßregeln gegen die Patriarchen gefehlt hat. Gelang es, einen misliebigen Patriarchen zu entfernen, so war gewöhnlich der Nachfolger noch unfügsamer als der Vorgänger, und nicht selten wurde der Kaiser durch den Widerstand der Geistlichkeit genöthigt, den vertriebenen wieder in seine Würde einzusetzen. Die tüchtigsten unter den Kaisern erkannten es bald als das Beste, dem Patriarchen und der Kirche gegenüber sich nachgiebig und wohlwollend zu bezeugen, sie mußten mindestens sich mit dem Patriarchen auf gleichen Fuß stellen. In diesem Geiste ist namentlich das Ceremoniell bei Constantin Porphyrogenitus gehalten. Wenn der Kaiser bei feierlichen Gelegenheiten die Sophienkirche betritt, so empfängt ihn der Patriarch beinahe wie einen Gast seines Hauses. Beide verneigen sich vor einander, sodaß keiner dem andern unterwürfig zu sein scheint. Wo aber irgend das Verhältniß der kaiserlichen Würde zu der Kirche ins Spiel kommt, da ist es stets der Kaiser, der sich unterwürfig bezeigt. Niemals betritt er die Kirche, ohne vorher die Zeichen der kaiserlichen Gewalt abzulegen, und wenn er die Kirche verläßt, so ist es der Patriarch, der ihm die Krone wieder auf das Haupt setzt. In der Vorhalle der Sophienkirche befindet sich noch ein großes Mosaik, auf welchem der Kaiser demüthig zu den Füßen des thronenden Christus im Staube liegt, eine Schaustellung der Würde der Kirche, mit welcher die Gemeinde beim ersten Betreten der Kirche empfangen wird.

C. Die Baukunst.

1) Einleitung.

Wir haben nunmehr die Entwickelung der Kunst an ihren Monumenten zu verfolgen. Was zunächst die Baukunst betrifft, so sind Monumente derselben aus zwei verschiedenen Epochen bekannt, aus der Zeit Constantin's des Großen und aus dem 5. Jahrhundert; dagegen fehlt es an Nachrichten aus der dazwischen liegenden Zeit. In der ersten Periode setzt Constantin, soviel wir erkennen können, wenigstens in Constantinopel noch die Bauart fort, welche bis zu seiner Zeit im Abendlande üblich war. Dagegen in Asien gab er schon einer abweichenden Strömung nach, indem er dort Bauten ausführen ließ, an denen die wesentlichen Elemente des später entwickelten byzantinischen Styls zu erkennen waren. Doch auch hier tritt diese Erscheinung nur erst ausnahmsweise in vereinzelten Fällen auf und unmittelbar neben diesen eigenthümlich asiatischen Bauten stehen andere, die sich wenigstens in der Hauptsache an die herkömmliche Weise des Abendlandes halten. In der zweiten Periode aber sehen wir auch diesseits des Bosporus neue Formen, die wir als Uebergangsformen betrachten müssen, indem sie sich von den antiken Formen entfernen, ohne daß jedoch die Tektonik des ausgebildeten byzantinischen Styls bereits erreicht wäre.

2) Die Bauten Constantin's in Constantinopel.

a) Uebersicht.

Unter den zahllosen Bauten Constantin's sind nur wenige, und diese wenigen fast nur durch Beschreibungen näher bekannt. Die wichtigsten darunter sind diejenigen, welche sich um das Augusteum gruppirten. Die Lage dieses Platzes ist ziemlich genau zu bestimmen, da er zwischen der jetzt als vornehmste Moschee benutzten Sophienkirche und dem Hippodrom, von dem dürftige Ueberreste auf dem Atmeidan stehen, gelegen hat. Außerdem wurde dasselbe umgeben von dem Kaiserpalaste nebst der Magnaura, dem Zeurippus, dem Senatsgebäude und dem Milium. Jules Labarte hat der Topographie dieser Localitäten eine eigene Schrift [19]) gewidmet, in der er mit seinem gewohnten Fleiß und Scharfsinn ein reiches Material verwerthet. Indessen können wir uns mit seinen Resultaten doch nicht überall einverstanden erklären, und müssen deshalb die Frage einer neuen und selbständigen Prüfung unterziehen. Eine eingehende Besprechung müssen wir außerdem dem Forum des Constantin widmen, dessen Lage ebenfalls durch ein noch vorhandenes Monument, den sogenannten verbrannten Stein, bestimmt wird, da eine genauere Kenntniß desselben für ein richtiges Verständniß mancher Nachrichten über das Augusteum und seine Umgebung unerläßlich ist. Endlich verdienen auch die Säulenarkaden und Colonnadenstraßen, sowie die Bewässerungsanstalten, namentlich die Cisternen um ihrer Großartigkeit willen, und da von den letztern Manches erhalten ist, eine nähere Betrachtung.

b) Das Forum des Constantin.

Das Forum des Constantin war der vorzüglichste Marktplatz der Stadt, den Constantin vor dem Thore

17) Vergl. Schröckh, Christl. Kirchengeschichte 8, 194—199.
18) *Suidas* v. *Λεόντιος*.

19) *Jules Labarte*, Le palais impérial de Constantinople et ses abords, Sainte-Sophie, le Forum Augustéon et l'Hippodrome, tels qu'ils existaient au dixième siècle (Paris 1861).

des alten Byzanz anlegte, da, wo er bei seiner Ankunft auf hervorragender Stelle für sich und sein Gefolge die Zelte aufgeschlagen hatte [20]). Es lag theils in der sechsten, theils in der achten Region der neuen Stadt [21]). Dieser Platz war rund, und mit Arkaden eingefaßt, welche dieselben Plätze eingenommen haben sollen, wo Constantin im Umkreise um das Lager die Ställe angebracht hatte [22]). Zwei überwölbte Prachtthore von prokonnesischem Marmor führten, das eine in die Altstadt zu der Halle des Sever, das andere zu den neuen Stadttheilen. An dem Forum lag ein Senatsgebäude [23]), welches vermuthlich das städtische Rathhaus war, und wohl zu unterscheiden ist von dem berühmteren Senatsgebäude am Augusteum, in welchem der Staatsrath seine Sitzungen hielt. Es ist wahrscheinlich dasselbe, welches später als *ναὸς τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου* [24]) und als *τὰ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου βασίλεια* [25]) vorkommt, denn diese Gebäude werden mit der Säule des Constantin in Verbindung gesetzt, die in der Beschreibung der Regionen neben dem Senat aufgeführt ist, und außerdem kann man sie weder für eine Kirche, noch für einen Palast [26]) oder eine Markthalle nehmen, denn eine Kirche stand bis zur Zeit des Basilius Macedo nicht an dem Constantinischen Forum, indem dieser Kaiser hier die Kirche der Theotokos baute [27]), damit die Marktleute eine Stätte hätten, wo sie ihre Andacht verrichten könnten [28]); ein Palast oder eine Markthalle aber würden in der Beschreibung der Regionen nicht übergangen sein.

Diese Kirche der Theotokos auf dem Forum ist übrigens nicht zu verwechseln mit zwei andern Kirchen der Theotokos. Da nämlich die Kaiser bei Triumphzügen in dieser Kirche den Purpur anlegten [29]), und nach der besondern Feier des Triumphes bei der Constantinssäule wieder in derselben Kirche das Festgewand ablegten [30]), so hat man sich dadurch verleiten lassen, die Theotokos in den Chalkopratien, wohin sich der Kaiser in einigen andern Fällen von dem Forum aus begibt [31]), für dieselbe Kirche zu halten. Diese letztere war aber von Justin II. im J. 569 an der Stelle einer durch ein Erdbeben zerstörten Judensynagoge erbaut [32]), und sie hatte ihren Beinamen daher, daß an derselben Stelle früher jüdische Erzhändler gewohnt hatten. Es wird von ihr bemerkt, daß sie in der Nähe der Sophienkirche liege [33]). Aus diesem Grunde hat man sie auch wol für identisch gehalten mit einer Kirche der Theotokos, die in einer Verordnung Justinian's erwähnt wird, und von der dort gesagt ist, daß sie in der Nachbarschaft der Sophienkirche liege und so mit derselben verbunden sei, daß die Priesterschaft der Sophienkirche den Gottesdienst in der Theotokos mit besorgen müsse [33a]). Allein von dieser Kirche wird ausdrücklich bemerkt, daß sie von Verina, der Gemahlin Leo's des Großen, erbaut sei. Sie ist daher ebenfalls von der Theotokos in den Chalkopratien verschieden.

Die Verwechselung dieser verschiedenen Kirchen der Theotokos ist es hauptsächlich, die Labarte verleitet hat, der Constantinssäule ihren Platz auf dem Augusteum anzuweisen, woraus dann wieder mehrfache anderweite Irrthümer hinsichtlich der Topographie des Augusteums und seiner Umgebung entspringen mußten. Daß sie auf dem Constantinischen Forum stand, setzen die Berichte über den Nikaaufruhr, wo Hypatios auf den Stufen dieser Säule zum Gegenkaiser gekrönt wird, außer allen Zweifel [33b]), und die Tradition, nach welcher der verbrannte Stein eine Ruine dieser Säule ist, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich.

c) Das Augusteum.

Mit dem Forum setzte Constantin den Kaiserpalast, den er in der Nähe des Hippodroms errichtete, durch zwei prachtvolle Hallen, *ἔμβολοι*, in Verbindung. Die Gegend dieser Hallen hieß die Regia, *Ῥῆγια*. Der Kaiserpalast lag nahe an dem Augusteum, und an der östlichen Seite des letztern erbaute der Kaiser den Senatspalast, nördlich von diesem aber die Sophienkirche, die auch die große Kirche hieß [34]). Das Augusteum war ein viereckiger Platz und bildete den Mittelpunkt, um den sich diese Gebäude gruppirten, und neben denselben wird noch die Magnaura und der Zeuxippus ausgezeichnet. In dieser Umgebung war der Schauplatz des Hoflebens und der großen Staatsactionen. Hier haben sich die wichtigsten Ereignisse der byzantinischen Geschichte zugetragen. Von der Architektur dieser Baulichkeiten wissen wir wenig, da sie größtentheils schon in dem Nikaaufruhr 532 durch wiederholte Brandstiftungen zu Grunde gingen. Wir erfahren nur von der Sophienkirche, daß sie die Gestalt eines Circus, d. h. ein Langschiff mit einer halbrunden Chornische hatte, und von dem Senatspalast, der als eine Basilika, *βασιλική*, bezeichnet wird, daß er ebenfalls eine halbrunde Tribune hatte und auswärts mit großen Säulen und Statuen geziert war. Genauere Nachrichten haben wir nur über den Hippodrom oder Circus, dessen Lage außerdem durch drei noch erhaltene Denkmäler bestimmt ist. Mit Hilfe derselben läßt sich aber auch die Topographie des Augusteums und seiner Umgebungen ziemlich genau feststellen, da außerdem in der Sophienkirche noch eins von den Gebäuden erhalten ist, welche Justinian, wenngleich viel größer und prachtvoller, doch an derselben Stelle wieder aufbaute. Die fleißigen und sorgfältigen Arbeiten von Pierre Gylles und Du

20) *Codin.* De signis CP. ed. Bonn. p. 41. 21) Descr. reg. bei *Du Cange*, CP. christ. 1, 21. p. 64. 65. 22) *Zosimus* 2, 30. ed. Bonn. p. 96. *Codin.* l. c. Anon. bei *Banduri* p. 12. 13. 23) Descriptio region. bei *Du Cange* p. 64. 24) *Constant. Porphyrog.* De cerem. aulae Byz. 1, 30. §. 2. p. 164. 25) *Manuel Chrysoloras* in *Codini* Excerpt. ed. *Lambec.* (cum *Const. Manassis* brev. hist. Paris. 1655) p. 122. 26) So z. B. *Du Cange*, CP. chr. 1, 24. p. 76. 27) *Codin.* De aedif. CP. p. 82. 116. 28) *Theophan.* Contin. 5, 93. 29) *Constant. Porphyrog.* app. ad libr. 1. p. 501 — cf. ibid. 1, 96. p. 439. 30) Ibid. 2, 19. p. 612. 31) Ibid. 1, 1. p. 30. — 1, 30. p. 165—167. 1, 35. p. 185. 32) *Theophan.* ed. Bonn. p. 382. 33) *Theophan.* l. c. *πλησιάζουσαν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ.*

33a) Novella 3. c. 1. Cf. *Du Cange*, CP. christ. 4, 2. p. 85. 33b) Malalas lib. 28. p. 475. Chron. pasch. ad a. 532. p. 624. 34) Chron. pasch. ad a. 328. p. 528. 529.

Cange haben allerdings über diese Topographie nur höchst mangelhafte Aufklärung geben können, da die wichtigste Quelle dafür, das Ceremonialbuch des Constantin Porphyrogenitus, erst 1751 durch Reiske bekannt gemacht worden ist. Labarte hat diese Quelle zuerst vollständig benutzt, denn die Uebersicht der Topographie von Constantinopel, welche Adolf Schmidt [35]) in seiner Schilderung des Nikaaufruhrs gibt, kann nicht in Betracht kommen, da er es verschmäht, die Beweise seiner größtentheils unhaltbaren Ansichten mitzutheilen. Allerdings ist das Ceremonialbuch zunächst nur eine Quelle für die Zeit der Macedonier, allein wir dürfen im Allgemeinen voraussetzen, daß die Anordnung der einzelnen Baulichkeiten auch bei Justinian's Neubauten unverändert geblieben ist. Namentlich gilt dies von dem Theile des Kaiserpalastes, der in späterer Zeit noch als der Constantinische bezeichnet wurde, und gerade über diesen gewährt uns das Ceremonialbuch die interessantesten Aufschlüsse. Es wird daher gerechtfertigt sein, wenn wir hiernach es unternehmen, nächst dem Hippodrom auch den Kaiserpalast, namentlich in Betreff der Anordnung seiner verschiedenen Localitäten, zu schildern. Außerdem sind auch die Magnaura und der Zeuxippus für die Topographie von Wichtigkeit, und wir dürfen auch diese nicht übergehen. Endlich haben wir noch das Milium in Betracht zu ziehen, über dessen Bedeutung und Lage erhebliche Irrthümer obwalten.

Was nun die Lage des Augusteums und seiner Umgebungen betrifft, so hat Labarte die sehr richtige Bemerkung gemacht, daß die Längsaxe des Hippodroms, deren Richtung durch die Monumente des Atmeidan bestimmt ist, sich mit der Längsaxe der Sophienkirche im rechten Winkel schneidet, und es ist noch hinzuzufügen, daß der Mittelpunkt der Sophienkirche ebenso weit von dem Kreuzungspunkte dieser beiden Längsaxen entfernt ist, als die kaiserliche Tribune am nördlichen Ende des Hippodroms, deren Lage sich ebenfalls, wie wir sehen werden, genau bestimmen läßt. Danach ist zu vermuthen, daß die Umgebungen des Augusteums mit Rücksicht auf den ältern Hippodrom, den Constantin vorfand, nach einem bestimmten Plane angelegt sind, wonach die Sophienkirche mit dem Kaiserpalaste und den übrigen Bauten in einem architektonisch wohlgeordneten Zusammenhange gedacht waren. Namentlich wird man annehmen müssen, daß die Orientirung aller dieser Baulichkeiten mit der Richtung jener beiden Längsaxen, die nicht unbeträchtlich von der der vier Himmelsgegenden abweicht, übereinstimmte. Es ist daher nicht ganz streng zu nehmen, wenn wir uns nach dem Vorgange der Quellen der Kürze wegen so ausdrücken, als ob der Hippodrom von Norden nach Süden und die Sophienkirche von Osten nach Westen orientirt wären.

Die Himmelsrichtung der vier Seiten des Augusteums ist also ebenfalls hiernach zu bestimmen. Ueber die Lage desselben wissen wir, daß es sich auf der Südseite der Sophienkirche, zwischen dieser und dem Hippodrom befand. Wahrscheinlich lag es aber nicht so, daß die Sophienkirche dasselbe ihrer ganzen Länge nach begrenzt hätte, denn der Senatspalast, der sich auf der Ostseite des Augusteums befand [36]), hatte die Sophienkirche im Norden [37]), und die Ruine der Säule, welche Justinian auf dem Augusteum dem Senatspalaste gegenüber errichtete, sah Pierre Gylles unweit der Südwestecke der Sophienkirche [38]). Die Türken richteten damals die noch vorhandene Basis der Säule zu einem Wasserwerke ein, und man hält dafür, daß dies die Fontaine sei, die unweit der Aja Sofia am Eingange der Gasse, fast gegenüber der Caserne des Munitionswesens, dem Dschebechane, steht [39]). Wäre diese Ansicht sicher begründet, so würde damit allerdings ein fester Anhaltpunkt für die Topographie des Augusteums gewonnen sein. Jedenfalls muß die Sophienkirche mehr an dem nordöstlichen Winkel des Augusteums gelegen haben. Es ist sogar wahrscheinlich, daß die Westfronte der alten Sophienkirche in einer Linie mit der Ostseite des Augusteums lag, da die Sophienkirche und der Senatspalast zur zweiten, das Augusteum dagegen zur vierten Region gehörten, sodaß also die Ostseite des Augusteums die Grenze zwischen der zweiten und vierten Region bildete.

Ueber den Ursprung des Namens Augusteum, der *Αὐγουστεῖον*, *Αὐγουσταῖον* und *Αὐγουστίων* geschrieben wird, sind die Nachrichten widersprechend. Einige leiten denselben von einem Gemüsemarkt des alten Byzanz, *γουστεῖον*, her, der die Stelle des Augusteums eingenommen haben soll [40]). Andere beziehen ihn auf eine Statue der Helena Augusta, der Mutter Constantin's, die entweder auf der Mitte des Platzes auf einer Porphyrsäule aufgestellt gewesen wäre [41]), oder zusammen mit einer Statue Constantin's zu den Seiten eines Kreuzes gestanden hätte [42]). Eine Chronik sagt im Widerspruch mit sich selbst das eine Mal, Constantin habe den Platz vor dem Senate Augusteum genannt, und das andere Mal, ein Stadtpräfect Theodosius habe im J. 459 das Augusteum neben der Sophienkirche gebaut [43]). Mit der letztern Angabe ist vielleicht nur eine Erweiterung des Platzes gemeint, denn im Anfange scheint dasselbe nur ein Platz vor dem Senatsgebäude gewesen zu sein, sodaß Procop noch sagen kann, der Kaiserpalast liege in der Nähe desselben, während es später als der eigentliche Vorhof des Kaiserpalastes erscheint.

d) Der Hippodrom.

Septimius Severus gründete die große Rennbahn, den Circus oder Hippodrom, und weihte sie den Dioskuren,

35) Der Aufstand in Constantinopel unter Kaiser Justinian. Zürich 1854.

36) *Procop.* De aedificiis Justiniani 1, 10. ed. Bonn. p. 202. Vergl. Chron. paschale ad a. 532. ed. Bonn. 1, 621. 37) Hist. conciliabuli adv. Joh. Chrysostomum bei *Du Cange*, CP. christ. 3, 3. p. 8. 38) *Gyll.* Topogr. CP. 2, 17. Vergl. *Chr. Bondelmontii* Lib. insularum Archipelagi, ed. *G. R. Lud. de Sinner.* (Lips. et Berol. 1824.) p. 122. 39) Jos. v. Hammer, Constantinopolis und der Bosporus (Pesth 1822) 1, 150. 217. 40) *Codin.* De sign. CP. p. 28. 41) Chron. pasch. ad a. 328. 42) *Codin.* De orig. CP. p. 15. 43) Chron. pasch. ad a. 328 et 459.

deren Statuen darin aufgestellt waren [44]). Ehe er aber noch die Sitzstufen ausbauen konnte, sah er sich genöthigt, nach Rom zurückzukehren und das große Werk unvollendet liegen zu lassen [45]). Constantin führte den Bau vollständig aus. Er vollendete die Sitzstufen auf der Ost- und Westseite, schloß das Südende mit dem halbkreisförmigen Sphendo, und führte an der geradlinigen Nordwand den Palast des Hippodroms auf [46]), welcher das Kathisma [47]) oder die Tribune mit dem Throne, von wo aus der Kaiser bei den Rennspielen den Vorsitz führte, und unter demselben die Eingänge zu den Manganen oder Carceres, wo die Wagen und Pferde bis zum Beginn des Rennens eingeschlossen wurden [48]), enthielt.

Brände zerstörten 406 die Thore des Hippodroms sammt den angrenzenden Colonnaden, und abermals 498 die ganze Galerie, welche den Hippodrom über den Sitzplätzen umgab, von dem ehernen Thore desselben, der Chalke, bis zum Kathisma, wobei auch die Colonnaden bis zum Heraïppion und zum Constantinischen Forum in Asche gelegt wurden [49]). Dies Alles stellte man bald wieder her, und die Brandstiftungen bei dem Nikaaufruhr 532 berührten den Hippodrom nicht. Aber lange vor der Eroberung Constantinopels durch die Türken war der letztere eine Ruine. Panvinio [50]) hat eine Ansicht derselben aus der Vogelperspective publicirt, welche er einer nicht näher bezeichneten handschriftlichen Topographie von Constantinopel entlehnte und etwa hundert Jahre vor der türkischen Eroberung datirt [51]). Man sieht darauf noch die Bogenhallen am nördlichen Ende, welche das Kathisma trugen, eine Reihe von Säulen und Obelisken, welche die Lage der verschütteten Spina bezeichnen, und den Säulengang des Sphendo mit seinen Substructionen. Dagegen sind die Sitzstufen zu beiden Seiten verfallen, zerstört und verschüttet. Heutiges Tages ist ein großer Theil des Raumes, den der Hippodrom einnahm, theils verschüttet, theils von Gebäuden bedeckt, unter denen sich namentlich die große Moschee des Sultan Achmed auszeichnet. Ein Theil desselben bildet aber noch einen freien Platz, den Atmeidan, der den Türken zu Reitübungen dient. Darin scheinen sich die Traditionen des Hippodroms erhalten zu haben, und es ist vielleicht eine ähnliche Tradition, daß von der Moschee des Sultan Achmed die bedeutendsten Staatsactionen ausgehen. Namentlich wird hier die Fahne des Propheten entfaltet, wenn das Reich in Gefahr ist.

Auf dem Atmeidan stehen drei Denkmäler, welche von der Spina übrig sind, nämlich in der Mitte der ägyptische Granitobelisk, den Theodosius I. aufrichten ließ, südlich davon ein aus Quadersteinen aufgeführter Obelisk, der in alter Zeit mit Kupfer belegt gewesen ist, und nördlich die oben (S. 299) besprochene Schlangensäule. Durch die Lage dieser Monumente ist die Richtung des Hippodroms von Südwest nach Nordost bestimmt, die jedoch bis auf Labarte fast auf allen Karten falsch angegeben wird. Ueber den Umfang desselben haben wir ferner zwei Angaben von Reisenden, die wenigstens an den Trümmern noch die ehemalige Begrenzung erkennen konnten. Bondelmonti [52]), der Constantinopel zu Anfang des 15. Jahrhunderts besuchte, gibt die Länge auf 624 Ellen und die Breite auf 134 Ellen an, und Gylles fand um 1550 den Hippodrom über 2 Stadien (1200′) lang und 1 Stadium (600′) breit. Die Entfernung desselben von der Sophienkirche gibt er auf 700 Schritt an [53]). Die Uebereinstimmung der beiden Angaben in der Länge läßt dieselben als sehr zuverlässig erscheinen. Die Abweichung derselben in der Breite erklärt sich dagegen nicht so sehr aus dem ruinösen Zustande der Seiten des Hippodroms, als daraus, daß wahrscheinlich der eine den innern Raum zwischen den Sitzstufen, der andere dagegen den Raum zwischen den äußersten Mauern hat angeben wollen. Da nun der Obelisk des Theodosius in dem Mittelpunkte des Circus gestanden hat und außerdem das Südende noch in den Substructionen zu erkennen ist, so läßt sich hiernach der Grundriß des Hippodroms ziemlich genau construiren.

Der Hippodrom gehörte zur 3. Region. Er war nicht gleich dem großen römischen Circus auf beiden Enden abgerundet, denn das Nordende schloß mit einer geraden Wand, in welcher sich rechts, also auf der Westseite, der große Haupteingang; in der Mitte, wie schon bemerkt, der Palast des Hippodroms mit dem Kathisma, und außerdem die Ställe, Carceres, *Μάγγανα*, befanden. Der Palast hatte seinen Haupteingang von der Nordseite, wo vom Kaiserpalast her eine gewundene Treppe oder Rampe, *κόχλιον*, auf eine Altane, *κούλκιτον*, vor der ehernen Eingangsthür führte. Der Palast enthielt ein Triclinium, zu dem man das Kathisma rechnete, und ein kleineres Gemach, *κοίτων*, welches zur Garderobe diente [54]). Der Hofstaat hatte besondere Seitenlogen, und von diesen führten Stufen auf eine tiefer liegende Galerie hinab, die vor dem Kathisma herlief und zur Aufstellung der Leibwache bestimmt war [55]). Diese Galerie hieß das Stama, oder auch von ihrer Form das Pi, *Π* [56]), da sie das Kathisma von drei Seiten umfaßte, und man konnte von hier in den Hippodrom hinabsteigen. Der ganze Bau ruhte auf Gewölben, welche eine Verbindung zwischen dem Hippodrom und den vor ihm liegenden Räumen vermittelten [57]), und das Kathisma selbst wurde von hohen Säulen getragen [58]).

44) *Hesych. Miles.* Origg. CP. §. 37. *Zosimus* 2, 31. Vergl. *Du Cange*, CP. christ. 2, 1. p. 102. 45) *Cedren.* 1, 442. *Codin.* De origg. CP. p. 14. 46) *Codin.* De aedif. p. 100. 47) *Constant. Porphyrog.* De cerem. aulae Byz. 1, 73. ed. Bonn. p. 364. Vergl. Chron. pasch. ad a. 328. ed. Bonn. p. 528. 48) *Constant. Porphyrog.* 2, 20. p. 618. 49) Chron. paschale ed. Bonn. p. 569. 608. 50) De ludis circensibus (Venet. 1600) p. 61 und darnach bei *Banduri* Imp. orient. T. 2. ed. Paris. 1711. p. 664. ed. Venet. 1729. p. 498, und verkleinert bei Anth. Rich, Illustr. Wörterbuch der Röm. Alterthümer (Paris und Leipzig 1862) S. 153. 51) *Labarte*, Palais imp. p. 46.

52) Libr. insular. Archipel. p. 128. 53) *Gyll.* Topogr. CP. 1, 7. 54) *Constant. Porphyrog.* De cer. aulae Byz. 1, 63. p. 304. 306. 55) Ibid. 1, 92. p. 423. 56) Ibid. 1, 49. p. 310. 57) Ibid. app. ad lib. 1. p. 507. 58) *Bondelmont.* l. c.

Der südliche Theil des Hippodroms mit dem Sphendo mußte bei der natürlichen Unebenheit des Bodens durch große Substructionen gewonnen werden, die man zugleich zur Anlage der sogenannten kalten Cisterne benutzte [59]. Man sieht auf der Zeichnung des Panvinio die offenen hohen Gewölbe, auf denen diese Seite der Rennbahn ruht.

Die Sitzstufen auf beiden Seiten waren von Marmor [60], und es wird neben denselben ein besonderer Umgang, *περίπατος*, erwähnt [61], den man sich entweder hinterwärts oberhalb der Sitze, oder auch vor den untersten Stufen denken kann. Die Sitze der Blauen waren rechts vom Kathisma, also auf der Westseite. Unterbrochen wurden die Sitzstufen durch mehrere Thore auf beiden Seiten. Auf der Ostseite lag die Nekra, das Todtenthor, ohne Zweifel dasselbe, durch welches die beim Wagenrennen Beschädigten in das mit dem Hippodrom verbundene Bad geschafft wurden [62]. Dieses Bad war vermuthlich der Zeurippus [63], von dem noch weiterhin ausführlicher die Rede sein muß. Wahrscheinlich war die Nekra dasselbe Thor, welches später den Namen der Skyla, *τὰ σκύλα*, führt und durch die Verbindung mit den Palastbauten der folgenden Periode eine besondere Wichtigkeit erhält. Wenigstens führt dieses Thor auch aus dem Hippodrom zu den Thermastra, worunter vielleicht eine Abtheilung des Zeurippus verstanden wurde. Der Name Skyla deutet auf eine gewölbte Halle, die zum Theil unter den obern Sitzen durchgegangen sein, zum Theil einen Vorbau nach Außen gebildet haben mag, durch den die Verbindung mit den spätern Palastbauten hergestellt wurde.

Die Rennbahn lief von den Manganen unter dem Kathisma aus und umkreiste die Spina, die aber in Constantinopel der Euripus genannt wurde, was man dadurch erklärte, daß die Rennwagen ebenso um die Spina hin und wieder liefen, wie die Fluth in der Meerenge Euripus hin und wieder ströme [64]. Bekanntlich hieß so in dem römischen Circus ein Graben vor den untersten Sitzen, der die wilden Thiere bei den Thierkämpfen von den Zuschauern trennte. Dieser Graben wurde in Constantinopel unnöthig, da die Thierkämpfe unter den christlichen Kaisern verboten waren. Der Euripus des Hippodroms war eine niedrige breite Mauer, die eine bunte Reihe von Obelisken, Säulen und Statuen trug. Auf jedem der beiden abgerundeten Enden derselben, *καμπτῆρες* oder *κάμπτοι*, stand ein eherner Obelisk mit einem Ei auf der Spitze, eine Beziehung auf die Dioskuren, die Schutzgötter der Circusspiele, welche auch unter den christlichen Kaisern stehen blieb [65]. Spätere sprechen freilich nur von steinernen Säulen [66]. Der nördliche Kamptos wurde als der der Blauen, der südliche als der der Grünen bezeichnet. Bondelmonti sah noch auf dem Euripus einen Brunnen, die Phiale des Hippodrom, die mit der Statue der Kaiserin Irene geziert gewesen war [67], und am entgegengesetzten Ende vier kleine Marmorsäulen, zwischen denen sich nach seiner Meinung die Loge der Kaiserin befunden haben sollte [68].

e) Der Kaiserpalast.

Die Bestimmung der Lage des Kaiserpalastes hat einige Schwierigkeiten. Man wird leicht der Vermuthung Raum geben wollen, daß seine Stelle von dem jetzigen Serail eingenommen werde. In der That verzeichnet die Beschreibung der Regionen ein magnum Palatium in der ersten Region, und es scheint damit zu stimmen, daß nach andern Berichten die Königsburg am Meere lag, mit der Fronte gegen Osten gerichtet. Allein dies läßt sich mit der Lage des Hippodroms und der Sophienkirche nicht wohl in Uebereinstimmung bringen, und es ist vielmehr zu vermuthen, daß unter dem magnum Palatium, sowie unter der Königsburg das Prätorium gemeint sei, von dem wir anderweit wissen, daß es in der ersten Region lag [69]. Wahrscheinlich ist der Kaiserpalast unter der Basilica verstanden, welche die Beschreibung der Regionen in der vierten Region aufführt, denn er lag am Augusteum, das in dieselbe Region gehört, und nahe bei dem Hippodrom, der in der dritten Region liegt, und überdies kennen wir auch sonst den Ausdruck Basilica, *τὰ βασίλεια*, als übliche Bezeichnung des Kaiserpalastes [70]. Ueber die einzelnen Bestandtheile dieses Palastes und deren Lage gegen einander erhalten wir nun sehr ausführliche Auskunft in den Ceremonielbeschreibungen des Constantin Porphyrogenitus (gest. 959), die dem Leser eine Reihe von Processionen vorführen, wobei sich der Kaiser mit seinem Hofstaate aus einem Zimmer, einem Hofe, einer Galerie in die andere begibt, und woraus also die Verbindung der einzelnen Localitäten ersichtlich ist. Nach diesem reichen Material hat Labarte zuerst versucht, den Plan des Kaiserpalastes zu construiren, was jedoch gerade in Beziehung auf den ältesten Bestandtheil, den Constantinischen Palast, nicht glücklich ausgefallen ist. Indem er denselben an die Südseite des Augusteums legte, übersah er, daß einer der bedeutendsten Bestandtheile des Palastes, der große Festsaal mit den 19 Lectisternien, nach einem bestimmten Zeugniß nördlich vom Hippodrom lag. Zu andern fehlerhaften Ortsbestimmungen hat er sich durch eine schon früher gerügte Verwechselung des Augusteums mit dem Forum des Constantin verleiten lassen. Hauptsächlich ist er aber irre geleitet durch eine Ansicht über die Lage des Zeurippus, die nicht mit der Eintheilung der Regionen verträglich ist, und durch einen Irrthum über den Eingang in die Sophienkirche, den wir allerdings erst bei

59) *Codin.* De origg. CP. p. 14. *Bondelmonti* l. c. p. 122. 60) *Bondelmonti* l. c. 61) Anon. bei *Banduri* p. 37. 62) *Bondelmonti* p. 183. Ubi (nämlich neben der Stephanskirche an der Nordostecke des Hippodroms) in principio dicti muri summus balneus erigebatur, in quo vulnerati ponebantur. 63) *Suidas* v. *Σεβῆρος: — συζεύξας αὐτῷ* (nämlich dem Hippodrom) *καὶ λουτρὸν — ὅπερ ἐκαλεῖτο Ζεύξιππον.* 64) *Περὶ ἱπποδρομίου* bei *Banduri*, Imper. orient. P. 3. p. 496. 65) *Hesych. Miles.* Origg. CP. §. 37.

66) *Codin.* De sign. CP. p. 54. Anon. bei *Banduri* p. 37. 67) Anon. bei *Banduri* p. 42. 68) *Bondelmonti* l. c. 69) Chron. paschale ad a. 407. 70) *Procop.* De aedif. 1, 10.

der Besprechung des Justinianischen Baues in der zweiten Periode vollständig werden widerlegen können. Sein Plan ist in Folge dessen sehr gekünstelt ausgefallen, und schon eine oberflächliche Betrachtung desselben muß Bedenken gegen die Anordnung erwecken, die in der That so wenig zweckmäßig erscheint, daß man sie kaum einem leidlich verständigen Baumeister zutrauen kann.

Eine große Schwierigkeit bei einer solchen Restauration besteht darin, daß wir nicht wissen können, wie viele Localitäten uns überhaupt unbekannt geblieben sind. Bei dem Constantinischen Bau fehlt uns namentlich jede Nachricht von den Wirthschaftsräumen, die gewiß nicht in dem Palaste vermißt wurden. Nach den im 11. Jahrhundert zusammengestellten Antiquitäten eines Ungenannten gehörten zu dem Constantinischen Palaste außer den auch sonst bekannten Bestandtheilen das Stepsimon, das Gonikon, das Idikon, das Vestiarium, die Kaballas, das Sigma, das Daton (Dratum) und das Uebrige bis zum eisernen Thor, die Paläste bis zum Gerganios, der Chrysoclavus und das große Bad des Oekonomos in der Nähe des Tzukanisterium mit sieben Zimmern, zwölf Hallen und einem Teiche[71]). Einige dieser Namen, die sich entweder auf die Bestimmung des entsprechenden Raumes beziehen, wie das Idikon, d. i. die Schatzkammer, und die Kaballas, d. i. der Marstall, oder die von der Gestalt des Gebäudes abgeleitet sind, wie das Sigma, d. i. der Halbmond, und das Daton, d. i. das Oval, kommen in den spätern Bauten wieder vor, ohne daß man sagen kann, ob diese neuen Anlagen an die Stelle der ältern getreten waren oder ob sie als ganz verschieden davon betrachtet werden müssen. Alles Uebrige aber begegnet uns bei keinem byzantinischen Schriftsteller wieder. Ebenso wird einmal zufällig ein Haus des Mars, *Ἀρέως οἶκος*, erwähnt, das einen Theil des Palastes ausmachte[72]), und von dem wir eben so wenig etwas Näheres erfahren.

Endlich kommt noch hinzu, daß die einzelnen Räumlichkeiten mit zum Theil lateinischen Benennungen bezeichnet werden, die nicht selten ihre Bedeutung verändert haben, und es ist nicht immer klar, was sie bedeuten. Unter den bewohnten Räumen wird das Triclinium, *τρίκλινον*, das Cubiculum, *κούβουκλον*, und der Koiton, *κοιτων*, unterschieden. Das erste bedeutet oft einen selbständigen Bau oder auch einen großen Raum, oft mit mehren Nebenzimmern, das zweite wird für die eigentlichen Wohnräume und das dritte für die innern Gemächer, namentlich Schlafzimmer gebraucht. Offene Höfe oder Terrassen kommen unter dem Namen von Solarien, *ἡλιακά*, vor. Es sind Altane oder Loggien nach süditalischer Weise, die sich zum Theil über einem untern Stockwerk ausbreiten[73]). Andere unbedeckte Räume nach Art der römischen Atria sind entweder unter den Triclinien mit begriffen, oder werden auch wol als *ἐξαερά* bezeichnet. Die Verbindungen zwischen verschiedenen Räumlichkeiten werden durch Gänge hergestellt, die im Allgemeinen *διαβάτικα*, Durchgänge, heißen, häufig aber besondere Benennungen erhalten. Ein Umgang, *περίπατος*, umfaßt eine oder mehre Räumlichkeiten auf mehr als einer Seite. Stenopus, *στενόπος*, heißt ein kurzer schmaler Durchgang, Makron, *μακρών*, ein langer Gang, eine Galerie. Sind die Gänge mit Säulen versehen, so werden es Colonnaden, *στοαί*; andere bedeckte Hallen sind *πορτικοί*. Von diesen muß man einzelne gewölbte Räume unterscheiden, welche entweder eine ausgezeichnete Abtheilung einer Colonnade oder einen besondern Bau bilden, oder einen Eingang als Vorhalle oder Portal zieren. Auf die beiden erstern bezieht sich der Ausdruck Camera, *κάμαρα*, der persisch sein und ursprünglich einen bedeckten Wagen bedeuten soll, die letztern werden durch *πόρτηξ*, *πόρτιξ* bezeichnet, was dem lateinischen fornix entspricht.

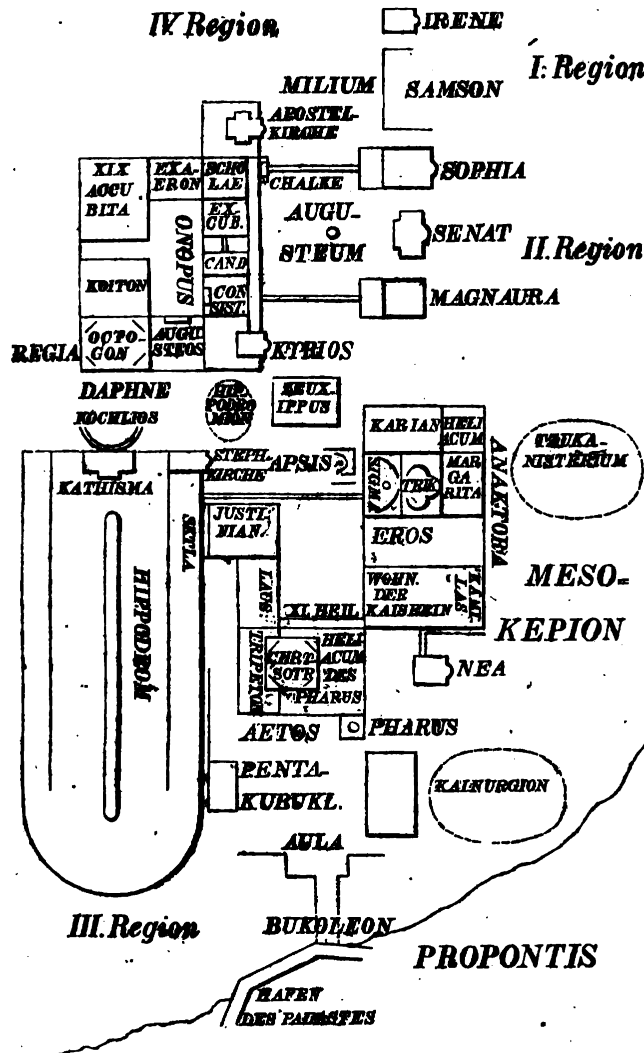
Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, daß sich nicht immer unterscheiden läßt, ob von einem oder zwei Stockwerken die Rede ist. Es kommen Treppen und Stufen vor, aber es ist nicht immer deutlich, ob die Räume, welche sie verbinden, in verschiedenen Stockwerken oder nur in verschiedenem Niveau liegen. Am wenigsten sicher ist man da, wo nur von Hinab- und Hinaufgehen die Rede ist.

Ueberhaupt darf man sich den Palast nicht als einen zusammenhängenden Bau nach Art der modernen Paläste denken. Der Palast des Diocletian belehrt uns darüber, und selbst die Häuser in Pompeji gewähren in dieser Beziehung einige Auskunft. Der erstere ist ein System von Gebäuden, die frei neben einander liegen und nur durch eine große Mauer umschlossen sind. Die Häuser in Pompeji aber haben eine Menge kleinerer und größerer Zimmer, welche sich um große von bedeckten Gängen und Säulenhallen umschlossene Höfe gruppiren. Dasselbe System finden wir in den Klöstern auf dem Berge Athos und in dem maurischen Bau der Alhambra. Die moderne Palastform dagegen ist aus dem mittelalterlichen System der Burgen hervorgegangen, in denen man genöthigt war, alle Räume möglichst eng zusammen zu drängen. Dazu kommt noch, daß die fortschreitende Industrie der Glasfabrication eine wesentliche Umwälzung in dem Bausysteme hervorgebracht hat, da es vor derselben nicht möglich war, große bedeckte Räume so wie jetzt durch Fenster zu beleuchten. Das Fensterglas war aber zu Constantin's Zeit noch ein seltener und kostbarer Artikel, und das Klima von Constantinopel gestattete, dem Systeme der offenen Höfe mit kleinen Nebenräumen, die nur zu Schlafzimmern und Wirthschaftsräumen dienen, eine unbeschränkte Anwendung zu geben.

(Der Onopus.) Die Anordnung des Palastes war nun folgende: In der Mitte desselben lag ein Raum, der das Onopodium oder der Onopus, d. h. der Eselsfuß, hieß und die verschiedenen Abtheilungen mit einander verband, also wahrscheinlich ein freier Hofraum in der Mitte des Ganzen, auf dem man vielleicht zu Esel reiten konnte. Dieser Onopus theilte den Palast in zwei Theile, nämlich den eigentlichen Palast mit der Wohnung des

71) Anon. bei *Banduri* p. 5. 72) *Procop.* De bello Pers. 1, 24. 73) Cf. Cod. Justin. 8, 10. l. 12. §. 5.

Kaisers, der nicht unmittelbar an das Augusteum stieß [74]), und die Abtheilung mit den Wachlocalen oder Casernen der Haustruppen und der Vorhalle, die vielleicht unter der Benennung der Propyläen zusammengefaßt wurde [75]).



Eine Vorhalle, welche Chalke, die eherne, hieß, weil sie mit vergoldeten ehernen Ziegeln gedeckt war, führte auf das Augusteum [76]) und vermittelte den Zugang zu der Sophienkirche. Sie und das sogenannte Haus des Ares bezeichneten die Grenzen dieser Abtheilung [77]). Die drei Truppenkörper, welche hier lagen, und deren jeder sein besonderes Triclinium hatte, waren die Scholä, die Excubitores oder Protectores und die Candidati. Die Chalke lag zunächst den Scholä, und mit den letztern war zugleich die Vorhalle der Apostelkirche verbunden.

74) Ταύτης δὲ τῆς ἀγορᾶς οὐ πολλῷ ἄποθεν τὰ βασιλέως οἰκία ἐστί. *Procop.* De aedif. 1, 10. p. 203. 75) Ibid. p. 202. 76) *Constant. Porphyrog.* De cerim. aulae Byzant. 1, 23. p. 132. 77) *Procop.* De bello Pers. 1, 24.

Nahe bei den Candidati lag ein Consistorium für Sitzungen des Staatsraths, und eine Christuskirche, schlechthin der Kyrios genannt [78]). Diese Kirche war nicht ganz unbedeutend, denn das Schiff hatte mehrere Thüren auf der Seite des Narthex oder der Vorhalle, von denen die mittlere von Bronze war [79]) und die Altarnische hatte drei kapellenartige Absiden oder halbrunde Chornischen [80]).

Die Wohnung des Kaisers, welche durch den Onopus von den bisher genannten Localen getrennt war, hieß Daphne, und bestand aus dem Triclinium des Augusteus oder dem Augusteôs, aus einem Octogon und aus dem Koiton des Kaisers. Die Daphne stand mit dem Hippodrom durch den Kochlios in Verbindung, und später auch durch eine besondere Kirche des Hippodroms [81]), welche Pulcheria, die Schwester Theodosius' II. erbaute und dem Protomartyr Stephanus weihte. Diese Kirche, die zum Unterschiede von andern Stephanskirchen als die an der Daphne bezeichnet wird [82]), hatte einen Zugang vom Kaiserpalaste aus, aber ihr Haupteingang war im Hippodrom [83]). Sie lag an der Seite nach der Sophienkirche zu, also an der Nordostecke des Hippodroms, und aus ihren Fenstern sahen die Damen den Circusspielen zu [84]).

Außer der Daphne gehörte zum Kaiserpalaste noch ein großer Festsaal, das Cubiculum der 19 Lager, *δεκαεννεὰ ἀκκουβίτων*, so genannt von den dort befindlichen 19 Lectisternien, auf denen bei gewissen Gelegenheiten an eben so vielen verschiedenen Tafeln gespeist wurde. Dieser Festsaal stand mit der Daphne in unmittelbarer Verbindung [85]), aber auch mit dem Onopus und dem Triclinium der Scholä und kann daher nur an der Nord- und Westseite des Kaiserpalastes gelegen haben, während die Wachlocale und die Chalke mit dem Ausgange nach der Sophienkirche hin die Ostseite einnahmen. Diesen schlossen sich südlich das Consistorium und die Christuskirche oder der Kyrios an.

(Die Daphne.) Die Daphne, die von diesen Räumen durch den Onopus getrennt ist, wird man auf der südwestlichen Seite zu suchen haben. Für die genauere Bestimmung ihrer Lage ist zunächst die Frage wichtig, ob der Palast mit dem Hippodrom zusammenhing oder durch einen freien Raum von ihm getrennt war. Die Antwort hängt wesentlich von der Vorstellung ab, die man sich über die einzelnen Abtheilungen der Daphne macht. Der Koiton, um von der letzten und entlegensten zu beginnen, war wol nicht gerade das Schlafzimmer des Kaisers allein, sondern es werden darunter überhaupt die innersten Privatgemächer desselben verstanden sein. Das Octogon bildet den Empfangssaal desselben, wo er von den hohen Staatsbeamten zu einer

78) *Codin.* De orig. CP. p. 19. 79) *Constant. Porphyrog.* 1, 1. p. 82. 80) Ibid. 1, 10. p. 84. 81) Ibid. 1, 48. p. 249. 250. 82) *Theophan.* Chronogr. 1, 687. *Simeon Magister*, De Michaele et Theodora c. 9. *Leo Grammaticus*, Chronogr. p. 230. 83) *Constant. Porphyrog.* 1, 48. p. 251. 84) Et primo versus S. Sophiam est ecclesia cum muro magnifico innumerabilium fenestrarum adornato, ubi dominaeque juvenculae cum matronis suos prospiciebant dilectos. *Bondelmonti* p. 123. 85) *Constant. Porphyrog.* 1, 1. p. 22.

feierlichen Procession abgeholt wird. Der Augusteôs oder das Triclinium des Augusteus [86]) endlich ist ein offener Vorhof, den man mit dem Atrium der römischen Häuser vergleichen kann. Das Octogon würde dann allenfalls dem Peristyl der pompejanischen Häuser entsprechen. Aus diesem bewegten sich die Processionen durch den Augusteôs, um weiter durch den Onopus zu dem östlichen Theile des Palastes zu gelangen.

Diesen Augusteôs hat Labarte zuerst ganz richtig von dem Augusteum unterschieden, und ihn meint ohne Zweifel Suidas [87]), wenn er von einem Augusteum der Daphne spricht, dessen Namen er von einer dort befindlichen Statue der Helena herleitet. Suidas hatte aber ohne Zweifel noch eine genügende Localkenntniß, während bei einem Codinus, wenn er von der Statue der Helena auf dem Augusteum redet, schon eher eine Verwechselung des Augusteôs in der Daphne mit dem Augusteum vor dem Senat zu vermuthen ist.

Die Geschichte des Nikaaufruhrs belehrt uns, daß diese verschiedenen Räume keinen zusammenhängenden Bau nach heutiger Art gebildet haben können. Während nämlich der Kaiser beinahe acht Tage unangefochten in seinem Palaste lebt, brennen die Wachlocale mit der Chalke ab, und das Octogon, worunter man sich schwerlich ein anderes, als das in der Daphne denken darf, wird von den Aufständischen ohne Hinderniß in Besitz genommen, bis dieselben von den Truppen des Kaisers dadurch, daß sie Feuer auf das Dach werfen, daraus vertrieben werden. Für den Kaiser bleibt also kein Raum übrig als seine innersten Gemächer. Das Octogon muß mithin in gewisser Weise von dem Palaste getrennt sein und außerhalb desselben liegen, und wenn dies ist, so kann auch das Augusteôs nur eine ähnliche von dem eigentlichen Palaste getrennte Lage haben. Der Fortgang jener Geschichte belehrt uns aber auch ferner, daß zwischen den Zimmern des Kaisers und dem Hippodrom ein freier Raum war. Der Kaiser ermannt sich nämlich, und sendet seine Feldherren ab, um das im Hippodrom versammelte Volk zu Paaren zu treiben, und den Hypatios, der von dem Kathisma Besitz genommen, gefangen zu nehmen. Belisar kann aber auf dem geraden Wege zum Hippodrom nicht vordringen, ein Wachgebäude hindert ihn, da die Soldaten sich nicht für einen der beiden Kaiser entscheiden wollen, und sich weigern, das Thor zu öffnen. Das muß natürlich ein anderes Wachlocal gewesen sein, als die niedergebrannten Triclinien der Scholä, Excubita und Candidati [88]). Belisar geht also zurück und dringt von der Chalke her durch die rauchenden Trümmer vor, gelangt an dem Kathisma an, findet es aber bedenklich, dessen engen Zugang anzugreifen, und geht deshalb vorbei, um in den großen Eingang auf der Seite der Blauen einzudringen. Dies zeigt deutlich, daß er freien Raum zu operiren zwischen dem Palast des Hippodroms und der Wohnung des Kaisers hatte, während er durch eine besetzte Wache von dem südlichen Palastthore abgeschnitten war.

Daß ferner das Octogon auf der äußersten Südwestecke des Kaiserpalastes lag, läßt sich daraus schließen, daß der Brand desselben bei Nordwind sich bis zum Constantinischen Forum und zur Propontis ausdehnte, ohne den Palast zu berühren [89]), und damit stimmt auch überein, daß es mitten zwischen der Basilika der Gunarier und der öffentlichen Halle der Regia stand [90]). Die erstere ist uns freilich weiter nicht bekannt, die andere haben wir aber bereits als eine Verbindung zwischen dem Palaste und dem Constantinischen Forum kennen gelernt.

Wenn aber das Octogon eine solche abgesonderte Lage hatte, so würde der Augusteôs als ein Vorhof des Palastes anzusehen sein, der vor dem innern Hofe, dem Onopus, lag und vermittels desselben die Verbindung zwischen dem Octogon und den übrigen Theilen des Palastes herstellte. Dieser war von dem Hippodrom durch einen freien Raum getrennt. Man muß aber aus mehreren Umständen schließen, daß dieser zuletzt genannte freie Raum die eigentliche Daphne ist, denn die Wohnung des Kaisers heißt: der Palast der Daphne, als ob die Daphne streng genommen von dem Palaste verschieden wäre, und dieser Ausdruck wird für gleichbedeutend erklärt mit dem Palaste vor der Stephanskirche [91]), sodaß die letztere das eine Mal als zum Hippodrom, das andere Mal als zur Daphne gehörig bezeichnet werden kann. Ferner wird die Daphne neben dem Kaballarios, dessen Lage jedoch nicht zu ermitteln ist, dem Kyrios, dem Hippodrom und dem Ballplatze, Tzykanisterion, der zu den spätern Erweiterungen gehörte, als einer der Zugänge zu dem Palaste bezeichnet, wo die Kaiser zu Pferde stiegen, wenn sie ausreiten wollten [92]), und neben der Meinung, daß sie den Namen von einer Statue der Daphne haben könne, wird eine andere Meinung erwähnt, daß sie nach der Neujahrsfeier so genannt werde, da hier dem Senate von dem Volke Lorbeerzweige überreicht wurden [93]), was füglich nur auf einem großen freien Platze geschehen konnte. Wenn endlich bei einer Gelegenheit der Kaiser aus dem Hippodrom durch die Gewölbe unter dem Kathisma und von hier weiter durch die Daphne in seinen Privathippodrom, der ganz in der Nähe der Stephanskirche gelegen haben muß, reitet, um dort vom Pferde zu steigen, so kann das schwerlich anders erklärt werden, als wenn der ganze freie Raum zwischen Hippodrom und Palast den Namen Daphne führte.

Man kann sich nun das Octogon so vorstellen,

86) *Ἐν τῷ τρικλίνῳ τοῦ Αὐγουστέως. Theophan.* Chronogr. ad a. 804, ed. Bonn. p. 769. 87) Voce *Αὐγούστειον.* 88) Anderer Meinung ist P. Fr. Kannegießer in der Uebersetzung des Procop (Bd. 1. S. 156. Note 5), der die Kochlias für den westlichen, die Chalke für den östlichen und das dem Belisar verschlossene Thor für einen mittlern Ausgang der Südfronte des Palastes nimmt.

89) Ad. Schmidt a. a. O. S. 66. 67. 90) Chron. pasch. ad a. 582. p. 623. 91) *Constant. Porph.* De cerem. 1, 1. p. 7. — *ἐν τῷ ὀκταγώνῳ κουβουκλείῳ τῷ ὄντι ἐν τῷ παλατίῳ τῆς Δάφνης. ἤγουν πρὸ τοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου.* 92) Ibid. 2, 18. p. 557. 93) *Codin.* De aedif. CP. p. 100. 101.

daß es einen befestigten Punkt, gleichsam einen Festungsthurm an der Südwestecke des Palastes bildete, wie deren zwei ähnliche in dem Kyrios und der Apostelkirche an der Südost- und Nordostecke desselben gegeben waren. Zwischen dem Octogon und dem Kyrios lag dann die Südfronte des Palastes der Stephanskirche gegenüber, und in der Mitte dieser Fronte befand sich das Eingangsthor, welches die Wache dem Belisar zu öffnen weigerte. Dasselbe führte also zunächst in den Augusteôs, und der Eingang von da in den Onopus wurde durch eine Halle gebildet, zu der eine Treppe hinaufführte, und war durch eine eherne Thür verschlossen. Diese Halle hieß: die goldene Hand, χρυσοχεῖρ [94]), eine Benennung, die an die offene Hand über dem Thore des Gerichts in der Alhambra erinnert, von der die Sage war, daß der Bau der Alhambra so lange stehen werde, bis diese Hand sich schließe. Es ist sehr möglich, daß die Mauren dieses Symbol der Herrschaft von Byzanz entlehnt haben. Außer dem Haupteingange durch den Augusteôs gab es aber noch Nebeneingänge zu beiden Seiten, welche bei gewissen Gelegenheiten benutzt wurden. Sie führten auf der einen Seite durch das Octogon zu den innern Gemächern des Kaisers, und auf der andern Seite durch ein Aristerium oder Speisezimmer in das Consistorium. Der Kaiser konnte sich nämlich unmittelbar von seinen Gemächern aus in den Palast des Hippodroms begeben, entweder den Kochlios hinauf, oder durch die Stephanskirche, aus der eine geheime Treppe in das Kathisma führte [95]). Wenn er sich dagegen in großer Procession durch die Chalke zur Sophienkirche begab, so ging er von dem Octogon aus durch den Augusteôs und die goldene Hand in den Onopus, um von dort in das Consistorium zu gelangen. Endlich konnte man vom Consistorium unmittelbar in die Stephanskirche [96]), sowie in die Skyla kommen [97]). Der Weg zu den Skyla führte durch den Delphacus und die Thermastra [98]). Der Delphacus, der sonst auch unter dem Namen Delphicus vorkommt, war der kaiserliche Speisesaal [99]), und vielleicht das vorhin erwähnte Aristerium [1]). Die Thermastra können der Etymologie nach Küchen oder Bäder sein. Ersteres würde zu der Nähe des Speisesaales, letzteres zu der Lage des Zeurippus passen. Doch können sie nicht mit dem Zeurippus identisch sein, da dieser ebenfalls in dem Ceremonialbuche erwähnt wird. Man dürfte sich nur gewisse Räume des Zeurippus darunter denken.

Auch der Kyrios, der seinen Haupteingang im Innern des Palastes hatte, war von Außen zugänglich, da bei einer Gelegenheit die Staatsbeamten sich frühmorgens in demselben versammeln, um die Oeffnung des Palastes zu erwarten [2]).

(Das Consistorium und die Wachlocale.) Die Anordnung der Ostseite des Palastes ergibt sich aus dem Wege, den die Processionen nach der Sophienkirche von der Daphne aus nehmen. Nach der Auffassung von Labarte erscheint dieser Weg sehr wunderlich, während er nach unserer Anschauung in der That der nächste und natürlichste ist. Nachdem nämlich der Kaiser von dem Octogon aus durch das Augusteum und die goldene Hand in den Onopus gekommen ist, begibt er sich zunächst in das Consistorium, und dann durch die Wachlocale zur Chalke. Er betritt das Consistorium mit seinem Gefolge durch drei Bronzethüren. Während das Gefolge durch die seitlichen Thüren in den Saal hinabsteigt, tritt er durch die Mittelthür auf das kaiserliche Pulpitum, das auf drei Porphyrstufen erhöht war. Hier nimmt er, auf dem Porphyrsteine unter einem Kamelaukion oder Baldachin stehend, Huldigungen an. Auf demselben Pulpitum wurde der Thron aufgeschlagen, wenn der Kaiser hier Sitzung hielt [3]). Das Consistorium hatte auch nach den andern Seiten Thüren. Den eben erwähnten drei Thüren gegenüber führten drei Elfenbeinthüren auf den Makron der Candidati, und diese wurden geöffnet, wenn der Kaiser eine Gesandtschaft empfing, die unter ihren Geschenken Pferde vorzuführen hatte [4]). Der Ausgang auf der Südseite zum Speisezimmer ist bereits erwähnt. Die Procession bewegte sich aber wahrscheinlich durch eine nördliche Thür direct durch die drei Wachlocale, und betrat zuerst das Triclinium der Candidati, dann das der Excubitoren und zuletzt das der Scholä. Das Triclinium der Candidaten ging mit dem großen Thore auf den Makron der Candidaten, der dasselbe mit dem Consistorium [5]) und dem Narther oder der Vorhalle des Kyrios verband [6]).

Vor den drei Wachlocalen lagen die Kortinen, ein kleiner Hof [7]), der gegen den Makron der Candidaten regelmäßig durch eine eherne Thür geschlossen wurde [8]). Man konnte aber von den Kortinen durch den Makron bis vor den Narther des Kyrios reiten, was jedoch nur dem Kaiser persönlich gestattet war [9]).

Aus dem Triclinium der Candidaten führte eine Thür in das Eraëron des Tricliniums der 19 Lager [10]). Zwischen jenem und dem Triclinium der Excubitoren lag ein Gewölbe, das auf acht Säulen ruhte. Dasselbe wird auch die Schola genannt und soll ursprünglich die alte Münze, χαραγή, geheißen haben. Hier stand ein schönes silbernes Kreuz [11]). Aus dem Triclinium der Excubitoren kam man durch ein großes Thor in die Kortinen [12]). Zwischen den Triclinien der Excubitoren

---

94) *Const. Porph.* 1, 1. p. 9; 1, 21. p. 136; 1, 30. p. 163; 1, 35. p. 181. 95) Ibid. 1, 68. p. 304; 1, 73. p. 364. 96) Ibid. 1, 48. p. 251. 97) Ibid. 1, 48. p. 249. 250. 98) Ibid. 1, 46. p. 234. 99) *Du Cange*, CP. chr. 2, 4. §. 13. p. 121.

1) *Constant. Porph.* 2, 18. p. 262. 2) Ibid. 1, 17. p. 98.

3) Ibid. 1, 10. p. 78; 1, 16. p. 98; 1, 23. p. 130; 1, 30. p. 163; 1, 35. p. 181; 1, 46. p. 233. 234. 4) Ibid. 1, 46. p. 234; 1, 99. p. 405. 5) Ibid. 1, 47. p. 239. 6) Ibid. 1, 1. p. 32; 2, 15. p. 578. 7) *Du Cange*, Glossar. med. et inf. latin. sub v. curtina. Labarte deutet den Ausdruck auf eine Befestigung, allein eine Anwendung des fortificatorischen Ausdrucks Courtinen ist hier unzulässig. 8) *Const. Porph.* 1, 48. p. 251. 9) Ibid. 1, 1. p. 32; 1, 10. p. 84; 1, 17. p. 99; 1, 30. p. 168. 10) Ibid. 1, 1. p. 20. 11) Ibid. 1, 1. p. 11. 12) Ibid. 1, 10. p. 84.

und der Scholä oder vielleicht schon in dem letztern befand sich eine Halle, *κάμαρα*, mit sieben Lampen, die daher die Lychni heißt [13]). Die Scholä endlich hatten ebenfalls einen Ausgang auf die Kortinen, und wol durch diese in den Makron der Candidaten [14]). Dieses Triclinium der Scholä enthielt zugleich die Vorhalle oder den Narther der Apostelkirche [15]).

(Die Apostelkirche.) Diese war eine der bedeutendsten Kirchen in Constantinopel, indem Constantin sie zu seiner eigenen Grabkirche bestimmte. Es war ein hoher Bau, ganz mit Marmorplatten belegt, die Decke mit vergoldeten Cassettirungen verziert und das Holzdach [16]) mit Kupfer gedeckt und ebenfalls vielfach mit Vergoldung geschmückt. Die Kirche hatte die Gestalt eines Kreuzes [17]) und der mittlere Raum war von einem Gitter aus Erz und Gold umschlossen. Hier standen die Sarkophage der Apostel, auf jeder Seite sechs, und zwischen ihnen in der Mitte der Porphyrsarkophag des Constantin. Den ganzen Bau umschloß ein weiter Hof, von Säulenhallen auf allen Seiten eingefaßt, in dem sich Nebengebäude, Weihbrunnen und Wärterhäuser befanden [18]). Schon unter Constantius war diese Kirche jedoch so baufällig, daß Bischof Macedonius 356 für nöthig fand, den Sarkophag des Constantin in eine andere Kirche zu versetzen, was zu Unruhen und Parteiungen führte, da der Kaiser über die eigenmächtige Handlungsweise des Bischofs erbittert war und Viele über Kirchenraub schrieen. Man schlug sich in der Kirche selbst, wohin der Sarkophag gebracht war, und tränkte den Fußboden mit Blut. Indessen ließ Constantius die Kirche so prachtvoll und von Grund aus restauriren, daß man ihn als den eigentlichen Erbauer derselben ansehen durfte. Nicht allein der Sarg des Constantin, sondern auch die Sarkophage der spätern Kaiser wurden in einem besondern Heroon der Apostelkirche beigesetzt.

Man ist gewöhnlich der Meinung, diese Apostelkirche sei dasselbe Martyrium der Apostel, welches in der eilften Region aufgeführt ist und von Muhammed II. abgebrochen wurde. Dies ist aber unmöglich, denn dieses Martyrium der Apostel stand in der Nähe der Mahomedia, die Muhammed zum Theil aus dem Material desselben erbaute; die Grabkirche der Kaiser dagegen stand in engster Verbindung mit dem Kaiserpalaste, indem das Triclinium der Scholä als Vorhalle oder Narther derselben betrachtet wird, wo der Kaiser auf dem Wege nach der Sophienkirche seine Andacht verrichtet, ehe er die Scholä verläßt. Auch stand die Apostelkirche durch die Scholä mit dem Triclinium der 19 Accubita in Verbindung, in welchem man die Leichen der Kaiser vor der Beisetzung ausstellte.

(Die 19 Accubita.) Dies Triclinium der 19 Accubita wird als ein wunderbar schönes und hohes Gebäude in der Nähe des Hippodroms und zwar nördlich von diesem geschildert [19]). Es bestand aus einem Vorhofe, der als *ἐξάερον* und *ἡλιακόν* bezeichnet wird, und dem eigentlichen Triclinium, dem großen Festsaale mit den 19 Lectisternien, von denen eins für den Kaiser bestimmt und auf einigen Stufen erhöht, sowie durch zwei silberne Säulen, die vermuthlich den Thronhimmel trugen, ausgezeichnet war [20]). In dem Vorhofe befand sich ein erhöhter Platz, *ἄραια*, mit einem Tribunal für den Kaiser [21]), zu dessen Seiten Stufen hinaufführten [22]). Den Haupteingang hatte der Vorhof von dem tiefer gelegenen Onopodium aus durch ein besonderes Portal, *πόρτηξ* [23]). Man konnte aber auch von dem Vorhofe direct in das Triclinium der Candidaten gelangen [24]), und diesen Weg nahm der kaiserliche Leichenzug, wenn er sich in die Apostelkirche begab. Durch die Scholä endlich wurde die Verbindung nicht nur mit dieser Kirche, sondern auch mit der Chalke, der großen Vorhalle des Palastes vermittelt, die nur durch einen Gang von dem Triclinium der Scholä getrennt war.

(Das Hippodromion.) Außer diesen Räumlichkeiten hatte Constantin einen Privatcircus im Palaste [25]), der in dem Ceremonialbuche von dem großen Hippodrom als Hippodromion unterschieden wird [26]), obwol sonst diese Deminutivform auch für den großen Hippodrom vorkommt [27]). Ueber die Lage des kleinen Hippodroms gibt der Umstand einigen Aufschluß, daß dort die Staatsbeamten sich aufhalten, um auf den Kaiser zu warten, da derselbe das eine Mal im Begriff ist, durch die Skyla in den Hippodrom einzutreten, und das andere Mal sie in der Stephanskirche empfangen soll [28]). Danach lag er also an der Nordostecke des großen Hippodroms und war von dem letztern aus zugänglich. An einer dritten Stelle wird der unbedeckte Hippodrom von dem untern bedeckten Hippodrom unterschieden [29]). Nachdem nämlich der Kaiser Theophilus seinen Triumphzug beendigt und dann noch von einem vor der Chalke aufgeschlagenen Throne zu dem Volke geredet hat, setzt er sich wieder zu Pferde und reitet durch den Achillesgang, der beiläufig gesagt Nichts mit den Achilleusbädern auf dem Strategium in der 6. Region zu thun hat [30]), und am Zeurippus vorbei in den unbedeckten Hippodrom,

13) Ibid. 1, 2. p. 35. 40. 14) Ibid. 1, 48. p. 252. 15) Ibid. 1, 1. p. 29; 1, 8. p. 41. 16) *Codin.* De aedif. CP. p. 78 nennt den Bau *ξυλόστεγον*. Darin liegt kein Widerspruch mit dem *χαλκόστεγον* bei Eusebius. 17) *Gregor. Nazianz.* Carm. 4. de insomnio Anastasiae. Dem widerspricht nicht, daß Codinus l. c. den Bau *δρομικόν* nennt, was nur den Gegensatz gegen einen Kuppelbau nach späterer byzantinischer Weise ausdrückt. 18) *Euseb.* Vita Constant. 4, 58—60.

19) *Liudprand.* Antapodosis 6, 8 bei *Pertz.* Monum. Germ. hist. 5, 338. Est domus juxta Yppodromum aquilonem versus mirae altitudinis seu pulchritudinis, quae Decanneacubita vocatur — ideo, quoniam quidem 10 et 9 mensae in — Christi nativitate opponuntur. 20) *Constant. Porph.* 1, 1. p. 25. 21) Ibid. 1, 43. p. 218: *τριβουνάλιον τῆς ἀραίας ἔξωθεν τῶν ιθ´ ἀκουβίτων.* 22) Ibid. *γραδήλια τῆς ἀραίας ἔνθεν κἀκεῖθεν τοῦ ἡλιακοῦ.* 23) Ibid. 1, 9. p. 62. 24) Ibid. 1, 1. p. 20. 25) *Codin.* De aedif. p. 101. *Labarte* p. 181. 26) *Constant. Porph.* 1, 11. p. 87; 1, 97. p. 442. 27) Anon. *Περὶ ἱπποδρομίου* bei *Banduri* P. 8. p. 496. 28) *Constant. Porph.* l. c. 29) Ibid. app. ad lib 1. p. 507. 30) *Διά τε τῶν διαβατικῶν τοῦ Ἀχιλλέως.* Die lateinische Uebersetzung sagt willkürlich: per porticus thermarum Achillis. Siehe über das Achilles-Bad *Du Cange*, CP. chr. 1, 27. §. 1. p. 88. A. M. ist *Labarte* p. 42.

und von da unterhalb des Kathisma hereinkommend durch die Daphne in den untern bedeckten Hippodrom, wo er absteigt, um sich zu Fuß durch die Skyla in den östlich vom Hippodrom liegenden Palast zu begeben. Der unbedeckte Hippodrom wird der große Hippodrom sein, der bedeckte untere Hippodrom dagegen ist wahrscheinlich jener Privatcircus, der für Reiter nur von der Daphne her zugänglich gewesen sein muß, während er einen Ausgang für Fußgänger nach der Skyla hatte. Der Weg des Kaisers ist allerdings nur dann begreiflich, wenn die Daphne gegen den Zeuxippus hin nicht für Reiter offen war. Daß der kleine Hippodrom der untere heißt, ließe sich durch die Annahme erklären, daß er in einem Gewölbe unter den östlichen Sitzstufen zwischen der Stephanskirche und der Skyla gelegen hätte, und dies würde auch am besten zu den Stellen passen, wo das Hippodromion in dem Ceremonialbuche erwähnt wird.

(Die Magnaura.) Endlich gehörte zu den Palastbauten Constantin's [31]) noch ein besonderes großes Triclinium [32]), welches zwar mit dem eigentlichen Kaiserpalaste in Verbindung stand, aber keinen Bestandtheil desselben ausmachte [33]). Es hieß die Magnaura und enthielt den sogenannten goldenen Thron des Salomo, auf welchem der Kaiser fremde Gesandte empfing [34]). Dasselbe ist bis auf Labarte mit einer Magnaura im Hebdomon verwechselt worden [35]). Seine Lage wird jedoch durch das Ceremonialbuch außer Zweifel gesetzt. Freilich lernen wir es nur in dem Zustande kennen, in welchem es sich nach dem Neubau Justinian's und manchen spätern Ausschmückungen befand, denn es war im Nikaaufruhr 532 ebenfalls niedergebrannt, und seine Vollendung erhielt es erst spät, indem noch Mauritius ein rundes Heliacum hinzufügte [36]) und Heraclius mit seinem Sohne Constantin das Triclinium selbst ausbaute [37]). Wir können es indessen nicht umgehen, dennoch schon hier die Beschreibung der Magnaura nach den spätern Berichten zu geben, da sie für die Topographie ganz besondere Wichtigkeit hat. Der Thron des Salomo wird jedoch später ausführlicher zu besprechen sein.

Die Magnaura bestand also aus einer Terrasse, ἡλιακόν, und dem Triclinium mit dem Thronsaale. Den Eingang zu der Terrasse bildete ein enger Durchgang, στενωπός, vor dem eine ovale Vorhalle, ὠάτον, ovatum, lag [38]). Das Heliacum, welches Mauritius hinzufügte, scheint noch ein besonderer Vorhof gewesen zu sein. Dieses war rund und in Verbindung damit ist noch von einem Mesaulon die Rede, in welchem dieser Kaiser seine Statue aufstellte und das Armamentarium anordnete, vermuthlich einen Aufbewahrungsort für den Kaiserornat [39]), vielleicht denselben Schrein, den Kaiser Theophilus durch das Pentapyrgium ersetzte.

Das Triclinium hatte einen Zugang von dem Heliacum, aber man konnte auch von einem Baumgarten, ἀναδενδράδιον, aus durch eine Säulenhalle unmittelbar in eine andere silberne Thür des Thronsaals gelangen [40]). Eine Treppe ging aus dem Triclinium der Candidaten in den Baumgarten hinauf [41]), und wenn man durch die silberne Thür eintrat, so hatte man den Thron sich gegenüber, doch etwas zur Linken. Wer aber durch das Heliakon kam, hatte den Thron zur Rechten, wo er auf einer Erhöhung in der östlichen Nische stand. Auf derselben Seite befand sich rechts eine zweite Nische, in der auf goldenen Sesseln die kaiserlichen Staatskleider hingelegt wurden, wenn der Kaiser den Thron besteigen wollte, und links ein Metatorium oder Umkleidezimmer [42]), in welchem der Kaiser die Ankunft der Gesandten erwartete. Vor dem Throne standen vier Säulen.

Um die Lage der Magnaura noch deutlicher zu machen, sei hier schon bemerkt, daß Justinian einen bedeckten Gang von der Magnaura nach der Sophienkirche anlegte, der später namentlich auch benutzt wurde, um sich von den spätern Palastbauten des Theophilus, die auf der Ostseite des Hippodroms lagen, über die Magnaura in diese Kirche zu begeben [43]). Ferner ließ man die Magnaura zur Rechten, wenn man aus der Waffenkammer Eros in eben diesem Palaste des Theophilus nach dem Makron der Candidaten ging [44]). Es ist hiernach deutlich, daß die Magnaura an der Südostecke des Augusteums lag, und zwar so, daß jener bedeckte Gang, der die Verbindung mit der Sophienkirche herstellte, sich auf der Rückseite des Senatsgebäudes befand.

(Rückblick.) Die bisher beschriebene Anordnung des Kaiserpalastes ist nicht nur an sich einfach, übersichtlich und zweckmäßig, sondern sie gewährt auch eine sehr schöne und regelmäßige Begrenzung und Einfassung für das Augusteum. Auf der Ostseite dieses Platzes haben wir im Norden die Sophienkirche, im Süden die Magnaura und zwischen beiden etwas zurückliegend den Senatspalast. Vor der westlichen Fronte der Sophienkirche breitet sich der Vorhof aus, der damals bei keiner größern und selbständigen Kirche fehlte, und diesem entspricht auf der südöstlichen Ecke des Augusteums der Baumgarten der Magnaura. Gegenüber bildet die Ostfronte des Kaiserpalastes die westliche Begrenzung des Augusteums. In der Mitte der Fronte ist der kleine Hof, die Kortinen, von den drei Wachlocalen umgeben und vor diesem der Makron. Zu beiden Seiten desselben finden wir zwei Eingangshallen, nördlich den großen Haupteingang des Palastes, die Chalke, die durch die Galerie des Achilleus mit der Sophienkirche in Verbindung steht, südlich ein Ausgang, vielleicht das Haus

31) *Codin.* De origg. CP. p. 19. 32) *Constant. Porph.* De cerim. 2, 15. p. 567. 33) Domus palatio contigua. *Liudprandi* Antapodosis 6, 5 bei *Pertz.* Mon. Germ. hist. 5, 338. 34) *Constant. Porph.* l. c. p. 567. 569. *Theophan.* Contin. 5, 74. 35) *Du Cange*, CP. christ. 2, 5. §. 2. p. 127. 36) *Theophan.* ad a. 580. p. 428. *Cedren.* 1, 698. 37) Anthol. graeca interpr. Eilh. Lubin. 4, 23. *Banduri*, Imp. orient. Antiqu. CP. lib. 7. p. 125. 38) *Constant. Porph.* 2, 10. p. 545; 2, 15. p. 567.

39) *Theophan.* l. c. 40) *Constant. Porph.* 2, 15. p. 58[illegible] 41) Ibid. 1, 39. p. 197. 201; 1, 41. p. 213. 42) Ibid. 2, 15. p. 583. 43) Ibid. 2, 15. p. 567; cf. ibid. 2, 10. p. 545. 44) Ibid. 1, 50. p. 260.

des Ares, in der Nähe des Tricliniums der Candidaten, der zu der Magnaura führt. Auch hier eine Galerie, es scheint aber, daß der Weg nach der Magnaura über ein oberes Stockwerk der Galerie geht, da man bei dem Triclinium der Candidaten eine Treppe hinaufsteigt, was sich wol daher erklärt, daß dieser Weg zur Magnaura nicht für Jedermann offen war, während die untere Galerie die Verbindung zwischen dem Augusteum und dem Zeurippus frei ließ. Endlich wurde die Palastfronte an den äußersten Grenzen durch die Apostelkirche im Norden und den Kyrios im Süden abgeschlossen.

So erscheint das Augusteum als ein großer Vorhof des Palastes, und der Haupteingang ist auf der Nordseite unter der Galerie des Achilleus, wo wir zwischen der Chalke und dem Horologium der Sophienkirche das große Thor Melition antreffen [45]). Nördlich von dieser Achillesgalerie liegt das Milium und südlich von der Verbindung des Palastes mit der Magnaura der Zeurippus.

f) Das Milium.

Das Milium, miliare aureum, war ebenso wie das in Rom, der Ausgangspunkt für die Meilenzählung auf den kaiserlichen Heerstraßen, und es wurde von Constantin in der vierten Region an der Stelle einer ältern Markthalle errichtet, auf welcher ein Sonnenwagen, mit vier feuerfarbenen Rossen bespannt, gestanden hatte. In Verbindung damit stand eine Halle, *κάμαρα*, welche die Ausgangsstation für die kaiserliche Landpost enthielt. Später stellte Kaiser Phocas dort zwei Marmorpferde auf, weshalb der Platz den Namen des Diippion erhielt. Auch erbaute dieser Kaiser hier eine Kirche seines Namensheiligen, die aber erst sein Nachfolger Heraklius vollendete und dem Evangelisten Johannes „dem Theologen" weihte. Sie behielt jedoch den Beinamen Diippos [46]). Vermuthlich ist diese Kirche dieselbe, die einige Male als die Kirche des Apostels und Evangelisten Johannes in der Nähe der Sophienkirche bezeichnet wird; dagegen war die Johanneskirche, welche Justinian bei dem Horologium in Verbindung mit der Sophienkirche baute, die Taufkapelle und also Johannes dem Täufer geweiht [47]). Auch darf man mit jener Johanneskirche nicht ein Bethaus Johannes des Theologen verwechseln, welches Basilius Macedo in der Gegend des Pharus bei dem sogenannten Monothyrus anlegte [48]).

Von jenem Diippus nun heißt es, er liege auf dem Milium. Das letztere war also nicht blos der eigentliche Meilenzeiger, sondern der Name desselben muß für einen größern Platz, auf dem eine Kirche liegen konnte, gebräuchlich geworden sein [49]). Auf diesem Platze stand das eigentliche Milium; aber auch dieses war keine einfache Säule, sondern ein größerer Prachtbau mit Hallen, die als Durchgänge benutzt wurden, und auf welchem eine nicht geringe Anzahl von Statuen, darunter sogar mehrere Reiterstatuen, Platz hatte. Die Säulenhalle des Achilleus, welche die Chalke mit der Sophienkirche verband, führte durch das Milium [50]), und bei Processionen nach dieser Kirche empfing der Kaiser die Huldigungen gewisser Beamten an dieser Stelle [51]). Auch mußte bei andern Processionen das Gefolge des Kaisers unter dem Milium vom Pferde steigen und zu Fuß in die Sophienkirche gehen, während der Kaiser auf einem andern Wege noch bis zum heiligen Brunnen ritt [52]).

Das Milium muß also einen großartigen triumphbogenartigen Eingang zu dem Vorhofe der Sophienkirche, eine Art von Propyläen für die letztere gebildet haben, und der größere Platz, welcher als Milium bezeichnet wird, kann kein anderer sein, als der Raum *nördlich* von der Galerie des Achilleus und westlich von dem Vorhofe der Sophienkirche. Jene große Halle lag also auf der Ostseite oder vielmehr in der südöstlichen Ecke des Milium im weitern Sinne. Wenn aber von einer östlichen Kamara des Milium die Rede ist, die auch einmal als *ὥρειον*, horreum, bezeichnet wird, so kann man allerdings nicht wissen, ob Milium da im weitern oder engern Verstande genommen ist, ob also unter der Kamara jene ganze Halle, das eigentliche Milium selbst, oder eine Abtheilung in demselben verstanden werden soll.

Wir können das Milium im weitern Sinne uns begrenzt denken durch die Kirchen der Sophia und der Irene auf der Ostseite und die Apostelkirche auf der Westseite. Die Kirche der heil. Irene, d. i. des *heiligen* Gottesfriedens, war Anfangs in sehr kleinen Verhältnissen aufgeführt, Constantin vergrößerte sie dann aber und schloß sie mit der Sophienkirche in eine gemeinschaftliche Umfassungsmauer ein, sodaß sie als ein Theil der großen Hauptkirche betrachtet wurde [53]), deren Priesterschaft auch den Gottesdienst darin mit versehen mußte. Sie scheint sogar als die eigentliche Pfarrkirche des Patriarchen angesehen worden zu sein [54]). Diese Kirche wird auch öfter zum Unterschiede von einer andern Kirche der heil. Irene, die Marcian baute, die alte genannt, und als ecclesia antiqua führt die Beschreibung der Regionen sie in der zweiten Region auf. Sie ist jetzt in ganz veränderter Gestalt erhalten und steht innerhalb der Mauern des Serail im ersten Hofe desselben, wo sie zu einer Waffensammlung der Janitscharen und außerdem jetzt zu einer Sammlung von constantinopolitanischen Alterthümern benutzt wird.

Zwischen der Sophia und Irene, also an der Ostseite des Milium, gründete ein gewisser Samson ein Hospiz für arme Kranke [55]). Diesem gegenüber bei der

45) Ibid. 1, 2. §. 4. p. 37. 46) *Codin.* De sign. CP. p. 37. 51. Anon. bei *Banduri* p. 11. 47) Vergl. übrigens *Du Cange*, CP. christ. 4, 5. §. 13. p. 113. 48) *Theophan.* Contin. 5, 90. p. 336. A. M. ist Labarte. 49) *Du Cange*, CP. christ. 1, 2. p. 73.

50) *Bondelmonti* p. 121. 122. Etiam de immenso palatio usque ad S. Sophiam erat per miliare via columnarum binarum, per quam Dominus accedebat. 51) *Constant. Porph.* 1, 9. §. 5. p. 63. 64. 52) Ibid. App. ad lib. I. p. 506. 53) *Socrat.* Hist. eccl. 2, 16. 54) *Codin.* De aedif. p. 73, wo eine Handschrift zu *τὴν ἁγίαν Εἰρήνην τὴν παλαιὰν* den Zusatz hat: *τὸ πατριαρχεῖον*. Vergl. *Du Cange*, CP. christ. 4, 7. §. 20. p. 147. 55) *Procop.* De aedif. 1, 2. p. 183.

Apostelkirche müssen die beiden Hallen des Domninos ihren Anfang genommen haben, welche vom Milium durch die siebente Region bis zu dem Philadelphium [56]) führten. Es waren Emboli, und wir sehen aus einer Verordnung des Zeno, daß hier die Colonnaden unter den Häusern herliefen, indem es gestattet wurde, die Häuser 6 Fuß weit in die Straße hineinzubauen [57]). Domninus, der diese Hallen anlegte, war einer der Senatoren, welche Constantin von Rom nach Constantinopel versetzte.

Ein Bedenken gegen die Annahme, daß das Milium nördlich von dem Augusteum gelegen habe, kann man darin finden, wenn es in der Beschreibung der Regionen heißt: die vierte Region erstrecke sich von dem goldenen Milliarium in einem Thale zwischen Hügeln in die Ebene hinab. Danach sollte man das Milium für den südlichsten Punkt dieser Region halten, indem sich allerdings an der westlichen Seite des Serails ein Thal gegen das goldene Horn hinabzieht. Indessen sind wir doch über die Lage und Grenzen der vierten Region zu wenig unterrichtet, um daraus ein Gegenargument gegen die übrigen Gründe, welche unsere Ansicht bestimmen, herleiten zu können. Soviel geht aber aus der Beschreibung der Regionen mit Sicherheit hervor, daß das Milium an der Grenze der vierten Region lag, und dies stimmt mit unserer Ansicht vollkommen überein.

Labarte setzt abweichend von unserer Ansicht das Milium mitten auf das Augusteum [58]), was sich schon damit gar nicht verträgt, daß z. B. in dem Gesetze des Zeno die öffentlichen Hallen vom Milium bis zum Capitol erwähnt werden, denn diese öffentlichen Hallen können nicht bei einem Monumente oder Gebäude beginnen, welches mitten auf einem öffentlichen Platze steht. Seine Gründe sind zweierlei Art. Einmal stützt er sich darauf, daß bei gewissen Ceremonien der Weg von der Sophienkirche aus nach der Constantinssäule [59]) und nach der Theotokos bei den Erzhändlern [60]) durch das Milium genommen wird, indem er diese beiden Punkte ebenfalls auf das Augusteum verlegt. Allein wir haben bereits gesehen, daß die Constantinssäule unzweifelhaft auf dem Forum des Constantin lag, und wenn man diesen Umstand festhält, so sieht man deutlich, daß man sich an den Stellen des Ceremonialbuchs, die von der Theotokos bei den Erzhändlern sprechen, ebenfalls nicht in der unmittelbaren Nähe der Sophienkirche und des Augusteums, sondern auf dem Wege von dort nach dem Constantinischen Forum befindet. Einen zweiten Grund, den wir hier näher beleuchten müssen, leitet er aus den Ereignissen bei dem Aufstande ab, den die Schwester des Alexius II., die Cäsarissa Maria, 1182 gegen den Stellvertreter des jungen Kaisers, den Protosebastus Alexius, erregte. Allein die Schilderung des Kampfes, welche uns Nicetas Choniata [61]), ein Zeitgenosse, überliefert hat, widerspricht unserer Ansicht keineswegs.

Die Cäsarissa hatte sich nämlich mit ihren Anhängern in der Sophienkirche festgesetzt und verbarricadirt. Zu diesem Zwecke wurden die Nebengebäude der Sophienkirche, welche an das Augusteum stießen, zerstört und die größte Apsis des Milium, sowie die Kirche des Alexis besetzt. Diese Kirche war mit einem Thore verbunden, welches aus dem Augusteum in den Vorhof der Sophienkirche führte [62]). Sie vertheidigte also das Südthor, sowie die große Apsis des Milium den Schutz für das Westthor des Atriums bildete. Von diesen beiden Punkten aus kämpften die Anhänger der Cäsarissa mit Pfeilschüssen gegen die Truppen, welche der Protosebastus aus dem Palaste vorrücken ließ. Er besetzte die Kirche des Evangelisten Johannes, also den Diippus, denn dies war der einzige feste Stützpunkt, den er in nächster Nähe wählen konnte. Doch ist damit nicht gesagt, daß nicht auch außerhalb der Kirche auf dem Milium und dem Augusteum Truppen eingedrungen wären.

Der Kampf begann um die dritte Stunde des Tages, während der Platz voll Menschen war, und die von Oben herab Kämpfenden thaten denen, welche von der Apsis des Miliums und von der Alexiskirche aus fochten, vielen Schaden. Hier meint nun Labarte, die Johanneskirche habe der Alexiskirche ebenso wie dem Milium gegenüber liegen müssen, um sie von dort aus angreifen zu können, was bei unserer Ansicht allerdings nicht möglich ist. Allein der Angriff von der hohen und festen Johanneskirche schadete den Vertheidigern der Alexiskirche in sofern, als jener Punkt offenbar auch das Augusteum beherrschte, und es war ohne Zweifel auch möglich, die Vertheidiger der Alexiskirche durch Pfeilschüsse zu erreichen, da sie sowol, als die Angreifer auf ihrem hohen Standpunkte nicht durch die verhältnißmäßig niedrige Einfassung des Vorhofs der Sophienkirche gegen einander gedeckt waren. Alexius ließ aber auch alsbald neue Truppen nachrücken und alle Zugänge der Sophienkirche besetzen. Die Anhänger der Cäsarissa konnten sich in dieser nicht mehr halten, da das Volk die Sache der Cäsarissa, der es Anfangs angehangen hatte, aufgab; sie drangen auf das Augusteum, wohin nun auch die gedrängt wurden, die von den Truppen aus der Kirche vertrieben waren, und es kam zum Handgemenge. Jetzt ergriffen auch die im Milium und in der Alexiskirche Kämpfenden die Flucht. Die Truppen des Alexius nahmen diese Plätze in Besitz und pflanzten dort ihre Feldzeichen auf, erbrachen mit Beilen und Hämmern die Thore des Augusteums und ergossen sich durch dieselben in den Vorhof [63]), wo es den Anhängern der

56) *Nicetas*, Isaacius Angelus et Alexius filius, ed. Bonn. p. 733. *Du Cange*, CP. christ. 2, 3. §. 6. p. 111. 57) Cod. Justin. 8, 10. De aedif. priv. l. 12. §. 6. 58) Le palais de CP. p. 33. 59) *Constant. Porph.* 1, 10. §. 8. p. 74. 75. 60) Ibid. 1, 30. §. 2. 3. p. 164. 165. — App. ad lib. I. p. 498—502.

61) Alexius Manuelis Comneni fil. c. 6. ed. Bonn. p. 307—309. 62) Dies bedeutet *τοῦ Αὐγουστεῶνος αὔλεια*, und nicht, wie Labarte will, einen Vorhof des Augusteums. 63) *Εἰς τὴν αὔλειον*, worunter man nur das Atrium der Sophienkirche verstehen kann, und nicht das Augusteum, wie die lateinische Uebersetzung hat, oder einen besondern Vorhof des Augusteums, wie Labarte will.

Cäsarissa übel erging, und es half den letztern wenig, daß noch aus der Galerie der Sophienkirche und dem benachbarten Thomaitischen Hause auf das Augusteum Steine und Pfeile hinabgeschleudert wurden. So von der Sophia aus noch schwach unterstützt, aber von dem Thore des Augusteums zurückgedrängt, zogen sich die Anhänger der Cäsarissa in eine Vorhalle der Kirche zurück, wo das Mosaikbild des Erzengels Michael war, muthmaßlich in die südwestliche Vorhalle, wo sich noch die Bronzethür mit der Inschrift: *MIXAHΛ NIKHTΩN* befindet. Hier wagten die Truppen des Alexius wegen der engen Zugänge nicht weiter vorzudringen, und es wurde durch den Protosebastus, der noch in der Kirche war, und den Patriarchen Frieden gestiftet.

Man sieht, dies Alles verträgt sich vortrefflich mit unserer Ansicht von der Lage des Milium, und es ist durch Nichts geboten, anzunehmen, daß der Angriff der Truppen von der Südseite des Augusteums ausgegangen sei, was bei Labarte's Ansicht allerdings nothwendig sein würde. Ohne diese unbegründete Voraussetzung ist aber durchaus kein Anhaltspunkt in dieser Erzählung, der auf eine andere Lage des Milium, als die von uns angenommene schließen ließe.

g) Der Zeuxippus.

Ebenso wie über die Lage des Milium, hat Labarte auch über die des Zeuxippus eine wesentlich von der unsrigen abweichende Ansicht, die auf seine Reconstruction der übrigen Theile des Palastes großen Einfluß übt. Wir haben die Meinung ausgesprochen, daß der Zeuxippus das zwischen dem Hippodrom und der Sophienkirche gelegene Bad gewesen sei, in welches die im Hippodrom Beschädigten gebracht wurden [64]). Septimius Severus hatte diesen Bau, den erst Constantin zu Ende brachte, in Verbindung mit dem Hippodrom in einem dem Zeus geweihten Bezirke angelegt und er sollte den Namen des Severium führen [65]). Auf die Verbindung mit dem Hippodrom wird es sich auch wol bezogen haben, daß jener Kaiser die Bildsäule des rossellenkenden Sonnengottes mit den feuerfarbenen Rossen von der Akropolis hierher versetzen ließ und in einem besonderen Tetrastoon oder Quadriporticus aufstellte, und es war bei dieser Bedeutung der Götterbilder erklärlich, daß der Name Severium vergessen wurde, als Constantin 330 das mit allem Glanze von Marmor und Erz und einer Unzahl von Kunstwerken geschmückte Bad dem Volke geöffnet hatte, während der Name Zeuxippus der herrschende blieb.

Ueber die Lage des Zeuxippus steht zunächst fest, daß er zu der zweiten Region gehörte [66]), und daß er sowol dem Hippodrom [67]), als dem Palaste [68]) nahe lag. Dagegen gibt es wenig Aufklärung, wenn ein Epigramm des Leontius von einem Hause rühmt, daß es auf der einen Seite den Hippodrom und auf der andern den Zeuxippus nahe habe [69]). Labarte verlegt ihn an die Nordseite des Hippodrom und an die Nordwestecke des Palastes. Es läßt sich dafür die Angabe geltend machen, daß er in der Nähe der Regia des Palastes gelegen habe [70]). Allein dies ist unmöglich, da er zur zweiten Region gehört und also nicht durch das Augusteum von der Gegend der Sophienkirche und des Senatspalastes getrennt sein kann. Man darf also unter den Regia des Palastes nicht jene Regia verstehen, die den Palast mit dem Constantinsplatze verbanden.

Einigen Aufschluß über die Lage des Zeuxippus gibt dessen Verhältniß zu den Numera. Unter diesem Namen kommt nämlich ein Gebäude vor, welches ebenfalls von Constantin erbaut und später mit dem Zeuxippus vereinigt wurde. Ohne Zweifel war es eine Wache, da Numera eine Benennung für einen Theil der Haustruppen ist; dagegen irrt Labarte, wenn er die Numera und das Tribunalion, die einmal neben einander aufgeführt werden [71]), für eins hält, während unter dem letztern vermuthlich das Consistorium gemeint ist.

Daß nun die Numera an der Südwestecke des Augusteums gelegen haben müssen, ergibt sich aus einer Anordnung, welche einmal bei einem großen Aufzuge getroffen wird, der sich von der Chalke aus auf das Augusteum entwickelte. Hier wird der zuschauenden Menge — anders ist das *παχῶμα* nicht zu verstehen — der Platz von der Chalke bis zum Milium und bis in die Gegend der Numera angewiesen [72]). Der Raum von der Chalke bis zum Milium ist die Nordseite des Augusteums, der von der Chalke bis in die Gegend der Numera muß also die Westseite desselben sein, denn es konnte nur darauf ankommen, das Volk so zu beiden Seiten der Chalke aufzustellen, daß es die Entwickelung der Procession zu sehen im Stande war, ohne den Raum auf dem Augusteum selbst zu beengen. Eine Aufstellung der Parteien, welche den Kaiser bei seiner Zurückkunft aus der Sophienkirche empfangen, erwähnt den Zeuxippus in einer Weise, welche ähnlich gedeutet werden kann, wie jene Aufstellung der Volksmenge bei den Numera [73]). Doch ist die Sache an dieser Stelle Nichts weniger als klar.

Labarte hat sich zu seiner Ansicht durch seine Auffassung des Zuges bestimmen lassen, den Belisar bei dem Nikaaufruhr von 532 machte, um von der Chalke aus in den Hippodrom einzudringen. Wir haben diesen Zug bereits einmal besprochen, um die Lage der Daphne und des Augusteós festzustellen, und müssen hier darauf zurückkommen. Wir erinnern uns, daß Belisar die Absicht, auf geradem Wege in den Hippodrom einzudringen, aufgeben mußte, weil ihm die Wache die Oeffnung des Kaiserpalastes nach der Seite des Hippodroms zu verweigerte. Nun erhält er Befehl, durch die Trümmer

64) *Bondelmonti* p. 188. 65) *Cedren.* 1, 442. *Suidas* voce: *Σεβῆρος*. Chron. pasch. ad a. 328. 330. 66) Descr. reg. bei *Du Cange*, CP. chr. 1, 21. p. 63. 67) *Περὶ ἱπποδρομίου* bei *Banduri*, Imp. orient. P. 3. p. 496. 68) *Codin.* De origg. CP. p. 14.

69) Anthol. graeca 1, 23. Auch bei *Banduri*, Imp. orient. in antiquitt. CP. lib. 7. p. 146. 70) Chron. pasch. ad a. 330. p. 530. Conf. *Labarte* p. 11. 15. 71) Anon. bei *Banduri* 1, 1. p. 1. *Codin.* De origg. CP. p. 18. 72) *Constant. Porph.* 2, 15. p. 579. 73) Ibid. 1, 10. p. 84.

der Chalke und an dem Zeurippus vorbei zu gehen, um auf diesem Wege über Schutt und rauchende Brandstätten an das Kathisma zu gelangen. Er findet es jedoch bedenklich, den engen und wohlbesetzten Zugang des letztern zu erstürmen, und zieht es vor, sich mit seinen Truppen in den offenen weiten Eingang des Hippodroms zu stürzen, und während er so durch die Halle der Blauen, also westlich vom Kathisma eindringt, kommen Andere ihm durch die östlichen Thore zu Hilfe, und auf diese Weise wird das im Hippodrom versammelte Volk von beiden Seiten überfallen und niedergemetzelt [74]). Labarte meint nun dies nicht anders erklären zu können, als wenn man annehme, daß Belisar von der Chalke aus um die Nord- und Westseite des Palastes herum gegangen sei, da die Wache am südlichen Palastthore ihm den Raum zwischen dem Palaste und dem Hippodrom gesperrt habe. Allein dies ist nur richtig, wenn man eine unmittelbare Verbindung des Palastes mit dem Hippodrom voraussetzt. Nach unserer Ansicht von der Lage und Anordnung des Kaiserpalastes war es aber sehr gut möglich, daß Belisar von der Seite des Augusteums her die Daphne betrat und hier die Palastwache, die ihm die Oeffnung des Thores geweigert hatte, umging, indem er zwischen dem Augusteôs und dem Kathisma durchdrang. Auf diese Weise wird der Zug des Belisar vollkommen erklärlich und mit der Lage des Zeurippus in der zweiten Region vereinbar.

Ad. Schmidt macht von den einzelnen Bränden bei dem Nikaaufruhr eine solche Beschreibung, daß darnach der Zeurippus nördlich von der Chalke gelegen haben müßte. Allein die Quellen unterscheiden meist die einzelnen Brände gar nicht, und Malalas, der hierin am ausführlichsten ist, spricht nur von zwei Bränden, von denen der erste bei dem Prätorium beginnt, und die Chalke, die Scholä und die Sophia sammt den öffentlichen Colonnaden zerstört, der zweite dagegen an den Stufen, *ἀνάβαθρα*, des Hippicus — sind es die Sitzstufen oder ist es der Aufgang an irgend einem Thore des Hippodroms? — angelegt wird, und von da aus sich über einen Theil der Colonnaden bis zum Zeurippus verbreitet [75]). Dies ist wenigstens nicht mit unserer Ansicht im Widerspruch.

h) Rückblick.

Wir übersehen nun das Augusteum mit seinen Umgebungen, soweit die Anlage von Constantin herrührt. Der Kaiserpalast bildet mit dem Hippodrom und dem sich diesem anschließenden Zeurippus, der Magnaura, dem Senatspalast und den Kirchen ein in großartiger Weise trefflich geordnetes Ganzes, das auf der Nordseite durch das Milium und die Hallen des Domninus und auf der Westseite durch die Hallen der Regia mit der Stadt in Verbindung gesetzt ist. Auf der Südseite wurden östlich vom Hippodrom die spätern Erweiterungen des Palastes hinzugefügt, die vielleicht zum Theil ebenfalls an die Stelle älterer Constantinischer Anlagen getreten sein mögen. Wenigstens werden, wie wir schon erwähnt haben, einmal einige Namen als Constantinische Werke aufgeführt, die in den Bauten des Theophilus wieder vorkommen, und die weit südlich in der Nähe einiger Werke des Basilius Macedo, namentlich der Nea und des Tzucanisterium gelegen haben sollen [76]). Im Osten aber senkte sich der Boden zum Meere hinab, und hier, wo noch jetzt die Gärten des Serails sind, werden sich die Gärten des Palastes und der Magnaura ausgebreitet haben. Vermuthlich hat schon Constantin hier eine Landungsstelle an der Einfahrt in die Propontis angelegt, wo wir später die arkadianischen Thermen finden. Sowol das Milium als das Augusteum werden Ausgänge oder Thore nach dieser Seite gehabt haben. Labarte nimmt zwei Thore an der östlichen Seite des Augusteums an, die unter den Namen des Monothyros und der Halle Anethas, *κάμαρα Ἀνηθᾶς*, aufgeführt werden [77]). Allein der Monothyros, der bei dem Kampfe gegen die Cäsarissa Maria vorkommt, ist an der Nordseite des Augusteums zu suchen, und von der Halle Anethas läßt sich weder behaupten, daß sie ein Thor war, noch daß sie an dem Augusteum lag. Wir hören nur, daß sarazenische Gesandte von ihrer Herberge, dem Chryſion, aus die Treppe bei den kaiserlichen Ställen hinansteigen, und durch die Halle Anethas kommen, worauf sie sich weiter über den heiligen Brunnen nach der Chalke begeben [78]). Indessen wissen wir weder, wo das Chrysion, noch wo die kaiserlichen Ställe lagen, und selbst die noch später zu besprechende Lage des heiligen Brunnens ist sehr unsicher. Der Weg, den sie bis zur Chalke nahmen, läßt sich mithin nicht bestimmen.

i) Die Colonnadenstraßen.

Wir haben oben bereits im Allgemeinen von den Colonnaden oder Säulenarkaden gesprochen, welche nicht allein öffentliche Plätze, wie das Augusteum und das Constantinische Forum, und Vorhöfe der größeren Kirchen einschlossen, sondern sich auch weithin durch die Stadt verzweigten. Die Anlage dieser Colonnadenstraßen deutet mehr als alles Andere, was wir über die Constantinischen Bauten wissen, auf orientalischen Ursprung, da ein großartig durchgeführtes System von solchen Anlagen in allen größern syrischen Städten bestand, wo es wahrscheinlich aus der Zeit der Seleuciden herstammte, während Italien nur ausnahmsweise und in verhältnißmäßig geringem Umfange Anlagen ähnlicher Art aufzuweisen hat. Auf den pompejanischen Bildern sehen wir zwar mehrfach Säulenhallen in Verbindung mit Villen dargestellt, allein in Pompeji selbst kennen wir, abgesehen von den Säulenhallen im Innern der Wohnungen, kein anderes Beispiel davon, als die Arkaden, welche das Forum auf drei Seiten umgeben. Jene syrischen

74) *Procop.* De bello Persico 1, 24. ed. Bonn. p. 129. *Malalas* p. 475. Vergl. Ad. Schmidt, Der Aufstand in Constantinopel unter Justinian S. 77—81. 75) *Malal.* p. 474. Wesentlich ebenso Chron. pasch. ad a. 532. p. 622, wo aber der Zeurippus nicht genannt wird.

76) *Codin.* De origg. CP. p. 19. 77) *Labarte*, Palais imp. p. 35. 48. 78) *Constant. Porph.* 2, 15. p. 583.

Säulenstraßen haben aber eine ungleich größere Ausdehnung, und sie lassen in mehrfachen Beziehungen auf eine ähnliche Beschaffenheit der Constantinischen Anlagen zurückschließen.

Die syrischen Colonnadenstraßen waren stets sehr regelmäßig angelegt. Die Hauptstraße hatte stets die Richtung von Osten nach Westen und wurde von einer Hauptquerstraße durchschnitten. Auf dem Kreuzungspunkte befand sich ein vierthoriger Porticus. Antiochia hatte zwei solcher Tetrapylen, eins in der Altstadt und das andere in der Neustadt. Unter jedem derselben befand sich der Nabel, *ὀμφαλος*, und es scheint, daß dies nicht blos eine Benennung für den Mittelpunkt der Stadt war, sondern daß hier wirklich ein Omphalos nach Art des delphischen stand, vielleicht sogar mit einem Bilde des darauf sitzenden Apoll, wie es die seleucidischen Münzen zeigen [79]). Die Säulenstraßen, von denen sich Ueberreste in den Ruinen fast aller alten syrischen Städte gefunden haben, waren zum Theil Doppelstraßen, sodaß zwei parallele Säulenhallen eine freie Straße zwischen sich ließen, und die ganze Säulenstraße also aus vier Säulenreihen gebildet war. Von Apamea ist noch heute die Hauptstraße in einer Länge von 20 Minuten und einer Breite von 60 Fuß nachzuweisen, und sie enthielt eine doppelte Colonnade von nicht weniger als 1800 Säulen [80]).

Constantinopel hatte ebenfalls seine Hauptstraße von Westen nach Osten, die jedoch bei der bergigen Beschaffenheit der Stadt nicht so regelmäßig geradlinig verlief, als dies in den syrischen Städten zu sein pflegte. Es war die Straße der Triumphzüge, die bei dem goldenen Thore begann und über das Constantinische Forum nach der Sophienkirche ging, und sich in dem heutigen Constantinopel noch deutlich erkennen läßt. Die einzelnen Theile derselben hatten aber verschiedene Namen. Den Anfang derselben bildeten wahrscheinlich vom goldenen Thore bis zu dem Forum des Arcadius die Porticus Troadenses; die Verbindung zwischen dem Constantinischen Forum und der Sophienkirche wurde vermuthlich durch die eine der beiden Hallen in der Regia vermittelt, während die andere wahrscheinlich in die Daphne vor dem Eingange des Hippodroms auslief. Die Triumphzüge gingen die erstgenannte Straße und bewegten sich über das Milium in die Sophienkirche. Mehr oder weniger parallel mit diesen liefen mehrere andere Colonnaden; es werden vier erwähnt, die einer der aus Rom nach Constantinopel versetzten Senatoren, Eubulus, aufführen ließ, und die von verschiedenen Theilen der Palastbauten bis zu der westlichen Landmauer gingen [81]). Diese waren mit Kuppeln bedeckt [82]). Ueber ihnen befanden sich mit Marmor belegte Gänge und unzählige eherne Statuen, die der Stadt zum Schmuck gereichen sollten. Ferner hatte Constantinopel ein goldenes Tetrapylum, dessen Lage jedoch unbekannt ist [83]), und es gab ein Mesomphalon, welches so mitten in der Stadt lag, daß von den sieben Hügeln drei sich auf der einen und drei auf der andern Seite desselben befanden [84]). Es ist kaum zu bezweifeln, daß letzteres nur in dem Tetrapylum gesucht werden kann.

Ob die Ueberwölbung jener Colonnaden des Eubulus schon aus der Zeit Constantin's herrührt, darf man bezweifeln; in der Regel scheinen die Colonnaden Anfangs nur mit hölzernen Dächern versehen gewesen zu sein, und gerade dadurch ganz besonders zur raschen Verbreitung der Feuersbrünste beigetragen zu haben, welche Constantinopel wiederholt verheerten. Erst nachdem der Nikaaufruhr die Umgebungen des Augusteums und die ganze Gegend zwischen dem Kaiserpalaste und dem Constantinischen Forum den Flammen preisgegeben hatte, wurden die Colonnaden, soweit man sie wieder herstellte, mit Steingewölben gedeckt. Uebrigens schränkte schon Zeno sowol zur Verhütung der Feuersgefahr als zur Verschönerung der Stadt die Anwendung von Holzbauten bei den Colonnaden ein, wie er denn auch andere Vorschriften über die Anlage von Treppen und Altanen, Solarien, in gleichen Rücksichten machte [85]).

Wahrscheinlich war ein Theil der Colonnadenstraßen doppelt, wie namentlich aus der Vorschrift der eben erwähnten Verordnung Zeno's hervorzugehen scheint, indem dort bestimmt wird, daß die öffentliche Halle zwischen dem Milium und dem Capitol nicht durch Privatbauten gesperrt werden dürfe, sodaß überall ein Ausgang durch vier Säulen offen bleibe. Dagegen war es erlaubt, dieselbe mit Altanen zu überbauen, die jedoch nur 6 Fuß weit in die Straße hineinreichen und nicht höher als 7 Fuß sein durften.

Ein Theil der Colonnaden wird nicht mit dem gewöhnlichen griechischen Worte als Stoae, sondern als Emboli, *ἔμβολοι*, bezeichnet, und es scheint fast, als ob dieser Ausdruck nur auf gewisse Hallen Anwendung finde. Namentlich werden die vier von Eubulus angelegten Colonnaden und die in der Regia so genannt. Indessen ist nicht zu ermitteln, was für ein Unterschied unter einer Stoa und einem Embolus gemacht wurde. Die Vermuthung des Stephanus [86]), daß man unter Emboli offene Säulengänge unter dem obern Stockwerke der Häuser verstanden hätte, ist nicht wohl damit zu vereinigen, daß die Emboli des Eubulus obere Stockwerke hatten. Solche obere Stockwerke kamen öfter vor und scheinen zum Theil dazu gedient zu haben, um in die für die Frauen bestimmten Galerien der Kirchen auf einem geheimen Wege gelangen zu können. Namentlich war eine solche geheime obere Galerie jene, welche für

79) *C. Od. Müller*, Antiquitates Antiochenae (Gotting. 1839) p. 57. 80) C. Ritter, Ueber einige verschiedenartige charakteristische Denkmale des nördlichen Syriens, in den philol. u. histor. Abhandl. der Berliner Akademie der Wissensch. vom Jahre 1854. S. 345—350. 81) *Codin.* De origg. CP. p. 22. 82) Die lateinische Uebersetzung hat das *ἐμβόλους* — *ἐγχορήγους θόλους* gänzlich misverstanden.

83) Descr. region. bei *Du Cange*, CP. christ. 1, 21. p. 66. 84) *Du Cange* 2, 16. §. 55. p. 174. 85) Cod. Justin. 8, 10. De aedif. priv. l. 12. §. 5. 6. 86) Lexicon graec. v. Ἔμβολος. Vergl. *Goarius* ad *Cedren.* p. 178. ed. Bonn. p. 783. Siehe auch *Labarte*, Palais imp. p. 57.

den Kaiser aus den obern Räumen der Magnaura auf die Katechumenien oder obern Galerien der Sophienkirche führte.

k) Die Wasserwerke.

Nicht minder großartige Anlagen, die ihre Vorbilder ebenfalls zum Theil in Syrien haben, sind die Anstalten, um Constantinopel von Außen her mit Wasser zu versehen. Die Stadt hat noch jetzt eine Menge fließender Brunnen von eigenthümlicher Einrichtung. Es sind kleine Gebäude, welche im Innern ein Bassin enthalten, das durch eine Wasserleitung gefüllt wird, und aus dem durch mehre an der Außenseite ausmündende Röhren das Wasser beständig abfließt. Wahrscheinlich waren von ähnlicher Einrichtung die Nymphäen, deren die Beschreibung der Regionen vier aufzählt [87]. Dazu kommen die laufenden Brunnen in den Vorhöfen der Kirchen, die Phialen, φιαλαί, auch λουτρά heißen.

Die Wasserleitungen, Aquäducte, sind zum Theil nach Art der im Abendlande üblichen angelegt. Es waren Kanäle, die in horizontaler Ebene fortgeführt wurden, indem man sie je nach den Umständen in unterirdischen Kanälen oder Stollen, oder über mehr oder minder hohe Brücken, oft von mehreren Stockwerken hinleitete. Constantin und seine Nachfolger bauten solche Aquäducte nach antiker Weise, und auch schon vor Constantin hatte es daran nicht gefehlt. Eine spätere Zeit hat dieselben durch Systeme von Röhrenleitungen mit Wasserpfeilern ersetzt, und es bleibt zweifelhaft, wann diese minder kostspielige und äußerst zweckmäßige Methode erfunden ist [88]. Die Wasserpfeiler sind nämlich thurmartige Bauten, in denen die Röhre aufsteigt und das Wasser in ein Bassin ergießt, aus dem dasselbe wiederum in einer andern Röhre hinabgeführt wird. Sie dienen theils als Luftventile, theils zur Vertheilung des Wassers in mehrere Röhren. Der türkische Name, Su-Terrasi, bedeutet: Wasserwage. Man kennt diese Art von Wasserleitungen außer auf türkischem Gebiete auch in Sicilien und in Spanien. Daß sie erst von den Türken erfunden wäre, ist kaum zu glauben. Man hat aber auch noch, als längst die Su-Terrasi bekannt waren, selbst zu türkischer Zeit große Aquäducte nicht nur restaurirt, sondern auch neu erbaut, weil man sich darin gefiel, großartige und imposante Werke auszuführen. Wenn man sich auf das Detail der Zeichnung bei Andreossy verlassen kann, so hat der Su-Terrasi an dem Thore von Adrianopel eine auffallende Aehnlichkeit mit den abendländischen Uebergangsbauten aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Er bildet nämlich auf einer quadraten Basis einen runden Pfeiler, der über den Ecken der Basis von vier Dreiviertelsäulen eingefaßt ist. Die letztern haben Kapitelle von der korinthisirenden Art jener Uebergangsbauten. Darauf ruht das Wasserbassin, dessen äußere Ansicht eine oberflächliche Reminiscenz an antikes Gebälk enthält. Der ganze Wasserpfeiler gleicht etwa einer ungefähren Nachahmung eines antiken Monumentes [89].

Von den Aquäducten sind noch mehrere vorhanden, allein sie haben so häufige Restaurationen erfahren, daß es kaum jemals möglich ist, das Alter des erhaltenen Baues zu bestimmen. Der sogenannte Aquäduct des Valens zum Beispiel, der einzige noch bestehende innerhalb der Mauern von Constantinopel, war ursprünglich eine Anlage Hadrian's, die Valens aus den Quadern der Stadtmauern von Chalcedon wieder herstellte. Er ist unter Heraclius von den Avaren zerstört und von Constantin Copronymus wieder aufgebaut, und Soliman der Prächtige soll ihn wieder ganz neu erbaut haben. Dieser Aquäduct bestand ursprünglich aus zwei Arkadenreihen über einander. Die obere ist zum Theil abgetragen, um eine freie Ansicht der Moschee Schreikh-Sadeh zu gewinnen, und vermittels eines Systemes von Wasserpfeilern wird das Wasser jetzt über die untere Bogenreihe geleitet. Die letztere hat wahrscheinlich nicht mehr die ursprüngliche Länge. Sie besteht aus einem ältern Theile von guter fester Construction aus Hausteinen, und einem neuern, der so nachlässig ausgeführt ist, daß er in Ruinen fällt. Aber gerade jener ältere Theil ist in Spitzbögen ausgeführt, während der neuere Theil Rundbögen hat [90].

Andere Aquäducte, die man auf den ersten Blick für antike Werke halten sollte, haben in dem untern Stockwerke ebenfalls Spitzbögen und Strebepfeiler, in den obern dagegen Rundbögen. Dahin gehört namentlich der Aquäduct bei dem Dorfe Burgos oder Pyrgos, der mit drei Arkaden über einander das Thal überbrückt. Auch hier ist nur die untere Arkadenreihe spitzbogig [91]. Er kann daher ebenfalls nicht aus so früher Zeit herrühren.

Die Aquäducte leiten aber nicht alles Wasser in Nymphäen und fließende Brunnen, sondern ein großer Theil desselben wurde in weiten und tiefen Cisternen als Vorrath für die trockene Jahreszeit aufgesammelt. Diese Cisternen gehören zu den großartigsten und merkwürdigsten Bauten, und sind echt orientalischen Ursprungs. Wir kennen sie namentlich in Jerusalem, wo sie eine sehr beträchtliche Ausdehnung hatten. In Constantinopel gab es deren theils offene, theils bedeckte. Die offenen sind alle später verschlammt und werden jetzt zu Gemüsegärten benutzt. Von den bedeckten sind nach von Hammer [92]) noch zwölf vorhanden, während Du Cange [93]) aus den byzantinischen Schriftstellern zwanzig verzeichnet, die aber in sehr verschiedenen Zeiten entstanden sind. In die Zeit des Constantin soll nach der gewöhnlichen Meinung die ebenfalls verschlammte Cisterne Bin-bir-direk, d. i. die 1001 Säulen, gehören, in deren obern Gewölben jetzt Armenier eine Seidenspinnerei

87) Vergl. *Du Cange*, CP. christ. 1, 26. p. 86. 88) Siehe den interessanten Bericht über die Bewässerung von Constantinopel in des Grafen Andreossy Voyage à l'embouchure du mer noire (Paris 1818), livre 2.

89) *Andreossy* p. 190. pl. 4. 90) *Andreossy* p. 233—236. 91) *Andreossy* p. 202—205. pl. 6. 92) Constantinopolis und der Bosporos 1, 552—560. 93) CP. christ. 1, 28. p. 95—98.

betreiben. Man hält sie für die Cisterne bei dem Palaste des Lausus, welche den Namen der Cisterna Philoxenos erhielt, weil sie das Trinkwasser für ein in der Nähe befindliches Xenodochium oder Hospiz lieferte. Die Kapitellformen lassen indessen auf eine spätere Zeit schließen und wir werden noch darauf zurückkommen.

Dasselbe ist der Fall mit der Cisterna basilica, die zwar von Constantin angelegt, aber von Justinian erweitert und ausgebaut ist[94]). Das, was man dafür hält, der sogenannte unterirdische Palast, kann nach der Beschaffenheit der Architektur ebenfalls nicht das Constantinische Werk, sondern höchstens das ganz umgestaltete spätere Gebäude sein.

Wir werden indessen weiterhin eine noch erhaltene Cisterne aus dem Ende dieser Periode kennen lernen.

3) Kirchliche Bauten außerhalb Constantinopels.

So bedeutend nun aber die Bauten auch waren, welche Constantin zur Verschönerung seiner neuen Hauptstadt unternahm, so übten sie doch auf die Entwickelung der byzantinischen Architektur vielleicht nicht so großen Einfluß, als die wenig zahlreichen, aber höchst eigenthümlichen Bauten in zwei der wichtigsten Städte Asiens, in Antiochia und Jerusalem. Antiochia war als Hauptstadt von Syrien die politisch wichtigste Stadt der asiatischen Besitzungen. Es war außerdem die zweite Mutterstadt des Christenthums, wo zuerst der Name Christen aufkam, als die Jünger des Herrn nach der Steinigung des Stephanus sich dorthin geflüchtet und in Folge davon die Bildung der ersten heidenchristlichen Gemeinde veranlaßt hatten. Jerusalem aber war die Wiege des Christenthums, und Constantin erhob es zur geistigen Metropole seines Reichs, indem er durch seine Mutter Helena den dortigen Bischof Makarios beauftragte, über dem Grabe des Erlösers eine prachtvolle Gedenkkirche zu errichten. Auf seinen Befehl erhoben sich an beiden Orten Kirchen, welche ein neues Element in die Architektur einführten und den ersten Anstoß zu dem gaben, was sich später als byzantinischer Baustyl so eigenthümlich entwickelt hat. Andere und zum Theil ältere Kirchen in Asien und Afrika waren im Ganzen nach dem in Italien herrschenden Systeme gebaut, also flachgedeckte Langhäuser, *δρομικοί*, oder Basiliken nach dem Sprachgebrauche der neuern Kunstgeschichten. Doch kamen auch bei ihnen mehrfach bedeutende Abweichungen von der abendländischen Sitte vor. Am allgemeinsten war die, daß es an einer äußerlich sichtbaren Chornische fehlte, indem dieselbe im Innern der oblongen Umfassungsmauer entweder als halbrunde Apsis an die östliche Mauer angelehnt, oder in die mächtige östliche Mauermasse hineingelegt, oder auch als selbständige Cella frei in die Kirche hineingestellt war.

a) Aeltere basilikenartige Bauten.

(Kirche des Paulinus zu Tyrus.) Eine der ältesten Kirchen des Orients ist die, welche Bischof Paulinus (311—322) zu Tyrus erbaute. Eusebius[95]) beschreibt sie in einer seiner Kirchengeschichte einverleibten Lobrede folgendermaßen: Ein weiter Raum war für diesen Bau abgesondert und mit einer Mauer umzogen. Von der Westseite her betrat man durch ein Prachtthor den von Säulenhallen umgebenen viereckigen Vorhof, in dessen Mitte ein Weihbrunnen stand. Dann kam man durch mehre Vorhallen zu dem eigentlichen Gotteshause, das drei Schiffe und ihnen entsprechend ein dreifaches Thor hatte. Der mittlere Eingang zeichnete sich vor den beiden Seitenthüren durch Größe und Höhe, sowie durch den Schmuck von Erzplatten, die durch Eisen verbunden waren, und von erhabenem Bildwerk aus. Die Fenster über den Seitenschiffen waren mit künstlichem hölzernem Gitterwerk zugesetzt. In dem Mittelschiffe befanden sich die Throne und Bänke für die Geistlichkeit, sowie das Allerheiligste mit dem Altar in der Mitte, welches von der Versammlung der Gemeinde durch hölzerne Schranken von ausgezeichneter Arbeit abgeschoren war. Nebenräume, *ἐξέδραι καὶ οἶκοι*, standen auf beiden Seiten mit dem Mittelschiffe in Verbindung. Eine Chornische wird nicht erwähnt, was man sich leicht erklären kann, wenn das Allerheiligste ähnlich im Innern der Kirche angelegt war, wie in der Kirche zu Dschemilah, deren Ruine freilich nicht mehr als den Grundriß erkennen läßt.

(Kirche zu Dschemilah in Syrien.) Unter einem Haufen von Kohlen wurden die Trümmer der Kirche zu Dschemilah aufgefunden, und man schließt daraus, daß sie etwa bei der Diocletianischen Christenverfolgung durch Feuer zerstört worden sei. Sie muß also ein Holzdach gehabt haben. Der schöne Mosaikfußboden läßt schließen, daß sie in vorconstantinische Zeit gehört. Hier zeigt sich nun das Sanctuarium freistehend als eine von hohen festen Mauern umgebene Cella, und die außerordentlich schmalen Seitenschiffe bilden eigentlich nur Gänge oder Galerien, die den oblongen Bau umschließen und hinter dem Sanctuarium sich fortsetzen, sodaß sie dasselbe von der Rückwand der Kirche trennen[96]).

(Die Doppelkirche zu Ephesus.) Eine merkwürdige Ruine zu Ephesus lehrt uns die andere Weise kennen, die Apsis mit der Rückseite an die Ostwand zu lehnen. Die Apsis ist nämlich als Nische in einer viereckigen Mauermasse von der Breite des Mittelschiffs angebracht, welche aus der Ostwand der Kirche nach Innen hervortritt, während sie von Außen nicht sichtbar ist. Diese Anordnung findet sich nun hier in zwei auf eine ganz ungewöhnliche Weise verbundenen Kirchen, von denen ebenfalls nur die Trümmer so weit erhalten sind, daß sie den Grundriß erkennen lassen. Die westliche

94) Wenn Salzenberg (Altchristl. Baudenkm. von Constantinopel S. 131) sagt, daß Justinian die Cisterna basilica gebaut habe, so scheint er dieselbe mit der Cisterne der Basilica des Illus zu verwechseln.

95) Hist. eccl. 10, 4.

96) *Lenoir*, Architecture monastique (Paris 1852) (in der Collection de documents inédits sur l'hist. de France, Sér. 3) 1, 247. No. 159.

Vorderseite der einen Kirche ist nämlich zugleich die Rückwand der andern, und beide Kirchen sind von gleicher Größe. Aber die östliche Kirche hat zwei Säulenreihen, welche das Langschiff begrenzen, die westliche dagegen vier Pfeiler, die eine Kuppel getragen haben müssen [97].

(Marienkirche in Bethlehem.) Auch die Kirche, welche Constantin's fromme Mutter über der Höhle erbauen ließ, in der Christus geboren sein soll, ist eine Basilika. Die Evangelien bezeichnen die Geburtsstätte als eine Wohnung, *οἰκία* [98]), oder eine Herberge, *κατάλυμα* [99]). Dagegen enthalten die apocryphischen Evangelien, die besonders seit dem 6. Jahrhundert verbreitet waren, die Legende, welche jener Localität entspricht, und es ist wol anzunehmen, daß diese Apocryphen erst entstanden sind, nachdem die Marienkirche an dieser Stelle gegründet war, und daß die Legende ihre Gestalt durch die Beschaffenheit der heiligen Stätte empfing und nicht etwa umgekehrt. Die Höhle erinnert aber an den Mithrascultus, der in Höhlen gefeiert wurde, und an den Mythus, daß Mithras aus einem Felsen hervorgegangen sei.

Die Marienkirche hat fünf Schiffe, die durch vier Säulenreihen getrennt sind. Jede Reihe enthält 12 Säulen, wenn man die Halbsäulen mitzählt, welche die Reihen am östlichen und westlichen Ende schließen. Das Mittelschiff ist nach römischer Weise erhöht, die Dächer von flacher Holzconstruction, Säulen und Architrav noch ganz in antiker Weise behandelt, die Kapitelle römisch-composit, mit sehr kleinen Voluten. Die Ausschmückung mit Mosaiken, soviel davon noch erhalten oder sonst bekannt ist, gehört einer weit spätern Zeit an. Abweichend von der abendländischen Basilikenform sind dagegen die beiden halbrunden Nischen, welche dem Grundrisse eine schon im 8. Jahrhundert von dem heil. Willibald [1]) erwähnte Kreuzform geben. Es scheint nicht, daß dies einer spätern Veränderung zugeschrieben werden darf, denn die Anlage des Baues ist ganz auf diese Nischen berechnet. Dieselben bilden nämlich das sonst übliche Querschiff dadurch, daß sie aus den beiden Seiten des Langschiffes ebenso heraustreten, wie die Chornische aus der Rückwand. So entstehen zwischen den drei kleeblattartig gestellten Nischen zwei vorspringende Ecken, welche mit den Ecken der Frontseite die vier Winkel eines Rechtecks bilden, und es fehlt durchaus an einem abgesonderten rechteckigen Querbau, wie er bei den abendländischen Kirchen üblich ist. Zudem findet sich keine Nachricht von einem Neubau der bethlehemitischen Kirche, außer bei dem alexandrinischen Patriarchen Eutychius, der seine arabisch geschriebenen Annalen 943 abschloß und also für unsere Periode keine zuverlässige Quelle ist. Nach ihm soll Justinian die Marienkirche erbaut haben, was schon deshalb nicht richtig sein kann, weil Procop darüber schweigt. Auch blieb die Kirche unter Chosroes sowol, als unter dem Khalifen Hakem, von denen die ärgsten Verheerungen im heiligen Lande ausgingen, unangetastet. Es mag in jener Anordnung der seitlichen Nischen schon eine Hinneigung zu orientalischer Weise zu erkennen sein, ja das runde Dach über dem Altarraume deutet sogar auf eine ursprüngliche Kuppelanlage.

Jetzt hat die Kirche sehr gelitten. Schon zu Ende des 16. Jahrhunderts waren die Mosaiken und die Marmorbekleidung zum Theil beschädigt, 1675 mußte der Patriarch Dositheus eine Restauration vornehmen, da die Türken die Bleidecke des Daches zu Kugeln verbraucht hatten, und bei einer neuen Restauration im J. 1842 haben die Griechen den Chor durch eine Mauer abgeschlossen und das Schiff aufgegeben, sodaß dieses jetzt als Spaziergang und Bazar dient. Janitscharen und Beduinen haben sogar ihre Pferde an die Säulen gebunden, bis der große Eingang vermauert wurde. Von dem ursprünglichen Vorhofe sind nur noch dürftige Spuren erhalten [2]).

(Afrikanische Kirchen.) Aehnlich war die Anlage der alten koptischen Kirchen, wenigstens im untern Nillande. Doch ist hier der später übliche Narther, eine quer vorgelegte schmale Vorhalle hinzugefügt. Fostat, das alte Kairo, soll davon noch ansehnliche Denkmäler aufzuweisen haben, unter denen besonders Bu Serdscha (S. Sergius), eine dreischiffige Säulenbasilika mit vergitterten obern Galerien und einer gewölbten Krypta von basilikenartiger Disposition hervorgehoben wird [3]). Im obern Aegypten und Nubien hat man zwar im Ganzen dasselbe System der basilikenartigen Anlage zum Grunde gelegt, doch sind daneben altägyptische Traditionen maßgebend geworden. Die Kirchen haben daher zum Theil starke Pfeiler anstatt der Säulen, das Rechteck des Schiffes ist meist kurz, zum Theil fast quadratisch, die Außenseite einförmig viereckig, mehrfach sogar als mächtige pyramidale Mauermasse gestaltet, die selbst in den Portalen und der Bekrönung ganz den altägyptischen Tempeln gleicht, aus deren Bausteinen diese Kirchen zum Theil aufgeführt sind. Man sieht zum Beispiel in dem weißen Kloster (Dêir beyâdh) des heil. Sennod oder Bu Schanuda, eines Schülers des heil. Bischâi [4]), in der Gegend von Gau el Kebir (Antäopolis) ägyptische hieroglyphische Figuren, welche auf den Kopf gestellt sind [5]). Das Kloster lag bis auf die Kirche schon zur Zeit des Macrizi in Trümmern. Diese Kirche, die für einen Bau des 4. Jahrhunderts gilt, ist besonders merkwürdig [6]). Alle Theile der Kirche, namentlich Chor und Narther, liegen innerhalb der einförmigen oblongen Umwallung; die Chornische hat zwei mehr als halbrunde Nebentribunen in ähnlicher

97) Hübsch, Die altchristlichen Kirchen S. 81. Bl. 31. Fig. 8. 9. 98) Matth. 2, 11. 99) Luc. 2, 7.

1) Acta Sanctor. Ord. Bened. ed. *Mabillon*. Saec. 3. P. 2. p. 341.

2) *Melch. de Vogüé*, Les églises de la terre sainte p. 46 suiv. und danach Allgem. Bauzeitung von Förster. Jahrg. 28. (Wien 1863.) S. 24 fg. Bl. 546. 3) Kugler, Geschichte der Baukunst 1, 375 nach einer Mittheilung von Brugsch. 4) Macrizi, Geschichte der Kopten, von Ferd. Wüstenfeld (Abhandl. der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1845) S. 105. 5) *Vansleb*, Nouvelle relation d'un voyage fait en Egypte (Paris 1677) p. 375. 6) *Vivant Denon*, Voyage dans la basse et la haute Egypte (Paris 1802) pl. 32. 93.

Anordnung, wie bei der Marienkirche zu Bethlehem, und diese sind zwischen dicken Mauermassen auf der östlichen Seite der Kirche eingefügt. Auch die Ruine des rothen Klosters des Bu Bischâi in derselben Gegend soll von ähnlicher Beschaffenheit sein [7]), und ein von Pococke [8]) mitgetheilter Plan einer koptischen Kirche ist von ähnlicher Einrichtung, nur mit dem Unterschiede, daß hier die drei Chornischen durch besondere viereckige Räume von der äußern Umfassungsmauer der Kirche getrennt werden. Auch ist auf diesem Plane nicht nur der Narthex, der zu beiden Seiten in halbrunden Nischen endet, sondern auch das Kloster selbst in die Umwallung der Kirche mit eingeschlossen.

Zuweilen kamen auch zwei einfache Chornischen, eine auf der West- und eine auf der Ostseite der Kirche vor, die beide ebenso zwischen freien viereckigen Räumen im Innern der Kirchenmauer eingefügt waren. Wir kennen diese Anordnung aus den Ruinen von zwei fünfschiffigen Kirchen, die eine zu Ermenit (Hermenthis) in Aegypten [9]), die andere zu Orléansville (Tingitium) in Algerien. Die letztere ist durch eine Inschrift als Kirche des heil. Reparatus bezeichnet und 325 oder 327 gegründet [10]). In den Oasen der lybischen Wüste hat man sich noch entschiedener an die altägyptischen Tempelformen gehalten, sodaß z. B. zu El Hayz in der kleinen Oase eine rohe Nachbildung ägyptischer Lotuskapitelle vorkommt [11]) und die Altarnische zur viereckigen Cella wird [12]).

b) Die Kuppelbauten.

So viel Eigenthümliches diese afrikanischen Bauten auch hatten, so blieben sie doch wesentlich bei der abendländischen Anlage stehen. Ganz anders war es mit Constantin's Bauten zu Antiochia und Jerusalem, in denen zum ersten Mal ein neues Element, die Kuppel, auftritt, und der Entfaltung der Tektonik eine völlig veränderte Richtung gibt.

(Das Octogon zu Antiochia.) Die Kirche, welche Constantin zu Antiochia errichten ließ [13]), war an Größe und Schönheit einzig in ihrer Art. Zum Unterschiede von andern Kirchen dieser Stadt heißt sie gemeiniglich die große, und Hieronymus nennt sie das goldene Haus des Herrn, dominicum aureum. Um ihr Platz zu machen, wurde das Bad Philipp's des Arabers niedergerissen [14]). Innerhalb weiter Umhegungen erhob sich die Kirche achteckig zu einer gewaltigen Höhe. Viele Nebenräume umgaben sie rings, indem sie zwei Stockwerke, *ὑπέρωα καὶ κατάγεια χωρήματα*, bildeten [15]). Der Boden war mit großen Steinplatten belegt, und man pries das kostbare Material der Säulen und den Reichthum der Ausschmückung. Gold überzog die Decke und die Kapitelle der Säulen, und herrliche Bilder waren in der Kirche aufgestellt [16]). Die meiste Bewunderung erregte die Kuppel, die sich hoch und luftig erhob und vor den heißen Strahlen der Sonne schützte, während doch das Licht reichlich von allen Seiten eindrang [17]). Eine Abweichung von der Regel lag in der Orientirung des Octogons, indem der Altar auf der Westseite desselben stand [18]). Constantin begann diesen Bau im J. 331 [19]). Er selbst konnte ihn aber nicht vollenden. Eine Inschrift über dem Eingange besagte, das Constantius ihn durch den Grafen Gorgonios habe zu Ende führen lassen [20]). Im J. 526 stürzte bei einem Erdbeben die Kuppel ein, und wurde durch einen Baumeister Ephraim nur aus Holz wieder hergestellt, das man aus dem Haine Daphne nahm. Ein zweites Erdbeben warf die Kuppel so zur Seite, daß sie an der Nordseite gestützt werden mußte. Ein drittes Erdbeben warf 589 die Stützen um, aber die Kuppel kam durch den Stoß wieder ins Gleichgewicht [21]).

In der Marienkirche zu Bethlehem ist noch ein Theil des Mosaiks erhalten, welches die Kirchen darstellte, in denen die sieben ökumenischen Concilien gehalten worden sind, und man sieht dort die Kirche von Antiochia mit einer Kuppel über dem Mittelschiffe [22]). Die falsche Perspective der Bedachung der Seitenschiffe oder des Umgangs gibt aber kein klares Bild, und man darf hier wol überhaupt keine eigentliche Abbildung des Constantinischen Baues voraussetzen.

(Die Kirche zum heiligen Grabe.) Constantin's Bau am Grabe des Herrn [23]) war ein so wichtiges Heiligthum, daß Eusebius eine ausführliche Beschreibung desselben dem Kaiser zu widmen versprach. Leider ist sie entweder nicht zur Ausführung gekommen oder verloren gegangen, und unsere Kenntniß der ursprünglichen Anlage beruht lediglich auf der minder ausführlichen Beschreibung, welche derselbe Eusebius dem Leben Constantin's einverleibt hat [24]). Auch diese ist nicht allzu dürftig; jedoch hat man sie vielfach misverstanden, weil man, von der Voraussetzung ausgehend, daß Constantin's Bau auf der Stelle der jetzigen Kirche zum heil. Grabe gestanden habe, die Beschreibung mit dem ganz mittelalterlichen Bau der letztern in Uebereinstimmung zu bringen suchte.

---

7) *Vansleb* p. 376. 8) Descr. of the East. Vol. 1. pl. 71. 9) Description de l'Egypte. Antiquités. I. Pl. 97. fig. 6. 10) *F. Prévost* in der Revue archéologique 4, 659. Kugler, Geschichte der Baukunst 1, 372. Ueber die Zeitbestimmung nach Cavedoni's Berichtigung s. Messmer in den Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale. Bd. 7. (Wien 1864.) S. 236. 11) *G. A. Hoskins*, Visit to the great Oasis of the Libyan desert (Lond. 1837) p. 233. 12) *Cailliaud*, Voyage à Méroé. T. 2. pl. 36. 42. 13) *Car. Odofr. Müller*, Antiquitt. Antioch. 2, 25. p. 102 seq. 14) *Malalas*, Chron. ed. Bonn. p. 318. 15) *Euseb.* Vita Constant. 3, 50. *Ejusd.* Oratio in laud. Constant. c. 9. Quast, Christliche Bauwerke von Ravenna S. 30, macht aus dem untern Stockwerke fälschlich Krypten.

16) *Chrysostom.* Opp. ed. *Montfaucon*, 11, 78 (ed. 2. 89). 17) Ibid. 3, 160 (192). 18) *Socrat.* Hist. eccl. 5, 22. 19) *Hieron.* Chron. ad a. 331. Nach *Cedren.* 1, 517 wäre er schon 315—317 aufgeführt. 20) *Malalas* p. 326. 21) *Evagr.* Hist. eccl. 6, 8. *Nicephor.* Hist. eccl. 18, 13. 22) Abbild. bei *Melch. de Vogüé*, Les églises de la terre sainte (Paris 1860) pl. 4, und danach in Förster's Allgem. Bauzeitung, Jahrg. 28. (Wien 1863.) Bl. 546. Fig. 5. 23) Fr. W. Unger, Die Bauten Constantin's des Großen am heiligen Grabe zu Jerusalem. Göttingen 1863. Auch in: Orient und Occident, herausgegeben von Th. Benfey. Bd. 2. Heft 2. 3. 24) *Euseb.* Vita Constant. 3, 25—32.

Constantin's Bau kann aber nicht hier, sondern nur auf dem Tempelberge Moriah an der Stelle gesucht werden, wo Hadrian den Jupitertempel aufführte [25]) und noch der Pilger von Bordeaux zu Constantin's Zeit zwei Statuen des Hadrian sah; denn durch Eusebius [26]) und Hieronymus [27]) wissen wir, daß die — gleichviel ob echten oder unechten — heiligen Stätten des Grabes und des Kreuzes, Anastasis und Golgatha, die als gemeinschaftliches Heiligthum durch den Constantinischen Bau verherrlicht wurden, unter heidnischen Heiligthümern der Venus und des Jupiter verborgen gelegen hatten, und da aus den Münzen der Aelia Capitolina, jener Hadrianischen Militaircolonie in Jerusalem, sich ergibt, daß hier ein combinirter Cultus des Serapis und der Astarte herrschte [28]), so können wir über die Bedeutung dieser Culte ebenso wenig in Zweifel sein, als über die Identität derselben mit dem Jupiterculte, welchen Hadrian auf dem neuen Capitol, der Stätte des großen jüdischen Heiligthums anordnete. Nur auf dem jetzigen Haram es Scherif zu Jerusalem, dem großen Heiligthume der Muhammedaner, das erst in neuester Zeit in Folge des Krimkrieges den Christen zugänglich geworden ist, kann man demnach Ueberreste des Constantinischen Baues zu finden hoffen und Fergusson hat dieselben zuerst mit Scharfsinn in dem Felsendome (Kubba es Sachra) oder der sogenannten Moschee Omar und dem goldenen Thore erkannt [29]). Seine meist unberücksichtigt gebliebene oder auch mit Animosität angegriffene Darlegung dieser Ansicht bedurfte allerdings einiger Berichtigungen und vor Allem einer bessern Begründung, und ich habe mich bemüht, in der oben Note 23 citirten Schrift die Frage ihrer Erledigung näher zu bringen. Fergusson hat dann in zwei Vorlesungen eine kürzere und zweckmäßigere Darstellung seiner Ansicht gegeben, nachdem er an Ort und Stelle gewesen und sich persönlich von der Richtigkeit seiner Anschauungen überzeugt hatte [30]). Hier muß ich mich darauf beschränken, die Resultate dieser Untersuchung in übersichtlicher Kürze mitzutheilen.

Constantin's Bau wurde im J. 327 begonnen, aber erst 355 erfolgte die feierliche Einweihung, da das Concil von Antiochia eine große Anzahl von hohen Würdenträgern der Kirche in der Nähe versammelt hatte. Die eigentliche Kirche stand nicht über der Grabhöhle, sondern sie war so angelegt, daß das Grabmonument, die Anastasis, die Mitte des großen Vorhofes der Kirche einnahm, der aber ungewöhnlicher Weise zu einer Terrasse erhöht wurde, sodaß man in die Kirche hinabsteigen mußte. Das Grab lag also auf der Westseite der Kirche, und erhielt eine reiche Ausschmückung, wobei man ausgezeichnete Säulen verwandte. Der Platz um das Grab war auf drei Seiten mit langen Hallen eingefaßt und der Boden desselben mit Marmor belegt. Die Kirche wird als ein königlicher Bau, als Basilika bezeichnet. Sie hatte eine doppelte Vorhalle mit drei Thoren, dem Eingange des Grabes gegenüber. Ueber dem Dache der Kirche erhob sich, dem westlichen Eingange gegenüber, eine Kuppel, ἡμισφαίριον, die von zwölf Säulen umgeben war, welche silberne Schalen, ein Weihgeschenk des Kaisers, trugen. Eusebius macht bemerklich, daß die Zahl der Säulen nach der Zahl der Apostel gewählt sei. Diese Basilika war zugleich das Martyrium, denn sie enthielt — ob in der Kirche selbst oder in einem Nebenbau, ist zweifelhaft — die Stätte der Kreuzigung [31]). Zu beiden Seiten hatte sie Thüren, die in den eigentlichen Kirchhof führten, der hier eine ungewöhnliche Lage erhielt, da der Vorhof durch das Grab Christi eine besondere Bedeutung bekommen hatte. Dieser Kirchhof, der entweder die Kirche auf drei Seiten einschloß, oder ein doppelter, ein nördlicher und südlicher war, hatte eine Einfassung von Hallen und besondere Thore. Ein solcher Kirchhof, der die Kirche nicht auf der Seite des Haupteinganges, sondern auf den drei andern Seiten umgibt und von den beiden Seiten der Kirche aus seine Zugänge hat, ist in der byzantinischen Architektur auch sonst nicht ohne Beispiel, wie die freilich moderne Kirche des heil. Demetrius zu Smyrna zeigt [32]). Den Abschluß erhielt der ganze Bau durch Propyläen, welche bestimmt wären, den Fremden, der die Straße zum Tempelplatze zog, aufzunehmen, und ihm einen Vorschmack von der Pracht und dem Glanze dieses Werkes, dem Constantin den Namen eines „neuen Jerusalems" beilegte, zu geben [33]).

So wird der Bau von Eusebius geschildert. Von dem ausgeschmückten Grabmonumente besitzen wir eine wahrscheinlich ziemlich getreue Abbildung auf einer Kupfermünze, die zur Erinnerung an die Einweihung der heil. Grabeskirche geprägt zu sein scheint. Man sieht auf derselben einen kleinen mit einer Kuppel gedeckten Rundtempel, zu den Seiten Bögen der den Platz umgebenden Hallen, vorn zwei schlafende Wächter, und als Umschrift das Wort: ANACTACIC. Die Beschreibung des Tanini spricht auch von Säulen an diesem Tempel, die jedoch durch den Kupferstecher zu unklaren Verzierungen entstellt sind. Der Revers enthält einen, wie es scheint, todten Christuskopf mit geschlossenen Augen [34]).

An der Anordnung der Basilika bleibt Manches unklar. Der Hauptbau muß viereckig gewesen sein, da sich die Seiten nach Vorn in die Seitenwände der Vor-

25) *Dio Cassius*, Hist. Rom. 66, 12. 26) Vita Constant. 3, 25. 27) Ep. 58 ad Paulin. (Opp. ed. *Vallars*, 1, 319). 28) Münzen mit dem Serapiskopf oder mit der Astarte, die zuweilen den Serapiskopf in der Hand hält, bei *Mionnet*, Description de médailles antiques, Suppl. T. 8. (Paris 1837.) p. 361. *G. Williams*, The holy city, ed. 2. (London 1849.) 2, 128. 29) *James Fergusson*, An essay on the ancient topography of Jerusalem (London 1847). 30) *J. Fergusson*, The holy sepulchre and the temple at Jerusalem (London 1865).

31) *Cyrilli* Catechesis 13, 39. 32) *Lenoir*, Architecture monastique, Paris 1852 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Sér. 3) 1, 237. Fig. 153. 33) Unger a. a. O. S. 30—36, wo man die Widerlegung der entgegenstehenden Auffassungen nachsehen möge. 34) *Hieron. Tanini*, Numismatum imperatorum Romanorum ab Ant. Bandurio editorum supplementum (Romae 1791), p. 280. tab. 5. Darnach bei Unger S. 87. Fig. 3 und Sepp, Jerusalem 2, 793.

hallen verlängerten, und die Decke war mit vergoldeter Holztäfelung versehen. Das Gebäude scheint demnach ein flachgedecktes Langhaus mit einer Kuppel über dem Sanctuarium am östlichen Ende gewesen zu sein. Es wird aber seine unermeßliche Höhe hervorgehoben, was doch auf eine wesentliche Verschiedenheit von der abendländischen Bauart hindeutet.

Von diesen Bauten scheinen nun auf dem Haram, dem großen heiligen Bezirke der Muhammedaner, der unbestritten den Berg Moriah einnimmt, Ueberreste vorhanden zu sein, die jedoch erhebliche Veränderungen erfahren haben. Es befinden sich nämlich hier unter den verschiedenen größern und kleinern Moscheen zwei, deren Architektur bekundet, daß sie älter sind, als die Eroberung der Stadt durch den Khalifen Omar, und deren Lage und Beschaffenheit mit der Beschreibung des Eusebius, so gut sich dies überhaupt erkennen läßt, übereinstimmt. Die gemeiniglich sogenannte Moschee Omar, die eigentlich von dem darin befindlichen Felsen mit der sogenannten edlen Höhle den Namen der Kubba es Sachra, d. i. des Felsendomes, führt, kann nichts Anderes, als die Anastasis enthalten, und das sogenannte goldene Thor muß die Propyläen gebildet haben, während von der Basilika allerdings jede Spur verschwunden ist. Beide haben aber spätere Zusätze erhalten, deren architektonische Beschaffenheit sehr bestimmt auf das 5. Jahrhundert hinweist, und die wir deshalb hier noch nicht berücksichtigen wollen. Fergusson gab, abgesehen von einer weniger genauen frühern Mittheilung des Renegaten Ali Bey [35]), zuerst vollständige Kunde von diesen Monumenten, indem er Zeichnungen zu publiciren im Stande war, welche Catherwood und Arundale im J. 1833 mit eben so viel Kühnheit als Glück an Ort und Stelle ausgeführt hatten. Seitdem jedoch der Haram auch von Christen betreten werden darf, sind nicht nur mehrfach Photographien und Zeichnungen [36]) dort aufgenommen worden, sondern es haben sich auch wissenschaftliche Männer der Untersuchung dieser Denkmäler unterzogen [37]). Die erschöpfendsten Aufschlüsse gibt das Prachtwerk des Grafen Melchior de Vogüé, der ein Vierteljahr lang an Ort und Stelle beobachten und zeichnen konnte. Die von ihm publicirten architektonischen Zeichnungen haben das Ansehen treuer und charakteristischer Auffassung [38]).

Der Felsendom gilt bisher für den Bau, den Omar nach der Eroberung Jerusalems auf der Stätte des jüdischen Tempels aufführen ließ. Er unterscheidet sich aber auffallend von andern arabischen Bauten nicht nur, sondern auch von den Werken byzantinischer Baumeister aus Omar's Zeit und mit weit besserem Grunde darf die südlich davon gelegene Moschee el Aksa für das später durch Abdelmalik bedeutend vergrößerte Werk des Omar gehalten werden. Die Kreuzfahrer betrachteten die letztere, die sie zum Palaste ihres Königs machten, als den Tempel Salomo's, während sie den Felsendom den Tempel des Herrn nannten und für einen — sie wußten selbst nicht von wem — später hergestellten Tempel Salomo's ausgaben. Die Sarazenen haben später eine Inschrift darin angebracht, welche mit Koranstellen schließt, worin Jesus, der Sohn der Maria, und seine Mission verherrlicht, aber auch zugleich betont wird, daß er nicht Gottes Sohn sei und daß es keine Dreieinigkeit gebe. Man sieht daraus, daß ihnen damals die Bedeutung des Baues noch bekannt war [39]).

Dieser Felsendom umschließt die Sachra, den Fels mit der den Muhammedanern heiligen, sogenannten edlen Höhle, deren eigentliche Bedeutung diesen unbekannt ist, während rabbinische Sagen, die vielleicht nicht über die Zeit der Kreuzfahrer hinaufreichen, Stein und Höhle mit dem jüdischen Tempel in Verbindung setzen. Die Kreuzfahrer nahmen die Sachra für die Tenne des Arafna, auf der David seinen Altar errichtete. Sie bauten auf derselben einen neuen Altar David's und stellten den verfallenen Felsendom her, und so wurde dieser ein vorzügliches Heiligthum der Templer, und sowie diese ihren Namen von dem salomonischen Tempel führten, nachdem sie in oder bei dem Palaste des Königs von Jerusalem ihre Wohnung angewiesen erhalten hatten, so machten sie das Bild des wiederhergestellten Felsendomes zu ihrem Wappen und bauten ihre Kirchen auch in Europa stets nach diesem Vorbilde.

Die edle Höhle der Muhammedaner ist allen Umständen nach dieselbe, die als Grab Christi unter dem Venustempel verborgen gewesen war und von Constantin wieder aufgedeckt wurde. Der Felsendom selbst bildet eine Rotunde, die diesen Fels umschließt, und mit einer hölzernen Kuppel bedeckt, sowie von einem zwiefachen Octogon umgeben ist. Die Kuppel und das äußere Octogon sind in ihrer jetzigen Gestalt maurische Bauten. Dagegen die Rotunde und das innere Octogon zeigen durchaus frühbyzantinische Architektur. Allerdings haben beide bedeutende Veränderungen erfahren. Wie man aus den Abbildungen von Pâris und der Beschreibung von de Vogüé sieht, hat man Säulen von verschiedener Länge und Stärke benutzt und zum Theil auf rohe Steinwürfel gesetzt. Spätrömische Kapitelle, welche denen der Marienkirche zu Bethlehem zu gleichen scheinen, wechseln mit früh-byzantinischen. Dies Zusammenstückeln aus verschiedenen Ueberresten von zum Theil fremdartigen Bauten zeugt, wie Graf de Vogüé ganz wahr bemerkt, für eine späte Entstehung des jetzigen Zustandes. Unter den Kapitellen des Octogons befindet sich aber eins, welches sicher aus einer frühchristlichen Kirche stammt, indem es von korinthischer Ordnung in spät römischem Styl gehalten und an der Deckplatte mit einem Kreuze bezeichnet

35) Voyages d'Ali Bey el Abbassi en Afrique et en Asie. (Paris 1814.) T. 3. pl. 71. 72. 36) Besonders: Souvenir de Jérusalem, Album dessiné par M. le Contre-Admiral Pâris. Paris s. a. 37) G. Rosen, Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moriah. Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten (Gotha 1866). 38) *M. de Vogüé*, Le temple de Jérusalem, monographie du Haram-ech-Chérif, suivie d'un essai sur la topographie de la ville sainte (Paris 1864).

39) *De Vogüé*, Le temple de Jérusalem p. 85. *Fergusson* l. c. p. 120.

ist [40]). Dieses wenigstens kann nur von den Bauten Constantin's am heil. Grabe herrühren. Ueberdies werden wir noch später sehen, daß der Bau des Felsendoms in gewissen Beziehungen mit dem der Anastasis der jetzigen Grabeskirche eine Uebereinstimmung zeigt, welche sich nur erklären läßt, wenn man die letztere für eine rohe Copie des Felsendoms hält, durch welche die Christen nach ihrer Vertreibung von dem Haram ihr Heiligthum haben ersetzen wollen. Ein Hauptbeweis aber, daß der Felsendom von den Arabern nur mit altem Material und nach altem Plan erneuert, nicht aber von ihnen neu gegründet sein kann, liegt in den noch später zu besprechenden Kapitellkämpfern des Octogons, welche ein eigenthümliches Merkmal des Uebergangsstyls bilden, der im 5. Jahrhundert der vollen Entwickelung des byzantinischen Styls vorausging.

Aus diesem Grunde muß auch das Octogon als ein späterer Zusatz betrachtet werden. Dagegen paßt die innere Rotunde zu der Beschreibung des Eusebius, sowie zu der tantinischen Denkmünze. Es ist ein einfacher Kranz von vier Pfeilern und je drei Säulen zwischen denselben, die durch Rundbögen verbunden sind. Diese Stylverschiedenheit des innern Säulenkranzes und des ihn umgebenden Octogons haben sowol Fergusson als de Vogüé unbeachtet gelassen, indem jener Alles für constantinisch, dieser Alles für arabisch hält. Was nun dafür spricht, in jenem Säulenkranze den Schmuck des Grabmonumentes zu erkennen, ist theils die Erwähnung der ausgezeichneten Säulen bei Eusebius, theils die Zwölfzahl derselben, deren symbolische Bedeutung bei den Säulen, von denen die Kuppel oder Basilika umgeben war, besonders hervorgehoben wird, und die bei Nachahmungen, wie z. B. der merkwürdigen Kirche San Sepolcro in Bologna, einem Bau des heil. Petronius vom J. 430, ebenfalls innegehalten zu werden pflegte.

Der Felsendom ist indessen auch in diesem Theile nicht völlig in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten, denn nicht nur die Säulen haben eine mangelhafte Restauration erfahren, sondern auch die zwischen ihnen stehenden Pfeiler scheinen spätern Ursprungs zu sein, da sie nicht nur bei Nachbildungen, wie San Sepolcro in Bologna fehlen, sondern außerdem mit Kämpfergesimsen unter dem Bogenansatze versehen sind, die einer spätern Zeit angehören müssen. Wir werden sehen, wie ihre Einschiebung in Verbindung mit der Anlage des Octogons eine Erklärung findet.

Der Felsendom steht ferner auf einer etwa 15 Fuß hohen Terrasse, welche sehr wohl den Vorhof gebildet haben kann, der das Grabmonument umgab [41]).

Das goldene Thor endlich ist ein seit 1536 von den Türken vermauerter und in eine kleine Moschee umgewandelter Durchgang, der ein Prachtthor des Haram gegen das Thal Josaphat bildete. Es war ursprünglich eine auf spätrömischen Pfeilern ruhende Halle mit doppelten Thoren auf beiden Seiten. Graf de Vogüé hält allerdings diese Moschee für ein byzantinisches Werk, das spätestens aus dem 6. Jahrhundert stamme. Diese Ansicht ist jedoch nur durch die Architektur des nicht ursprünglichen innern Einbaues zu rechtfertigen. Er meint, die Benennung Porta aurea sei von den Kreuzfahrern eingeführt als französische Deutung des *ὡραία πύλη*, porta speciosa, und man habe in byzantinischer Zeit den kleinen Tempel als Heiligthum über den Trümmern eines alten Tempelthores, von denen der Graf eine Spur nachweist, aufgeführt, um die schon von Prudentius besungene Stätte der Wunderheilung durch Petrus zu ehren. Aber eine solche Form eines Heiligthums mit Thoren an beiden Enden wäre zu allen Zeiten unerhört. Die Sage macht das goldene Thor zu einem Ueberbleibsel des Herodianischen Tempels, und zu demselben Thore, durch welches Christus seinen Einzug hielt, während nach der Erstürmung des Tempels durch Titus auch die letzten Reste desselben sehr bald zerstört wurden [42]). Uebrigens war es dasselbe Thor, durch welches Kaiser Heraclius einzog, als er nach dem Siege über die Perser 629 das durch den Friedensvertrag mit Chosroes wiedergewonnene Kreuz Christi auf seinen Schultern und im Büßergewande in die Kirche zum heil. Grabe zurückbrachte [43]).

Auch das goldene Thor hat abgesehen davon, daß es von den Türken vermauert und zu einer kleinen Moschee gemacht ist, eine Veränderung erlitten, indem es mit einer Kuppelbedachung versehen ist, zu deren Unterstützung einige byzantinische Säulen im Innern des Gebäudes aufgestellt wurden. In diesem Thore erkennt man die Propyläen des Constantinischen Baues, die der Beschreibung des Eusebius entsprechend östlich von der Terrasse des Felsendoms an dem Rande des Harams stehen, um die aus dem Thale Josaphat Herankommenden zu empfangen.

So spricht also der architektonische Styl der beiden Monumente des Harams, welche wir hier in Betracht gezogen haben, in Verbindung mit ihrer topographischen und baulichen Anordnung für die Annahme, daß sie von dem Constantinischen Bau am Grabe Christi herstammen, während die jetzige Kirche zum heil. Grabe keinen Stein aus einer so frühen Epoche aufzuweisen hat, und trotzdem, daß sie sich in ihrer Anordnung als eine Nachahmung des Felsendoms erweist, mit der Beschreibung des Eusebius nur durch erkünstelte Deutungen in Uebereinstimmung gebracht werden kann.

Diese ganze Anlage gleicht den Chans oder Karavanserais an der großen syrischen Karavanenstraße, deren Einrichtung unbedenklich für eine uralte zu halten ist, welche auf einer engen Verbindung des Karavanenwesens mit dem religiösen Leben beruht. Der wesentliche Charakter dieser großartigen Bauwerke besteht darin, daß ein quadrates Gebäude von bedeutenden Dimensionen mit geschlossenem Thoreingange rings mit Säulengängen oder Pfeilerarkaden umgeben ist, die an der innern

40) Daß Fergusson dieses Kreuz nicht fand, spricht allerdings nicht für die Genauigkeit seiner Beobachtungen. 41) Unger S. 55. 56. *Antoninus Placentinus* in Actt. Sanct. Maji. T. 2. p. XIV und *Ugolini* Thes. antiq. sacr. 7, 1208.

42) *Josephus*, Bellum Judaicum 6, 5. §. 2. 43) Unger S. 57—64.

Seite der das Ganze umschließenden Mauer umherlaufen, ähnlich der Terrasse des Felsendoms, der sie auch an Umfang ungefähr gleichkommen. Ein besonderer Eingang trennt davon einen zweiten abgeschlossenen innern Hofraum, der in verschiedenen Modificationen auftritt, immer aber ein großer weiter Platz ohne Obdach ist, gleich dem Kirchhof der Basilika. Auf diesem Platze steht immer in freier Luft ein besonderes Heiligthum von geringerem oder größerem Umfange, in unserm Falle die Basilika oder das Martyrium. Als Musterbild dieser Chane des Mittelalters ist schon wiederholt der Sonnentempel der Syrer in Anspruch genommen, zumal die ausgezeichnete Anlage des Tempels zu Palmyra mit seinen umherlaufenden Säulenhallen und seiner großen Area, in welche das ganze Araberdorf hineingebaut werden konnte[44]). So sehen wir uns auf den persischen Sonnendienst hingewiesen, und wir werden weiterhin noch erfahren, wie nahe Constantin der Gedanke lag, in Christus den im Osten aufgehenden Sol zu erblicken.

(Die Himmelfahrtskirche.) Auf dem Oelberge erbaute Helena eine zweite Gedenkkirche, welche die Fußstapfen umschloß, die Christus bei der Himmelfahrt auf einem Steine zurückgelassen haben sollte. Sie war eine Rotunde mit offenem Dache. Die Perser zerstörten dieses Gebäude unter Chosroes II., 614. Aber im 8. Jahrhundert war nach dem Zeugniß des irischen Abtes Adamnanus, der die Aussagen des nach der Insel Hy verschlagenen französischen Bischofs Arculph aufzeichnete, die Rotunde mit dreifacher Einfassung hergestellt[45]). Die Kreuzfahrer fanden die Kirche zerstört und errichteten an der Stelle der kleinen Kapelle, welche nothdürftig den Mangel ersetzte, eine neue Kirche, die aber 1187 abermals zerstört wurde. Heutiges Tages ist dort nur ein kleine runde Moschee in der Mitte eines viereckigen Hofes vorhanden, in der den Christen am Himmelfahrtstage gestattet wird, Messe zu lesen. Man sieht jedoch noch die Basen eines Octogons, welches unstreitig jener Bau der Kreuzfahrer gewesen ist[46]). Ob die ursprüngliche Himmelfahrtskirche ebenfalls ein Octogon war, wie das zu Antiochia, oder eine Rotunde, wie der Rundbau über der Anastasis, läßt sich nach Lage der Sache nicht ausmachen. Sie wird von Hieronymus, Arculph und Andern eine Rotunde genannt, doch mag der Ausdruck ebenso ungenau sein, wie man es von der Handzeichnung des Arculph annehmen muß, welche den Grundriß mittels concentrischer Kreise darstellt.

4) Weitere Entwickelung der Architektur.

Die Bauten Constantin's, welche die Grundlagen einer neuen Stylentwickelung abgeben sollten, schlossen sich, wie wir sahen, zum Theil den ältern römischen Werken an, zum Theil enthielten sie Elemente, die entweder ganz fremdartig waren, oder wenigstens bis dahin im Abendlande nur ausnahmsweise zur Geltung kamen. Im Uebrigen muß man bei ihnen den verdorbenen römischen Styl voraussetzen, der damals im Abendlande herrschte, und den wir vorzüglich durch Spalato, die Ruine des Diocletianischen Palastes bei Salona, sowie durch einige römische Denkmäler kennen. Nach der Theilung des Reiches unter den Söhnen Theodosius des Großen treten aber neue Formen auf, die sich nur zum Theil aus dem zunehmenden Ungeschick der Baumeister erklären lassen. In der Hauptsache bereiten sie die Entwickelung des byzantinischen Styles, dem sie sehr nahe stehen, während sie in der antiken Architektur keine Analogie haben, vor, und wir müssen daher erwarten, sie, wenn nicht ausschließlich, doch vorzugsweise auf *griechischem* Boden anzutreffen. Indessen können wir Belehrung über diesen Gang der Entwickelung fast nur in Ravenna suchen, wo eine Reihe von hierher gehörigen Monumenten mehr oder weniger vollständig erhalten ist, und zugleich zuverlässige Nachrichten über ihre Baugeschichte Auskunft geben. Ein paar Denkmäler in Salonichi können den ravennatischen an die Seite gestellt werden. In Constantinopel und Asien dagegen sind die Monumente sowol, als die Nachrichten über die Baugeschichte der Uebergangszeit des 5. Jahrhunderts so äußerst spärlich, und ergänzen einander so wenig, daß wir meist erst die in Ravenna gesammelten Erfahrungen zu Hilfe nehmen müssen, um die dortigen Erscheinungen zu erklären. Allerdings treffen wir einen Theil dieser Formen auch an römischen Bauten des 5. Jahrhunderts an, allein während sie in Ravenna die Regel bilden, treten sie dort nur vereinzelt *auf*, sodaß man annehmen muß, daß sie daselbst *bei dem* Verfall der alten Hauptstadt in Folge besonderer Einwirkungen, die der neue Regierungssitz am adriatischen Meere hervorgerufen haben mag, entstanden sind.

a) Ravenna und Umgegend.

Ravenna erhielt erst Bedeutung, nachdem Honorius 404 seinen dauernden Wohnsitz mit Rücksicht auf die militairischen Vortheile des Hafenplatzes dorthin verlegt hatte. Die Lage am adriatischen Meere brachte die Stadt in die engste Verbindung mit dem Ostreiche, und selbst unter der gothischen Herrschaft wurde dieselbe Verbindung, zumal von der katholischen Geistlichkeit, unterhalten. Es kann daher nicht befremden, wenn wir gerade an diesem Orte Eigenthümlichkeiten der kirchlichen Architektur antreffen, die uns nöthigen, die ravennatische Kunst von der abendländischen zu trennen und als eine Vorstufe der byzantinischen zu betrachten[47]). Der neueste Forscher[48]) über die ravennatischen Bauten hat freilich Einsprache dagegen erhoben, daß man überhaupt von einer besondern alt-byzantinischen Kunst als einer Vorläuferin der eigentlich byzantinischen rede, indem er keine Verschiedenheit des Styles zwischen der vorjustinianischen Architektur

44) Karl Ritter, Denkmale des nördl. Syriens (Philol. u. histor. Abhandl. der Berl. Akademie von 1854) S. 340. 45) *Adamnanus*, De locis sanctis in Act. Sanctorum Ord. S. Bened. ed. *Mabillon*, Saec. 3. P. 2. (Venet. 1724) p. 458. 46) *Mich. de Vogüé*, Les églises de la terre sainte p. 316—322. pl. 24.

47) Ferd. von Quast, Die altchristlichen Bauwerke von Ravenna (Berlin 1842). Hübsch, Die altchristlichen Kirchen (Karlsruhe 1862). 48) Hübsch a. a. O. S. 52 fg.

des Morgen- und Abendlandes anerkennen will. Insbesondere von den ravennatischen Bauten hegt er die Ansicht, daß sie von einer mailänder Schule ausgegangen seien, welche wiederum ein Ausfluß der römischen gewesen wäre. Diese mailänder Schule ist sehr problematisch. Das einzige Monument derselben ist die Kirche S. Lorenzo, über deren frühern Zustand wir nur wissen, was Hübsch nach den Aufzeichnungen des Martino Bossi mittheilt. Wenn aber in Rom einzelne von den Erscheinungen auftreten, welche Ravenna in Folge seiner Hinneigung zu Byzanz aufzuweisen hat, so kann das nicht befremden, sobald wir nur nicht vergessen, daß die geistigen Strömungen, welche der byzantinischen Entwickelung ihre Richtung anwiesen, bis zu einem gewissen Grade ihre Wirkungen auch in das Abendland hinüber erstreckt haben. Bei solchen vereinzelten Erscheinungen ist es aber auch in Rom geblieben, dagegen hat der byzantinische Geist oder mit einem andern Worte der byzantinische Styl niemals in Rom zur Herrschaft gelangen können.

Die ravennatischen Bauten schließen sich in den Grundformen allerdings dem in Rom ausgebildeten Kirchenstyle an, ohne daß man einen Unterschied zwischen der gothisch-arianischen und der katholischen Architektur wahrnehmen kann. Sie haben mit wenigen Ausnahmen die Basilikenform, indem sie ein Langhaus mit Seitenschiffen, Apsis oder Chornische und niedrigem Holzdach, ohne Emporen über den Seitenschiffen bilden. Die in Ravenna allein anwendbare Backsteinarchitektur machte einige Vereinfachung in den Formen nöthig, sodaß gewisse antike Gliederungen aufgegeben und andere dafür geschaffen werden mußten. Am Aeußern der Gebäude findet man durchweg Simse aus wechselnden Lagen von schlichten und über Eck gestellten Backsteinen, wobei die flache und breite Form der Ziegel einen eigenthümlichen Zierath bildet. Vielleicht war derselbe auf Verkleidung mit Stuck oder Cäment berechnet, doch findet man davon nur spärliche und ziemlich unsichere Spuren. Eine ähnliche Behandlung der Gesimse sieht man allerdings auch in Rom an den ältesten Kirchen. Doch hat man dort anstatt der über Eck gelegten Ziegel eigens geformte Zungen vorgezogen und außerdem gern den Sims mit kleinen Consolen bereichert. Ebenso erklären sich aus der Ziegelarchitektur die zuweilen schon vorkommenden Lisenen und Blendarkaden, durch die man Material ersparte.

Andere Eigenheiten der ravennatischen Bauten lassen sich aber nicht aus technischen Gründen erklären. Zunächst sind die Säulenreihen des Schiffes nirgends geradlinig überdeckt, wie es in Rom noch häufig geschah, sondern stets durch Bögen verbunden, die zierlich von einer reichen Gliederung oder mit Mosaikschmuck eingeschlossen werden, und in Folge davon sind nicht nur die Säulenabstände etwas weiter, als bei geradliniger Bedeckung, sodaß die Breite des Mittelschiffes gewöhnlich nur 4—5 Säulenweiten beträgt, sondern es bereitet sich auch eine wesentliche Umgestaltung der Säulenform, namentlich der Kapitelle, vor. Ferner fehlt das Querschiff nebst den beiden großen Säulen des Triumphbogens, und entsteht so die Gestalt des Grundrisses, welche die byzantinischen Schriftsteller als die Rennbahnform, νεὼς δρομικὸς, bezeichnen. Hierdurch wird die Chornische größer und ihre Bedeutung macht sich mehr geltend, ja, es gewinnt der Gesammteindruck der Kirche, der durch das römische Querschiff stets gestört wird. Aber der Mangel des letztern macht nun auch andere Mittel zur Erleuchtung der weiten Chornische erforderlich. Sie wird daher von einem oder mehreren Fenstern durchbrochen, und dies gibt wieder Veranlassung, der Chornische äußerlich eine polygone, gewöhnlich drei-, seltener fünf-, ja siebenseitige Gestalt zu geben.

Allerdings zeigen schon die spätrömischen Denkmäler die Anfänge der Richtung, welche in Constantinopel ihre weitere Entwickelung erhielt, indem man hier zum ersten Mal die Säule zum Träger des Bogens gemacht sieht, während die frühere römische Kunst zwar neben dem ungriechischen Bogen das griechische Säulensystem aufgenommen hatte, aber doch nur so, daß sie die Säule als eine Zierde dem eigentlichen Träger des Bogens, dem Pfeiler, zum Begleiter beigesellte. Im Anfange hatte man den Bogen auf ein Gebälkstück gestützt, das sich über dem Kapitell wie durch Verkröpfung erhob. Bald aber verwarf man dieses Mittelglied wieder und setzte den Bogen unmittelbar auf die Platte des Kapitells, da es zu augenfällig war, wie schlecht die Formen des antiken Gebälkes zwischen Säule und Bogen vermitteln. Die Kunst des 5. Jahrhunderts erfand dagegen eine andere Vermittelung in einem über dem Kapitell eingeschobenen Mittelgliede, dem keine antike Form entspricht [49]) und das man am besten den Kapitellkämpfer nennt. Die Franzosen bezeichnen es als dosseret. Es war dies ein aufgesetztes Stück von der Gestalt einer umgekehrten abgestumpften Pyramide, dessen Flächen bald eben, bald convex oder concav gebogen, selten weiter gegliedert und zuweilen mit Kreuzen, Monogrammen, Kränzen und Akanthusblättern in gewöhnlich sehr flacher Skulptur verziert sind. Selten erscheint es als einfacher Klotz mit senkrechten Seitenflächen. Ich fand diese Gestalt desselben nur über einer einzigen Säule in Sta. Agata neben andern gewöhnlichen Formen, und auf dem Mosaik in S. Apollinare nuovo, welches den Palast des Theoderich darstellt. Dieses Bild scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß der Klotz die ursprüngliche Form des Aufsatzes gewesen sei. Die Höhe des Kapitellkämpfers betrug über dem korinthischen Kapitell in der Regel zwei Drittheil der Höhe des letztern, und über ionischen Kapitellen pflegte es nur in einer abgeschrägten Verdickung des Abacus etwa bis zu gleicher Höhe mit den Voluten zu bestehen. Mehrfach hatte es eine bedeutende Ausladung nach Vorn und Hinten, um der Dicke der darüber ruhenden Mauer besser zu entsprechen. Doch ist dies keineswegs immer der Fall, und die Behauptung, daß es nur erfunden sei, um der von verhältnißmäßig dünnen Säulen getragenen Mauer eine

49) Fergusson (The holy sepulchre and the temple at Jerusalem. London 1865 p. 69) betrachtet dasselbe als einen Rest des Architravs, was sich jedoch nicht rechtfertigen läßt.

breitere Grundlage zu geben, ist schwerlich haltbar. Noch weniger ist es ersonnen, um die ungenügende Länge antiker Säulen, die man benutzen wollte, zu ergänzen. Allerdings hat man anderwärts zuweilen ein ähnliches Verfahren eingeschlagen, welches keinen andern Zweck hat als diesen. Am merkwürdigsten ist in dieser Beziehung S. Maria in Cosmedin in Rom. Diese alte Kirche hat Säulenstämme und Kapitelle der verschiedensten Art verwandt, und um eine gleichmäßige Höhe für die Bogenreihen zu erhalten, wurden hier Platten von Travertin auf die Kapitelle gelegt, welche die Backsteinbögen tragen. Allein jene Travertinplatten unterscheiden sich durchaus nicht als architektonisches Glied, sondern sie sind eins mit dem Bogen, und daß man sie überhaupt sieht, rührt nur daher, daß man nicht für nöthig gehalten hat, den Putz, mit dem die Bögen verkleidet sind, auch über die Seiten jener Platten auszudehnen. Einige dieser Travertinplatten dienen gleichzeitig dazu, der Mauer eine breitere Grundlage zu geben, als die Säule, welche als Träger benutzt war, gestattete. Allein dies ist keineswegs durchgängig der Fall, sondern es tritt nur da ein, wo die Kapitelle besonders klein waren. Auf den größern Kapitellen liegen dagegen Platten, welche nicht über die obere Fläche des Kapitells hinausragen.

Durch diese Travertinplatten wird also der Bogen nur um ein Geringes überhöht, aber sie bilden kein neues architektonisches Glied, wie dies mit dem ravennatischen Kapitellkämpfer der Fall ist, der stets von dem Bogen getrennt und eher zum Kapitell gehörig erscheint. Er ist in der That ein Mittelglied zwischen Kapitell und Bogen, das sich an keine ältere Form anschließt, und bildet ein neues Element in der Entwickelung der architektonischen Formen, mit dem der erste Schritt in der Richtung, welche die byzantinische Entwickelung des Gewölbebaues einschlug, gethan wird. Es ist daher besondern Einwirkungen, die von Ravenna aus sich geltend gemacht haben können, zuzuschreiben, wenn man ihn bei einigen römischen Kirchen wieder findet, nämlich in Sta Agata in Suburra, die bis 1589 ein von dem Consul Ricimer (459—472) gestiftetes Mosaik enthielt [50]), an dem äußern Säulenkreise von S. Stefano rotondo, unter Papst Simplicius (468—483) erbaut [51]), an den obern Säulen des ältern Theils von S. Lorenzo fuori le mura [52]), der zwar 330 von Constantin erbaut sein soll, aber in seiner jetzigen Gestalt sicher von späterem Datum ist, wie schon die Zusammensetzung des Architravs über den untern Säulen aus ganz verschiedenartigen Bruchstücken schließen läßt, endlich in der erst unter Gregor dem Großen um 610 erbauten Kirche der Ss. quattro Coronati auf dem Cölius [53]).

Dieses neue Glied leitet nun eine principielle Veränderung des ganzen Constructionssystems ein, welche dahin führt, daß zuletzt die horizontalen Bedeckungen mit Allem, was damit in Verbindung steht, ganz verdrängt, und die ganze Construction sowol als alle ornamentalen Formen von der Bogenform beherrscht werden. Die Bögen treten zum Theil in reicher und geschmackvoller Gruppirung auf. Einstweilen zeigt sich jedoch die Durchführung dieses Systems in der Anwendung der Kuppel wenigstens auf europäischem Boden nur in einzelnen Beispielen, zunächst bei Tauf- und Grabkirchen, bei denen der Uebergang des octogonen oder quadraten Unterbaues in die Halbkuppel durch Pendentifs oder Zwickel vermittelt wird. Dagegen wird in der Gestaltung der Säulen schon eine Hinneigung zu neuen Formen sichtbar, die sich der Bogenform besser anschließen, als dies mit den antiken Formen der Fall ist. Ein Theil dieser Formen scheint allerdings auf bloßer Ungeschicklichkeit zu beruhen. Nur selten hat man in Ravenna die Säulen von antiken Werken herübergenommen, wie z. B. in S. Apollinare nuovo und Sta. Agata, während dies in Rom fast die Regel bildet. Die nicht antiken Säulen aber sind sämmtlich ohne Entasis oder Schwellung in einer geraden Linie verjüngt, und außerdem werden die Enden derselben sehr häufig mit einer breiten, flachen Platte eingefaßt, einer Nachahmung der eisernen Reifen, mit denen an vielen Orten, aber wol nirgends so häufig, als in Lucca und Ravenna, antike Säulen eingefaßt oder zusammengesetzt sind. Ueber diesen Ursprung jener eigenthümlichen Säulenform, die vielleicht nur in Ravenna und später in Constantinopel gefunden wird, gibt die Kirche S. Francesco in Ravenna den deutlichsten Aufschluß. Dort sind den meisten Säulen auf der Nordseite am untern Ende eiserne Reifen angelegt, um sie vor dem Zersplittern oder Abbröckeln zu schützen. Diese Reifen haben auf der einen Seite ein Charnier, und sind auf der andern Seite mittels eines Schließbandes zusammengeschmiedet. Eine Säule hat sogar zwei solche Reifen über einander. An den übrigen Säulen war meist das untere Ende abgebrochen und wurde durch ein neues Stück von demselben Marmor ergänzt, bei dem man dann die Form jener Reifen im Stein nachbildete. Eine Säule, die keine Spur einer Ergänzung an sich trägt, hat endlich ebenfalls diese Form erhalten, sodaß man daraus schließen muß, daß sie ganz neu für diese Kirche zur Ergänzung der übrigen gearbeitet ist [54]).

Die Kapitelle dieser Periode sind meistentheils von der compositen Ordnung, und zwar beschränken sie sich mit geringen Ausnahmen ganz auf die Nachahmung antiker Vorbilder. Erst die unter Justinian vollendeten Bauten nehmen andere Formen an. Ich bin durch sorgfältige und wiederholte Beobachtung unter Benutzung eines guten Fernglases zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Kapitelle namentlich in S. Giovanni Evangelista und S. Apollinare nuovo aus Schalen von gebranntem Thon, Stuck oder Cäment gebildet sind, mit denen man einen runden Kern, vielleicht zum Theil die Fortsetzung des Säulenstammes, umkleidet hat. Die Formen sind daher etwas stumpf, aber im Uebrigen der Antike treu

50) Hübsch, Die altchristlichen Kirchen S. XXIV u. Bl. 4. Fig. 18. 51) Das. S. 37. Bl. 16. Fig. 10. 52) Das. Bl. 18. Fig. 1. 53) Das. S. 54.

54) Vergl. Hübsch S. 33. 34. Bl. 16. Fig. 1. 2.

nachgebildet. Auffallend ist nur eine eigenthümliche tiefe Spaltung der Eckvolute, die sich sogar an der Deckplatte fortsetzt. Sie erklärt sich aber wol aus der Zusammensetzung der Formstücke.

Kapitelle aus Marmor kommen nur in den ältesten der ravennatischen Bauten, nämlich in S. Giovanni in Fonte und unter den wenigen Ueberresten der alten Metropolitankirche des Ursus vor. Sie sind ähnlich wie die übrigen in antiken Formen behandelt, aber in der Ausführung zeigen sie schon Eigenthümlichkeiten, welche es zweifelhaft machen, ob diese Marmorarbeiten nicht doch erst der folgenden Periode angehören. Sie sollen noch später ausführlicher besprochen werden.

(Sta. Agata.) Die älteste Kirche in Ravenna ist Sta. Agata, 417 unter Erzbischof Petrus I. erbaut. Allein sie ist bei einer spätern Restauration auf eine fast unbegreifliche Weise verunstaltet. Man hat die beiden Säulenreihen des Schiffes aus den verschiedenartigsten Bestandtheilen hergestellt. Die Säulenstämme sind antik, von verschiedenstem Material, weißem und grauem Marmor und Granit. Ausnahmsweise kommt ein Säulenschaft von der in Ravenna üblichen Form vor. Die zerbrochenen oder zu kurzen Säulenstämme sind auf die ungeschickteste Weise ergänzt, wie es sich eben machen ließ. So trifft man den Anlauf einer antiken Säule in der Höhe von einigen Fuß über dem Boden, indem ein anderes Säulenstück darunter gesetzt ist. Eisenringe, ähnlich denen von S. Francesco, findet man in verschiedenen Höhen. Die Aufgrabung bei einer Säule hat einen attischen Fuß blossgelegt, und gezeigt, daß der Fußboden erhöht ist. Ein paar Säulen am westlichen Ende des Schiffes ruhen aber auf dünnen, breiten Marmorscheiben, unter denen nicht wol noch ein Säulenfuß verborgen sein kann. Die Kapitelle sind ganz verschiedenartig. Viele sind antik oder wol eher den Antiken nachgebildet, aber ganz verdorben, indem meist die Blätter und Voluten abgebrochen sind. Vielleicht sind sie nur von Stuck, wie in S. Giovanni Evangelista und S. Francesco, wenigstens konnte ich nicht mit Sicherheit erkennen, ob ein Marmorstück darunter vorkam. Andere Kapitelle sind in einer ebenso rohen als verschiedenartigen Weise dem compositen Kapitell nachgebidet. Es scheinen handwerksmäßig gearbeitete Erzeugnisse des spätern Mittelalters zu sein, die man bei der Restauration aus verschiedenen Bauresten zusammengelesen haben mag. Besonders auffallend ist ein Kapitell, das in seinen entsetzlich verunstalteten Formen nur den schlechtesten Erzeugnissen der romanischen Kunst zu vergleichen ist. Von allen andern verschieden kommt aber auch wieder ein Kapitell vor, welches der spätern ravennatischen Stylentwickelung, die sich in S. Vitale zeigt, angehört. Die Kapitellkämpfer endlich sind ebenso verschieden, theils mit ebenen, theils mit converen Seitenflächen, und ebenso ungleich mit Kreuzen und Akanthusblättern geziert. Ihre Höhe ist ebenfalls ungleich, wie die verschiedene Höhe der Kapitelle es forderte, und es hängt vom Zufall ab, ob ihre obere Fläche größer oder kleiner ist, als die Basis des Bogens, welcher darauf ruht. Man sieht auch einmal einen Kapitellkämpfer sorgloser Weise falsch gestellt, sodaß die verzierten Seiten in der Richtung der Säulenarkade stehen. Endlich kommt auch einmal ein Klotz mit senkrechten Seitenflächen als Kapitellkämpfer vor.

Höchst eigenthümlich ist eine Kanzel von weißem Marmor, zu der man ein Bruchstück einer cannellirten dorischen Säule von mächtiger Dicke ausgehöhlt zu haben scheint, das wieder auf ein anderes ähnliches Stück gestellt ist, um es über dem Boden zu erhöhen.

Diese Kirche ist außerordentlich merkwürdig, aber allerdings ohne Bedeutung für die Geschichte der Entwickelung des Baustyls in Ravenna. Sie sieht jetzt einer Restauration entgegen, die freilich nur eine ganz neue Kirche herstellen kann, da von den alten Säulen und Kapitellen sehr wenig noch brauchbar sein wird. Zu wünschen wäre es, daß man wenigstens die merkwürdigsten Stücke in einem Museum aufbewahrte.

(S. Giovanni in Fonte.) Etwas älter noch war die von Bischof Ursus errichtete Metropolitankirche, ecclesia Ursiana, welche aber einem modernen Neubau hat weichen müssen. Wenige, allerdings höchst interessante Bruchstücke aus derselben sieht man in der Kapelle und dem neben derselben befindlichen kleinen Museum des erzbischöflichen Palastes.

Zu der Kirche des Ursus gehörte die schöne Taufkapelle, jetzt S. Giovanni in Fonte genannt. Sie ist vollständig erhalten, allerdings nur in der Gestalt, welche sie durch Erzbischof Neo um 425 erhielt, da dieser die Kapelle laut einer darin angebrachten Inschrift vollständig erneuerte. Die Form derselben ist octogon, mit Altarnischen auf zwei Seiten, zwischen denen eine undurchbrochene Seite dem Eingange gegenüber liegt. Im Innern sind durch Wandsäulen in den Ecken zwei Stockwerke gebildet. Die frei stehenden Säulen werden durch vortretende Wandbögen verbunden, sodaß dadurch zwischen den Säulen blinde Nischen entstehen, in denen das Mauerwerk beträchtlich dünner ist, als es der Bau für die Stützen der Kuppel fordert. In dem obern Stockwerke zeigt sich schon eine sehr geschmackvolle Gruppirung von je drei Bögen an jeder der acht Seiten, von denen der mittlere immer beträchtlich größer ist, als die beiden seitlichen, und die wieder durch einen großen auf besondern Kragsteinen ruhenden und noch stärker vorspringenden Wandbogen zusammengefaßt sind. Die Kragsteine liegen in den acht Ecken der Umfassungsmauer, und die auf ihnen ruhenden acht Wandbögen tragen die Kuppel, welche so construirt ist, daß die genannten Bögen in die Halbkugel einschneiden. In beiden Stockwerken tritt ferner der Kapitellkämpfer auf, der hier gleichsam wie ein Kragstein aus der Wand ragt, um einen Wandbogen zu tragen. Er ist noch verhältnißmäßig niedrig und von zwei schmalen Platten eingefaßt. Im untern Stockwerk sind außerdem die schrägen Seiten desselben karniesartig gebildet und nach altgriechischer Weise mit Palmetten und auf den Ecken mit Akanthusblättern geziert. Die Kapitelle dieses untern Stockwerkes haben zwei Reihen altgriechischer Akanthusblätter und über denselben Schnecken von jener eigenthümlichen schon oben besprochenen Bildung, über

deren Ursprung die Kapitelle in S. Giovanni Evangelista Aufschluß geben. Die Kapitelle der Taufkirche sind aus Marmor gearbeitet, und namentlich die Akanthusblätter außerordentlich scharf ausgeführt, was bei den Kapitellkämpfern nicht in gleicher Weise der Fall ist. Die Form des Akanthusblattes ist distelartig gezackt, wie es bei den ältern ravennatischen Bauten sonst nicht vorkommt. Aber die Kapitelle stehen so ungenau unter den Bögen, welche auf ihnen ruhen, daß sie möglicher Weise erst später untergeschoben sein können. In der That ist es auffallend, daß sie vollständig den Kapitellen aus der Zeit Justinian's gleichen, während außerdem ähnliche Formen bis dahin nirgends gefunden werden. Die Kapitelle der obern Säulen sind ionisch.

Das thurmartige Aeußere der Kirche ist sehr einfach gehalten. Unter dem Sims befindet sich eine Verzierung durch Bogengruppirung, die hier zum ersten Mal auftritt. An jeder der acht Seiten ziehen sich nämlich drei Wandstreifen oder Lisenen am obern Drittheil der Höhe herab, und sind oben unter dem Simse durch je zwei Rundbögen verbunden, sodaß sie mit diesen blinde Doppelnischen, eine Art von Kleinbogenfries, bilden [55].

Hier ist also die Octogonform mit einer Ausführung vereinigt, die schon die Eigenthümlichkeiten des byzantinischen Styls in einer sehr ausgezeichneten Weise zu entwickeln beginnt. Die Anwendung der octogonen Form erklärt sich allerdings einigermaßen aus der Bestimmung der Kirche, da das Baptisterium nur den Taufbrunnen einfassen soll und keinen Raum für die versammelte Gemeinde nöthig macht. Dieselbe octogone Form hat die im Vorhofe der Kirche des heil. Theodor, jetzt Spirito santo, gelegene Kirche Sta. Maria in Cosmedin [56], ursprünglich eine Arianische Tauffapelle aus gothischer Zeit, die aber unter Bischof Agnellus mit einem griechischen Basilidianerkloster verbunden ist [57]. Auch das von Constantin erbaute, aber später umgestaltete Baptisterium beim Lateran in Rom ist achteckig, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der jetzige Bau in seiner Grundlage nicht wesentlich von der ursprünglichen Anlage abgewichen ist. Es fehlen aber hier die Kapitellkämpfer, und in wiefern die Construction der Kuppelbedachung mit der ursprünglichen übereinstimmt, läßt sich nicht beurtheilen.

(S. Francesco.) Derselbe Erzbischof Neo erbaute die alte Peterskirche, eine dreischiffige Basilika, die später ganz umgebaut ist, und jetzt S. Francesco heißt. Von dem alten Bau sind die Säulen des Langschiffes erhalten, aber in einem Zustande, der wenigstens zum Theil erst eine Folge des frühern Ruins und der Restauration sein mag. Die Säulenstämme sind von prokonnesischem Marmor, ohne Schwellung verjüngt, und stehen auf attischen Füßen, zu denen sie nicht genau passen. Ueber den ruinösen Zustand derselben, ihre Ergänzung und Befestigung durch eiserne Reifen ist bereits oben (S. 342) gesprochen. Die Kapitelle gehören auch hier der compositen Ordnung an und scheinen aus gebranntem Thon, Stuck oder Cäment gemacht, mit einem Kern von Marmor, der zum Theil die Fortsetzung des Säulenstammes zu sein scheint. Die Kapitellkämpfer sind von Sandstein gearbeitet.

(S. Giovanni Evangelista.) Um dieselbe Zeit kehrte Galla Placidia, die berühmte Witwe des Ostgothen Athaulf, welche hier schon früher mit ihrem Bruder Honorius geherrscht, aber der Eifersucht desselben hatte weichen müssen, nach dessen Tode 423 mit ihrem unmündigen Sohne Valentinian III. nach Ravenna zurück, um diesem die Krone gegen den Usurpator Johannes zu sichern. Sie erbaute in Folge eines Gelübdes, das sie für die Errettung aus einem Seesturme gethan hatte, die Basilika des Evangelisten Johannes, von deren ursprünglichem reichen Schmuck ebenfalls nur noch die Säulen des Schiffes vorhanden sind. Die Säulenstämme stehen hier ganz unverletzt. Es sind antike Säulen mit Anlauf und Schwellung, welche auf attischen Füßen ruhen, und da sie alle von gleicher Beschaffenheit sind, so müssen sie entweder neu für diesen Bau verfertigt oder von einem einzigen ältern heidnischen Bau genommen sein. Die Kapitelle sind ebenso, wie in S. Francesco aus Cäment oder Stuck gemacht, und der dunkle Kern ist zwischen den Voluten sichtbar, sodaß man zumal mit Hilfe eines Fernglases leicht den Ansatz der Blätterverzierung erkennt. Die Art des Ansatzes läßt nicht zu, eine Bildung der Kapitelle aus gebranntem Thon anzunehmen. Aber dieselben sind hier rein korinthisch und zwar nach römischer Weise mit schlankem, ölblattartigen Akanthusblatt gearbeitet. Durch die Zusammensetzung der Cämentstücke ist die eigenthümliche Spaltung der Voluten entstanden, welche man an den untern Kapitellen in S. Giovanni in Fonte nachgebildet hat. Die Kapitellkämpfer, die hier gleichfalls aus Cäment oder Stuck gearbeitet zu sein scheinen, sind mit Kreuzen zwischen Akanthusblättern verziert und zwar hat man drei Formen des Zieraths in symmetrischer Vertheilung verwandt, nämlich das einfache Kreuz, das Monogramm Christi, und dasselbe in einem Lorbeerkranze. Die Akanthusblätter sind im Ganzen denen der Kapitelle ähnlich gebildet, aber doch durch die flache Behandlung eckiger und den altgriechischen ähnlicher geworden. Sie haben aber noch nicht die scharfe Form, welche man an den spätern ravennatischen Kapitellen und in S. Giovanni in Fonte findet. Es läßt sich schwer entscheiden, ob diese Nachahmung korinthischer Kapitelle nebst den Kapitellkämpfern dem ursprünglichen Bau oder einer spätern Restauration angehört.

Von den Umfassungsmauern dieser Kirche ist ebenfalls noch ein Theil in der ursprünglichen Gestalt erhalten. Die äußerlich siebenseitig geschlossene Chornische steht noch bis zur Mitte der Höhe und ist weiter oben durch einen äußerlich halbkreisförmigen Bau ergänzt. Die Nordseite ist nur dicht unter dem Dache ergänzt, und man sieht noch über dem später erhöhten Seitenschiffe den obern Theil von einer Reihe von Blendarkaden, welche das Aeußere der Kirche zierte.

55) Quast S. 4. 5. Taf. 1. Hübsch S. 29—31. Pl. 13. Fig. 13—15. Pl. 15. Fig. 2—5. Pl. 29. Fig. 4—5. 56) Grundriß bei *Agincourt*, Hist. de l'art, archit. Taf. XVII, 16. 57) Quast S. 18. Hübsch S. 63.

(S. Nazario e Celso.) Ferner erbaute Galla Placidia nahe bei dem kaiserlichen Palaste eine Kirche zum heil. Kreuze, Sta. Croce, deren Grundriß gleich der Apostelkirche Constantin's die Kreuzesform hatte. Diese Kirche ist gänzlich umgebaut. Dagegen steht vollständig erhalten nahe dabei die kleine dunkle, mit Sarkophagen angefüllte Kirche der Heil. Nazarius und Celsus, in der die Fürstin begraben sein soll, und die wahrscheinlich von ihr zum Familienbegräbniß bestimmt ist. Auch diese hat die Kreuzform, jedoch mit langem westlichen Kreuzesarm. Sie hat weder Seitenschiffe noch Säulen. Aber sie ist ganz mit Gewölben überdeckt, und zwar die Kreuzesarme mit Tonnengewölben, die mittlere Vierung dagegen mit einer Kuppel, die sich thurmartig über vier stark überhöhten Bögen erhebt, ohne daß die Pendentifs von der auf ihnen ruhenden Halbkugel durch ein architektonisches Glied unterschieden wären. Dieselben sind vielmehr dadurch gebildet, daß die Tragbögen in die Halbkugel einschneiden. Die Außenwände sind mit Giebelfeldern, welche das antike horizontale Sims beibehalten haben, obgleich es keinem Gebälk entspricht, und mit Backsteinsimsen, die reicher sind, als bei S. Giovanni in Fonte [58]), gekrönt und rings mit einfachen rundbogigen Blenden oder Lisenenarkaden verziert, welche an den Kreuzesfronten zu dreien stehen, und unter denen sich die mittlere etwas durch Höhe und Breite vor den beiden andern auszeichnet [59]). Auch hier erkennt man neben antiken Elementen das Auftreten der byzantinischen Entwickelung, und namentlich begegnet uns hier zum ersten Mal die Kuppel auf viereckigem Unterbau.

(Erzbischöfliche Kapelle.) Ungefähr gleichzeitig ist die Kapelle im erzbischöflichen Palaste, deren Erbauer, nach einem Monogramm zu schließen, ein Petrus, vermuthlich Erzbischof Petrus Chrysologus (439—c. 450), gewesen zu sein scheint [60]). Sie besteht aus einem quadraten Raume, der eine Kuppel trägt, und einem quer dahinter liegenden oblongen Altarraume, der mit einem Tonnengewölbe überdeckt ist. Die Verbindung der Kuppel mit der quadraten Basis hat hier manches Eigenthümliche. Ueber den vier Wänden der Kapelle erheben sich vier Bögen, deren Rundung schon eine schwache Zuspitzung erhalten hat. Gegen diese Bögen stützt sich die Kuppel, sodaß der Ansatz derselben einen noch mehr zugespitzten Bogen bildet, der ein halbmondförmiges Feld einfaßt. Die Kuppelwölbung endlich verliert sich gleichsam als Spiegelgewölbe in den vier Ecken, indem sie in die Form eines Kreuzgewölbes übergeht.

(Theoderich der Große.) Aus der folgenden gothischen Zeit bis zu Theoderich's des Großen Tode, 526, ist der bedeutendste noch erhaltene Bau die Basilica S. Martini in coelo aureo, jetzt S. Apollinare nuovo genannt. Zwar gilt die merkwürdige Façade des Franziskanerklosters für ein Bruchstück des Palastes Theoderich's, allein es ist, wie Hübsch ganz richtig erkannt hat, offenbar ein weit späterer Bau, der mit roher und nachlässiger Technik ausgeführt ist. Allerdings hat seine eigenthümliche Bogengruppirung besonders in den beiden balkonartigen Fensterfaçaden eine gewisse Aehnlichkeit mit einer Façade in dem Palaste des Diocletian zu Spalatro, sodaß man an eine rohe Nachahmung dieser alten Kaiserburg zu denken versucht wird, aber schon die Abbildung des Palatium auf dem Mosaik in S. Apollinare nuovo zeigt, daß Theoderich's Bau ganz anders und weit mehr nach antiker Art angelegt war. Ueberdies sind die Säulen an der Façade des Klosters aus zum Theil viel jüngern Bruchstücken in einer so ungeschlachten Weise zusammengesetzt, wie sie in dieser Zeit gewiß noch nicht vorkam. Nur ein Kapitell hat eine Form, wie sie damals in Ravenna üblich war. Die übrigen Kapitelle gleichen mehr den romanischen des 11. und 12. Jahrh., und eine Säule, die zufällig länger ist als die übrigen, trägt gleich den Kapitellkämpfer ohne Kapitell. Auch die Säulen selbst sind ältern ravennatischen Bauten entnommen, denn sie haben keine Verjüngung, wie antike Säulen, und eine hat am obern Ende mit einem Eisenringe versehen werden müssen [61]). — Auch die noch unter Theoderich begonnene Kirche S. Vitale gehört nicht mehr in diese Periode, da sie erst nach Theoderich's Tode unter der byzantinischen Herrschaft ihre Vollendung erhalten hat. Ebenso wenig gehört das Grabmal Theoderich's hierher, das ebenfalls erst nach seinem Tode errichtet ist und so viel Eigenthümliches hat, daß man es nicht als ein Monument der byzantinischen Entwickelung ansehen kann.

(S. Apollinare nuovo.) Von der ehemaligen Martinskirche nun hat allein das Schiff noch seine ursprüngliche Gestalt, ja sogar seinen Mosaikschmuck vollständig behalten, und dieses zeigt den byzantinischen Styl etwas mehr entwickelt. Hier hat man keine antiken Säulen mehr benutzt. Die Säulenstämme sind ohne Schwellung verjüngt, und haben unten breite Bänder, welche den Eisenreifen nachgeahmt sind. Die Säulenfüße liegen unter dem Fußboden, einer derselben ist aber bloßgelegt. Er ist nicht als attischer Fuß, sondern nur aus einem Wulst und einer Hohlkehle darüber, gleichsam aus der untern Hälfte des attischen Fußes gebildet, und die Basis ist gleichsam aus drei dünnen Platten aufgemauert. Kapitell und Kapitellkämpfer sind abermals aus Cäment, Stuck oder gebranntem Thon gemacht. Das Kapitell erinnert noch an das korinthische, ist aber schon mehr



so gebildet, daß es nach Oben beträchtlich breiter wird und dadurch im Totaleindruck dem trichterförmigen Kapitell angenähert erscheint. Dabei ist es schon des Materials wegen nicht so zierlich und scharf ausgearbeitet. Der Kapitellkämpfer ist höher als sonst, mit etwas gebogenen und

58) Hübsch Bl. 15. Fig. 8. 9. 59) Quast S. 10—12. Taf. 2. 3. Hübsch S. 31. 60) Quast S. 16. Hübsch S. 61.

61) Vergl. Quast S. 20—26. Taf. 7. Nr. 7—16. Hübsch S. 91. Mothes, Geschichte der Baukunst und Bildhauerei Venedigs 1, 14.

steilern Seitenflächen, sodaß er schon dem spätern korbartigen byzantinischen Kapitell ähnlich wird, und oben und unten von einer Platte eingefaßt. Auch ist es mit einem einfachen Kreuze ohne den Schmuck der Akanthusblätter verziert. Die Pilasterkapitelle an den Enden der Säulenreihen haben keine Akanthusblätter, dagegen an der Stelle der Voluten Consolen, welche durch knieende Stiere gebildet werden, die mit dem vordern Theile ihres Körpers aus der Steinmasse hervorragen. Die Archivolten und das darüber liegende Gurtgesims haben Stuckverzierungen in einfachen antiken Formen, unter denen die Perlenschnüre die Hauptrolle spielen. An der Außenseite liegen die rundbogigen Fenster des obern Mittelschiffs etwas vertieft in einfachen Ziegelarkaden, die der äußern Wandfläche eine wohlgegliederte Anordnung verleihen [62].

(**Verwandte Bauten im übrigen Italien.**) Mit den ravennatischen Bauten verwandt mag auch die zum größten Theil in Trümmern liegende Kirche S. Agostino del Crocifisso in Spoleto sein, deren Sanctuarium einen abgeschlossenen quadraten Bau mit einer achteckigen Kuppel bildet, welche mittels Pendentifs auf antiken Säulen ruht. Daß Ravenna hier Einfluß geübt habe, ist an sich keineswegs unwahrscheinlich, da man an diesem Orte die Ruine eines angeblichen Palastes des Theoderich zeigt. Auf den frühen Ursprung jener Kirche weisen die Thür- und Fenstereinfassungen der Façade hin, die ganz antik gehalten, aber doch durch Kreuzornamente als christliche Arbeiten charakterisirt sind.

Unter den ältesten römischen Kirchen kommen zwei sehr beachtenswerthe Bauten vor, bei denen das Sanctuarium mit einer Kuppel bedeckt ist. Höchst merkwürdig ist die Unterkirche unter S. Maria in Cosmedin, deren Name schon auf constantinopolitanischen Ursprung hinweist. Sie ist früher verschüttet gewesen, und erst 1715 entdeckt worden, während alle Nachrichten über dieselbe fehlen. Diese Unterkirche ist eine Basilika mit sechs antiken Säulen und Kapitellen, welche in einer noch nicht ganz schlechten Zeit der Antike nachgebildet zu sein scheinen. Das Sanctuarium ist mit einer niedrigen Kuppel gedeckt, welche Skulptur-Ornamente nach antiker Weise enthält. Diese Kuppel bildet zur Hälfte zugleich den obern Theil der Chornische. Vor der letztern befindet sich ein oblonger, flachgedeckter Querraum, der von den Seitenschiffen der eigentlichen Kirche durch steinerne Schranken nach griechischer Weise abgeschlossen wird. An der Südwand dieses Querraums hat sich ein vermauertes Grab mit einem Gerippe ganz nach Art der Wandgräber (loculi) in den Katakomben gefunden. Die eigentliche Kirche endlich hat in den Seitenmauern Nischen, welche durch Marmorplatten je in eine obere und untere Hälfte getheilt waren, und ebenfalls Gebeine enthielten, die jetzt in der obern Kirche als Märtyrergebeine verehrt werden. Die Kirche erinnert dadurch an die antiken Columbarien, und es ist kaum ein Zweifel darüber zu erheben, daß sie ursprünglich zu einer Begräbnißstätte bestimmt war.

Die zweite alte römische Kirche, welche ein gewölbtes Sanctuarium hat, ist S. Pietro in Vinculi. Wenn die Kreuzgewölbe dem ursprünglichen Bau angehören, wie Hübsch [63]) gegen die herrschende Ansicht behauptet, so würde man sie vielleicht auf ravennatischen Einfluß zurückführen dürfen, da die Kirche von der Gemahlin Valentinian's III., Eudocia, unter Leo I. (440—462) gegründet worden ist.

Die Taufkirche S. Giovanni in Monte S. Angelo in dem griechischen Unteritalien, Provinz Capitanata, ist ein merkwürdiger Kuppelbau, dessen Formen im Abendlande ganz einzig dastehen und den ravennatischen Bauten nicht unmittelbar verwandt sind. Es müssen bei demselben gewisse asiatische Einwirkungen stattgefunden haben, von denen noch an einer spätern Stelle die Rede sein wird.

Dagegen stehen die Krypten einiger Kirchen in Unteritalien theils den ältern constantinopolitanischen, theils den ravennatischen Bauten sehr nahe. Eine ganz ähnliche Anlage, wie die Cisternen in Constantinopel, bildet die Krypte von Sta. Maria Maggiore di Siponto in der Capitanata [64]). Sie hat innerhalb der vier Mauern vier Reihen von je vier Granitsäulen, welche kleine Kreuzgewölbe tragen. Die Säulen sind von schönen Verhältnissen, aber von verschiedener Dicke und ohne Zweifel ältern Gebäuden entnommen. Die Kapitelle nähern sich meistentheils sehr dem korinthischen, zum Theil zeigen sie jedoch auch willkürliche mittelalterliche Formen. Die letztern mögen bei dem Neubau der Kirche zu Anfang des 12. Jahrhunderts ergänzt sein, und damals sind auch vielleicht erst die jetzigen Kreuzgewölbe ausgeführt. Bei einem Neubau des 16. Jahrhunderts hat man zwei der alten Säulen durch Rundpfeiler von mächtiger Dicke ersetzt, um dem Oberbau eine bessere Grundlage zu geben. Eine ähnliche Ausstattung mit enggestellten Säulenreihen, welche kleine Kreuzgewölbe tragen, hat die Krypte der Kathedrale zu Ascoli im Kirchenstaate [65]). Diese Krypte hat auf der Ostseite drei große Apsiden. Die Säulen sind zum Theil antik und von Granit, aber mit Stuck überzogen. Ein Theil derselben ist gekuppelt und mit Bändern verbunden. Die Kapitelle dagegen sind roh in Formen gebildet, welche sich wenig von denen der ravennatischen Kapitellkämpfer unterscheiden und mit höchst einfachen Stäben, Bändern und Ringen verziert. Schulz hält sie für altlongobardischen Ursprungs und in der That erinnern sie an die rohen Zeichnungen mancher longobardischen Manuscripte.

Diese Krypten sind demnach den Cisternen von Constantinopel nachgebildet, was daher erklärlich ist, daß bei den Griechen die Krypten nicht üblich waren, und man also dort kein anderes Vorbild für dieselben fand. Selbst die Verzierung einiger Säulen in Ascoli durch einen Wulst in der Mitte erinnert an die zusammengesetzten Säulen der Cisternen. In Siponto ließe sich, falls die Localität eine solche Hypothese gestattet, sogar denken,

62) Quast S. 19. Taf. 7. Nr. 1—4. Hübsch S. 62. Pl. 3. Fig. 7. Pl. 26. Fig. 16—20.

63) Altchristliche Kirchen S. 14. Pl. 7. Fig. 7. Pl. 9. Fig. 7. 8.
64) Schulz, Denkm. der Kunst des Mittelalters in Unteritalien 1, 214. 215. 65) Das. 2, 2. 3.

daß die Krypte ursprünglich eine Cisterne gewesen sei, was man in Ascoli wegen der drei Apsiden allerdings nicht annehmen kann.

b) Griechenland.

Nur wenige Monumente, welche derselben Stylentwickelung angehören, finden wir auf griechischem Boden in der jetzigen Türkei. Die bedeutendsten, die man wenigstens zum Theil den ravennatischen an die Seite stellen kann, hat Salonichi, das alte Thessalonika aufzuweisen, während die Denkmäler, welche in Constantinopel noch erhalten sind, bei weitem nicht so charakteristisch erscheinen. Was auch hier als ein bezeichnendes Merkmal der vorjustinianischen Periode angesehen werden kann, ist hauptsächlich der Kapitellkämpfer.

(Salonichi.) Von den alten Kirchen von Thessalonika hat zuerst Texier genauere Beschreibungen gegeben [66], die aber erst in seinem neuesten Werke über byzantinische Baukunst hinlänglich vollständig und deutlich und durch Zeichnungen erläutert erscheinen [67]. Es sind zwei, die in die vorjustinianische Zeit gehören, wenn sie auch zum Theil spätere Veränderungen erlitten haben.

1) Die älteste ist die, welche nur unter dem Namen des alten Gotteshauses, Eski Dschuma (was irrthümlich von Neuern durch: der alte Freitag übersetzt wird), bekannt ist. Die den antiken sehr nahe stehenden Säulenformen haben Manche verleitet, in diesem Bau einen ursprünglich heidnischen Tempel anzunehmen. Allein der Bau hat ganz den Charakter des 5. Jahrhunderts. Es ist ein dreischiffiges Langhaus mit Narthex und halbkreisförmiger Chornische, und ohne Querschiff. Die Chornische hat gleich den ravennatischen Kirchen drei Fenster, aber sie ist an der Außenseite nicht eckig. Ueber den Seitenschiffen befindet sich die Galerie für die Frauen. Auf jeder Seite stehen zwei Reihen von zwölf Säulen über einander, von denen die untern der compositen, die obern der ionischen Ordnung angehören. Die obern Säulen stecken jedoch jetzt in einer Mauer, mit welcher man die obere Galerie bis auf einige Fensteröffnungen versperrt hat. Die Kapitellkämpfer sind reich mit Akanthusblättern geschmückt, die ebenso, wie an den Kapitellen selbst, überfallende Spitzen haben. Im Ganzen scheint diese Kirche die meiste Aehnlichkeit mit S. Giovanni Evangelista in Ravenna zu haben.

2) Die große und prachtvolle fünfschiffige Demetriuskirche wurde zu Anfang des 5. Jahrhunderts an der Stelle des Oratoriums aufgeführt, welches der illyrische Präfect Leontius um 412 auf der Stätte des Martyriums des Heiligen errichtet oder vielmehr erweitert hatte. Die Reliquien des Märtyrers wurden in einem großen silbernen Ciborium beigesetzt, über dessen sechs Seiten ebenso viel durch Bögen verbundene Säulen eine sphärische Kuppel trugen. Dieses Ciborium wurde durch Feuer im J. 584 zerstört, und die Kirche litt später noch einmal durch einen zweiten Brand im J. 690. Nach der Einnahme von Thessalonich durch Sultan Bajesid im J. 1397 wurde sie in eine Moschee des Kassim (Kassimije-Dschamissi) verwandelt. Die Chorschranken und der Ambo wurden dabei zerstört.

Die Kirche hat einen kleinen viereckigen Vorhof mit einem Weihbrunnen unter einem achteckigen Baldachin in der Mitte. Ein Narthex führt durch einen dreifachen Eingang, der von zwei Säulen gebildet wird, in das Hauptschiff. Eine Galerie für die Frauen liegt über den Seitenschiffen und dem Narthex. Zwei viereckige durch Säulenarkaden von den Seitenschiffen abgesonderte Räume bilden die Prothesis und das Diakonikon. Die Seiten des Mittelschiffs enthalten zwei Säulenarkaden über einander, die untere mit compositen, die obere mit ionischen Kapitellen, und beide mit Kapitellkämpfern, welche auf verschiedene Weise, zum Theil mit einer reichen Akanthusverzierung, geschmückt sind. Die Kapitellformen sind im Ganzen noch nach Art der ältern ravennatischen gebildet, und das Akanthusblatt hat noch nicht den scharf gesägten Schnitt. Doch entfernen sie sich schon mehr von der antiken Form, als die der Eski Dschuma. Im Einzelnen sind sie jedoch sehr verschieden, und viele nähern sich schon spätern byzantinischen Formen, namentlich solchen, wie man sie in der Vorhalle der Marcuskirche zu Venedig antrifft. Eine Eigenthümlichkeit, die dieser Bau mit einigen römischen Kirchen aus dem 6. Jahrhundert gemein hat, besteht darin, daß die Säulenreihen auf jeder Seite von zwei Pfeilern unterbrochen werden. Die Chornische endlich hat fünf Fenster, aber sie ist auch äußerlich nicht eckig.

(Constantinopel.) In der Hauptstadt des Reichs ist aus dieser Zeit äußerst wenig bekannt, und es scheint auch die Bauthätigkeit unter Constantin's Nachfolgern verhältnißmäßig gering gewesen zu sein. Von Constantius erfahren wir, daß er die Kirchen der Sophia, der Irene und der Apostel vergrößerte und verschönerte, wobei er die beiden erstern durch einen gemeinschaftlichen Hof mit einander verband [68], und daß er die von seinem Vater gegründeten Thermen in der Nähe der Sophienkirche vollendete. Man hat daher die letztern bald nach ihm, bald nach Constantin benannt, bis Theodosius der Große sie restaurirte und 427 neu einweihte, worauf sie den Namen der Theodosianischen erhielten [69]. Julian legte einen gegen die Südwinde geschützten Hafen nebst einer Halle an, welche im Bogen dahin führte, und errichtete in der Basilika eine Bibliothek. Wir wissen jedoch nicht, was unter der Basilika zu verstehen ist [70]. Die folgende Zeit wurde indessen den Künsten des Friedens immer ungünstiger, da seit 376 die Bedrängnisse durch Gothen und Hunnen begannen, welche den Schatz durch schimpfliche Tribute erschöpften. Valens soll jedoch, obwol er stets

66) *Texier*, Asie mineure 3, 6 suiv. 67) *R. Texier* et *J. Popplewell Pullan*, Architecture byzantine p. 119 suiv.

68) *Cedren.* ad a. 22. Constantii, ed. Bonn. 1, 530. Daß die Sophienkirche damals schon eine Kuppel erhalten habe, wie Schnaase (M. A. 1, 120. Note *) sagt, beruht auf einem Misverständniß, denn die bei Du Cange citirte Stelle des Theophanes bezieht das σφαιροειδής nur auf die Gestalt, welche die Kirche zur Zeit des Chronisten bekommen hatte. 69) Chron. pasch. ad a. 345 et 427. 70) *Zosimus* 3, 11.

abwesend war, verschiedene Bauten, namentlich die Wasserleitung in der 10. Region, angeordnet haben. Das Meiste thaten noch Theodosius und Arcadius für die Verschönerung der Stadt. Durch sie erhielt dieselbe eine Erweiterung nach der Landseite gegen Südwesten. Theodosius erbaute dort einen Triumphbogen, das goldene Thor, dessen noch erhaltene Ueberreste innerhalb des Schlosses der sieben Thürme, Jedi Kuleler, verborgen und daher nicht leicht zugänglich sind. Auch wurde die Stadt durch einige öffentliche Plätze verschönert, deren Topographie kein Interesse für uns hat. Von den kolossalen Säulen mit den Statuen dieser Kaiser wird später ausführlicher die Rede sein. Außerdem verdienen die arkadianischen Thermen in der ersten Region hervorgehoben zu werden. Sie lagen am Ufer, wo man sich aus der Propontis gegen den Bosporus wendet [71]), wahrscheinlich da, wo noch jetzt etwas nördlicher, als die Sophienkirche unter der Thür des schönen Kiosk der Perlen, Indschuli Köschk, eine Quelle fließt, die von den Christen als wunderthätig verehrt wird, obgleich sie im Serail eingeschlossen und ihnen daher nicht mehr zugänglich ist. Auch die Kaiserin Eudocia gründete Thermen.

Erst unter Theodosius II. trat seit 448 wieder einigermaßen Ruhe ein, und dessen Gemahlin Eudocia, eine gebildete Athenienserin, wandte den Künsten eine erneuerte Pflege zu. Nach des Kaisers Tode wurde seine Schwester Pulcheria 450 als Kaiserin anerkannt; Eudocia aber war schon vorher durch eine Hofintrigue nach Jerusalem verbannt, wo sie den übrigen Theil ihres Lebens zubrachte, und wo man ihr Andenken noch heute dadurch ehrt, daß man ihr nächst der heil. Helena die meisten der dortigen alten kirchlichen Bauten zuschreibt.

Aus der Zeit der Pulcheria, ihres Bruders Theodosius und ihres Gemahls Marcian, den sie nach dessen Tode auf den Thron erhob, besitzen wir einige Denkmäler, meistentheils Ruinen, die wir durch die treffliche Arbeit Salzenberg's [72]) genauer kennen gelernt haben.

Die folgende Zeit war verhängnißvoll. Feuersbrünste verwüsteten wiederholt die Stadt, und neue Züge der Gothen unterbrachen seit 473 die Ruhe des Reichs, bis diese Barbaren sich nach zwanzigjährigem Aufenthalte in Griechenland dem Westen zuwandten. Während dieser Periode that sich nur Anastasius durch den Bau einer Mauer zum Schutze der Stadt, sowie des Tricliniums in den Blachernen, und durch die Anlegung einer Cisterne hervor [73]). Endlich restaurirte noch Justin der Thracier (518—527) die Kirche der Maria in den Blachernen, einen Bau der Pulcheria. Diese Kirche war noch ein Langhaus [74]), dem erst Justin II. durch den Anbau von zwei Apsiden, also wol nach dem Vorbilde der Marienkirche in Bethlehem eine kreuzförmige Gestalt gab [75]).

Die zum Theil erhaltenen Monumente sind nun folgende:

(Die Kirche des Studios.) Die zur Zeit der Pulcheria von dem Patrizier Studios im südwestlichen Theile der Stadt, der noch heute Psamatia heißt, unweit der sieben Thürme erbaute Kirche war für das Kloster der Mönche vom Orden der Nichtschläfer, ἀκοίμητοι, bestimmt und Johannes dem Täufer geweiht. Sie nahm die Stelle einer ältern Parochialkirche ein, die vor der Erweiterung der Stadt durch Theodosius I. außerhalb der Mauer gelegen hatte. Das Kloster war bei der Eroberung durch die Lateiner 1204 verwüstet, aber unter Andronicus II. (1283—1328) stellte dessen Bruder Constantin Paläologus dasselbe wieder her. Durch den berühmten türkischen Baumeister Sinan, den Erbauer der Suleimania, ist die Kirche in eine Moschee verwandelt und heißt jetzt Imrachor Dschamissi, d. i. Moschee des Stallmeisters.

Diese Kirche zeigt noch wenig von dem, was den ravennatischen Bauten eigenthümlich ist, und macht viel mehr den Eindruck eines spätrömischen Baues. Es ließe sich denken, daß in ihr noch die ältere Pfarrkirche erhalten wäre, an deren Stelle das Kloster des Studios angelegt wurde. Sie hatte ein dreischiffiges Langhaus, 81′ lang und 77′ breit, mit zwei Säulenstockwerken auf jeder Seite, und einer Holzdecke. Die halbkreisförmige, äußerlich dreiseitige Apsis ist größtentheils erneuert, und zu beiden Seiten derselben hat die Moschee Thüren anstatt der sonst üblichen Nebenapsiden. Der Narthex bildet zum Theil eine offene Halle. Im Innern sind nur die untern Säulen erhalten, die obern, die Gilles und Choiseul Gouffier noch gesehen haben, sind durch einen türkischen Holzbau ersetzt. Ein paar umherliegende Bruchstücke mögen ihnen angehört haben. Von einem Atrium mit wahrscheinlich zweistöckigen Hallen sind Spuren erhalten. Endlich befindet sich an der Südseite eine Cisterne, 70′ lang und 57′ breit, deren Gewölbe auf 23 korinthischen Säulen ruhen, die 10′ von einander stehen und 1¾′ dick sind. An der Stelle der 24sten Säule führt eine steinerne Treppe in die Tiefe, und über dem Abfluß befindet sich eine Vorhalle mit sechs kleinen Kuppeln, die von zwei ionischen Granitsäulen in der Mitte getragen werden [76]).

Die Säulenreihen des Schiffs sind nach antiker Weise angelegt, mit horizontalem Gebälk und daher ohne Kämpfergesims. Aber die Säulenstämme sind schon, wie in S. Apollinare nuovo zu Ravenna behandelt, jedoch unter dem Kapitell durch einen starken mit Blättern verzierten Wulst nebst Perlstab geschmückt, und das reiche Gebälk zeigt eine übermäßig decorative feine Arbeit. Bemerkenswerth ist das scharf geschnittene byzantinische Akanthusblatt an dem Rankenschmuck des nach spätrömischer Weise ausgebauchten Frieses, das eigenthümliche

71) *Procop.* De aedif. 1, 11. 72) W. Salzenberg, Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel vom 5. bis 12. Jahrhundert. Berlin 1854. 73) *Procopii Gazae* Panegyricus in Anecdot. Graec. ed. *d'Ansse de Villoison* (Venet. 1781), 2, 42. *Suidas* v. Ἀναστάσιος. 74) *Procop.* De aedif. 1, 3. 75) *Cedren.* 1, 684. Schnaase (Gesch. der Kirche im M. A. 1, 123. Note *) verweist auf den von Mérimée in der Revue de l'architect. 1841. p. 161 veröffentlichten Reisebericht des Ruy Gonzalez de Clavijo vom Jahre 1403, der mir nicht zur Hand ist.

76) *Andreossy,* Voyage à l'embouchure de la mer noire p. 260.

Kranzgesims mit den flachen Modillons ohne Voluten, und die zu einem schmalen Bande zusammengeschrumpfte Hängeplatte, während der Karnieß oder Rinnleisten seine volle Bedeutung noch behalten hat und überall als krönendes Glied auftritt. Endlich ist ein Theil des Marmorfußbodens erhalten, der von Friesen, verschlungenen Bändern und andern zierlichen Mustern aus sechs schönen und glänzenden Marmorarten eingefaßt wird [77].

(Die Säule des Marcian.) Eine ähnliche Art der Behandlung, wie an den Säulen dieser Kirche, sieht man an dem zuerst von Spon [78]) entdeckten Kis-taschi oder Mädchenstein, einer 35′ hohen Säule, welche mitten in der Stadt, südlich von der Mahomedia, in einem Privathause steht. Das Postament hat über zwei Engeln, welche eine Scheibe mit dem Monogramm Christi tragen, die Inschrift: Principis hanc statuam Marciani cerne torumque Ter vovit quod Tatianus opus. Die drei andern Seiten sind mit Kränzen geziert. Der Schaft endet mit einem breiten platten Bande und trägt ein korinthisirendes Kapitell mit scharfgeschnittenen Akanthusblättern. Das letztere ist im Ganzen den spätrömischen ähnlich, aber doch schon mehr korbartig und gedrückt. Ueber demselben liegt ein Kapitellkämpfer, der an den Ecken geschmackvoll mit vier Adlern geschmückt ist. Die sarkophagähnliche Gestalt scheint Spon zu der Vermuthung veranlaßt zu haben, daß in demselben das Herz des Marcian eingeschlossen sei, worauf er das torumque der Inschrift beziehen will. Auf diesem Träger endlich liegt noch ein Fragment von einem Steine, der wahrscheinlich die Basis der Statue gebildet hat [79]). Man sieht also, daß hier die ravennatischen Formen in dem Bande, welches den Astragalus vertritt, in der Gestalt des Kapitells und dem Kapitellkämpfer sich wiederholen, und es ist für den Zusammenhang der ravennatischen und constantinopolitanischen Architektur von besonderem Interesse, daß wir in der Inschrift dieser Säule eine genaue Zeitbestimmung besitzen.

(Die Cisterne von 32 Säulen.) In dieselbe Zeit müssen wir auch eine Cisterne mit 32 Säulen setzen, welche sich in der Nähe der Cisterne der 1001 Säulen (Bin bir Direk) in dem Quartier Kulleli-Bostan-Budrun befindet. Sie ist 129′ lang und 70½′ breit und mit halbkugelförmigen Kuppeln gedeckt, welche auf Rundbögen ruhen. Die Säulen sind von weißem Marmor, 2½′ dick, und stehen 12′ 2″ weit aus einander. Andreossi sagt von ihnen, sie seien von korinthischer Ordnung, und jede habe ein doppeltes Kapitell, und zwar sei das obere Kapitell platt. Hier ist also der Kapitellkämpfer deutlich genug bezeichnet, und aus der Abbildung, welche er gibt, sieht man, daß die Bildung der Kapitelle ähnlich ist, wie bei der Säule des Marcian. Das Innere der Cisterne ist noch vermittels der ursprünglichen Treppe zugänglich [80]).

c) Asien und Afrika.

Diese constantinopolitanischen Denkmäler gewähren nur sehr geringen Aufschluß über die Entwickelung der byzantinischen Architektur, und erhalten erst durch die ravennatischen Bauten ihre Erläuterung. Nicht einmal so gut steht es mit unserer Kenntniß der Baugeschichte in Asien. Indessen treffen wir doch jenseits des Bosporus einige hier einschlagende Erscheinungen an, die nicht übersehen werden dürfen, so mangelhaft auch unsere Kenntniß derselben ist. Sie belehren uns, daß der Octogonbau von Antiochia dort in mehreren Fällen Nachahmung gefunden hat, und in Verbindung mit den vereinzelten ravennatischen und griechischen Octogon- und Gewölbebauten dieser Periode sind sie geeignet, über den Ursprung des byzantinischen Kuppelbaues Licht zu verbreiten.

Es sind im Ganzen drei Octogonbauten, von denen wir in den asiatischen Besitzungen der griechischen Kaiser Kunde haben, und die mit einigem Grunde vermuthen lassen, daß sie von dem Musterbau zu Antiochia abhängig waren.

(Kirche von Nazianz.) Das älteste Beispiel eines solchen ist die Kirche zu Nazianz in Kappadocien, welche der Vater des Bischofs Gregor von Nazianz errichtete. Der Sohn beschreibt sie als ein gleichseitiges Octogon mit einem Umgange von derselben Gestalt, und nennt sie einen außerordentlich großen und prachtvollen Bau [81]).

(Anastasis in Jerusalem.) Viel wichtiger war die Umwandlung, welche mit dem Tempel über dem Grabe Christi vorgenommen ist. Wir haben allerdings keine Nachrichten über die Schicksale des Constantinischen Baues in der ganzen Zeit von der Einweihung bis zur Zerstörung desselben durch die Perser im J. 614. Allein der Styl, in welchem die achteckige Einfassung der Sachra in der sogenannten Moschee Omar aufgeführt ist, spricht deutlich für eine Uebergangszeit aus der verdorbenen Antike zur byzantinischen Entwickelung. Die Säulen haben nämlich über den korinthisirenden, theils spätrömischen, theils frühbyzantinischen Kapitellen den Kapitellkämpfer. Ueber diesem liegt ein aus Holz geschnitzter Architrav mit antikisirendem Friese, eine Art Spannbalken, über dem wieder Bögen von Säule zu Säule gehen. Die Profilirung desselben zieht sich auch über die Pfeiler hin. Graf de Vogüé betrachtet diesen Balken als ein Kennzeichen arabischer Architektur. Allein die Verwendung von architravartigen Spannbalken findet sich auch an einer Stelle der Sophienkirche in Constantinopel; sonst scheint sie allerdings nirgends vorzukommen. Der Kapitellkämpfer aber verweist diesen

77) Salzenberg S. 36—41. Taf. 2—4. 78) Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, fait ès années 1675 et 1676 par *Jacob Spon* et *George Wheler*. T. 1. (Lyon 1678.) p. 225. 79) Salzenberg S. 31. Taf. 1. Fig. 5. Danach das Kapitell ohne den Kämpfer bei Kugler, Gesch. der Baukunst 1, 419. Die ältern Abbildungen bei Spon und Cos. Comides (Descriz. topograf. dello stato topografico di Costantinopoli, Bassano 1794, tab. 11) sind ganz unbrauchbar.

80) *Andreossy*, Voyage à l'embouchure de la mer noire p. 254. pl. 5. 81) *Gregor. Nazianz.* Oratio 19 in laud. patris.

Theil des Baues in das 5. Jahrhundert [82]). Für die genauere Zeitbestimmung kommt uns noch zu Statten, daß der heil. Petronius, der 430 aus Jerusalem zurückkehrte und zum Bischof von Bologna ernannt wurde, an seinem neuen Bischofssitze ein heil. Grab aufführen ließ, dessen bauliche Anordnung noch ganz dem ursprünglichen Bau des Constantin entsprach, denn es war eine einfache Rotunde von zwölf Säulen mit einem von Hallen eingefaßten Vorhofe [83]). Wir müssen also den Octogonbau der Moschee Omar später als 430 setzen. In die Zeit vor Justinian muß derselbe aber ebenfalls fallen, da er von dem unter diesem Kaiser ausgebildeten Style noch durchaus abweicht. Dagegen würde es passen, denselben der Gemahlin des Theodosius II. Eudocia, die ihr Leben in der Verbannung in Jerusalem beschloß, zuzuschreiben.

Bei dieser Umgestaltung oder Erweiterung mag auch eine Veränderung mit der Säulenstellung der innern Rotunde vor sich gegangen sein, da die zwischen ihnen stehenden vier Pfeiler mit ihren Kämpfergesimsen ebenfalls erst später eingefügt sein müssen. Die Errichtung dieser Pfeiler setzt die Absicht eines größern Kuppelbaues voraus, auf den die Anlage des achteckigen Umganges wahrscheinlich ebenfalls berechnet war, da die Pfeiler desselben keinen andern Sinn haben können, als dem innern Hochbau zur Stütze zu dienen.

Eine Veränderung, welche mit der goldenen Pforte vor sich ging, kann ebenfalls in diese Zeit fallen [84]). Diese Vorhalle wurde nämlich mit kleinen Kuppelgewölben gedeckt, und zu diesem Zwecke sind ein paar Säulen in derselben aufgestellt, deren Kapitelle zwar nach Art der ionischen angelegt, aber in der entarteten ravennatischen Weise mit kämpferähnlichen dicken Deckplatten ausgeführt sind, und höchst auffallend gegen die ursprünglichen Pfeilerkapitelle abstehen [85]). Die Absicht bei diesem Bau kann die gewesen sein, ebenso wie bei der Anastasis durch Entfernung des Holzdaches die Feuersgefahr zu beseitigen.

Wie weit der Felsendom in seiner jetzigen Gestalt der großen Kirche in Antiochia ähnlich gewesen sein mag, läßt sich freilich nicht bestimmen. Dagegen gibt es eine Reihe von Bauten, welche mehr oder weniger genaue Nachahmungen des octogonen Felsendoms enthalten. Die wichtigste Nachahmung, deren bauliche Uebereinstimmung mit dem Felsendom auch den besten Beweis liefert, daß letzterer das Vorbild ist, werden wir später in der Anastasis der jetzigen Kirche zum heiligen Grabe in Jerusalem kennen lernen.

(Kirche des Simeon Stylites.) Ein anderes Beispiel einer solchen Nachahmung ist wahrscheinlich die Kirche des Klosters des Simeon Stylites, etwa sechs Stunden von Aleppo, das bald nach dem Tode des Säulenheiligen, also noch im 5. Jahrhundert, erbaut wurde, und dessen Ruinen noch Pococke [86]) gesehen hat. Hier ist das Octogon mit vier Kreuzflügeln verbunden und so die Kreuzesform der Constantinischen Apostelkirche mit der Octogonform vereinigt. Das Fußgestell der Säule oder des Pfeilers, auf welchem Simeon einen Theil seines Lebens zubrachte, erinnert an den Fels in der Anastasis, an die Sachra, auf der nach muhammedanischer Tradition alle Propheten gebetet haben, allerdings aber auch an den Cultus des Baal und der Atargatis zu Heliopolis. Dadurch wird es um so wahrscheinlicher, daß die Erinnerung an Jerusalem hier maßgebend gewesen ist. Das Octogon von Antiochia kann hier nicht wol als Vorbild gedient haben, da dasselbe, nachdem Julian es hatte schließen lassen, *um* den Brand des von ihm hergestellten Apollotempels *in* der Daphne zu rächen [87]), in die Hände der Arianer gekommen war [88]). Zwar gab Jovian die Kirche den Orthodoxen zurück, allein schon Valens räumte sie den Arianern von Neuem ein [89]).

(Kathedrale von Bostra.) Eine sehr merkwürdige Rundkirche ist die in Trümmern liegende Kathedrale von Bostra, jetzt Bosrah im Hauran [90]). Eine Inschrift über der Thür gibt die Zeit ihrer Errichtung an. Es ist das Jahr 505 [91]), und wie sie hiernach an der Grenze der Uebergangsperiode steht, so bildet sie auch in ihrer Form ein Mittelglied zwischen den ältern Kuppelbauten und denen des entwickelten byzantinischen Styles, wie wir kein zweites kennen. Wir sehen hier zum ersten Mal eine Rundkirche mit quadratem Grundriß. Die quadrate Form entsteht aber nur dadurch, daß vier Nischen den Bau der Ecken motivirt haben. Es fehlt jedoch ein Umgang und daher sind die Seiten zwischen den Nischen so schwach, daß die Kirche nur eine hölzerne Kuppel getragen haben kann. Die innere Weite der Rotunde ist ungefähr der von S. Georg in Salonichi gleich. Aehnlich wie dort, befindet sich an der Ostseite eine lang hinausgestreckte Chornische. Im Uebrigen hat sie keine Aehnlichkeit mit jener noch später zu besprechenden Kirche. Eigenthümlich sind ihr die dreifachen Eingänge an der Nord-, West- und Südseite, wodurch sie einigermaßen an das Octogon in Jerusalem erinnert. Zwei Nebenapsiden in Form von oblongen Kapellen mit östlichen Nischen, welche in der Mauermasse liegen, können später hinzugefügt sein. Sie stehen durch größere viereckige Räume mit der Chornische in Verbindung.

(Habessinische Kirchen.) Sehr beachtenswerth sind endlich einige kirchliche Denkmäler in Habessinien, die sich weder den altägyptischen Monumenten, noch den abendländischen Formen, noch auch unbedingt den byzantinischen Formen anschließen. Ihre höchst eigenthümliche Gestaltung findet aber ihre vollständige Erklärung, wenn

82) Unger, Die Bauten Constantin's am heil. Grabe S. 45—48. 83) Das. S. 53. 84) Das. S. 58. 85) Siehe besonders die Abbildungen in *Pâris*, Souvenirs de Jérusalem, und bei *de Vogüé*, Temple p. 65. 66. pl. 7—12.

86) Description of the east (Lond. 1744). Vol. 2. Part. 1. p. 170. pl. 24. Unger a. a. O. S. 76. 87) *Ammian. Marcell.* 22, 13. 88) *Theodoret.* Hist. eccl. 3, 12. *Nicephor.* Hist. eccl. 10, 29. 89) *Theodoret.* 4, 24. *Theophan.* ad a. 361. ed. Bonn. 1, 91. 90) *Guill. Rey*, Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer morte p. 179. pl. 4. 91) *Texier* et *Pullan*, Archit. byzant. p. 148.

die Voraussetzung begründet ist, daß sie die Bauten Constantin's zu Jerusalem zum Vorbilde genommen haben. Es sind dies nämlich theils Höhlenanlagen, theils frei stehende Kirchen. Die erstern stellen zum Theil Langhäuser mit mehreren durch Pfeiler getrennten Schiffen dar, deren Altarraum zuweilen eine viereckige Kapelle von der Art bildet, welche in den libyschen Oasen vorkommt. Bei der Kirche der Mutter Gottes, Mariam Koru, im Thale von Dongollo ist aber über dem Altare eine Kuppel in dem Felsen ausgehöhlt, während das Langschiff ein flaches Gewölbe trägt [92]). Man wird leicht auf die Vermuthung geführt werden, daß diese Höhlenkirche nach dem Vorbilde der Constantinischen Basilika am heiligen Grabe zu Jerusalem gebildet sein möge, wenn man sieht, wie andere Kirchen die dortige Anastasis darstellen. Zunächst ist die Felsenkirche Hakali [93]) hervorzuheben. Sie besteht aus einer Rotunde im Westen und einer damit verbundenen länglichen Höhle im Osten, und scheint so die Rotunde der Anastasis in Verbindung mit der Basilika vorzustellen. In der Mitte der Rotunde ahmt sogar eine Cisterne, die nach Oben mit einer engen Oeffnung versehen ist, die edle Höhle unter der Sachra, das ursprüngliche Grab Christi, nach. Andere ähnliche Cisternen liegen außerdem an der Seite der länglichen Höhle. Ob diese ebenfalls auf irgend ein Vorbild in dem Baue Constantin's hinweisen, muß freilich dahin gestellt bleiben.

Unverkennbar ist die Nachahmung der Anastasis oder des Felsendoms in den kleinen freistehenden Rundkirchen [94]), welche in Habessinien vorkommen. Freilich sind sie nur mit einem kegelförmigen Strohdache anstatt der Kuppel gedeckt, und aus dem Achteck des Felsendoms ist bei ihnen eine Rotunde geworden, aber das Verhältniß der drei Umfassungskreise zu einander entspricht sowol hinsichtlich der Entfernung vom Mittelpunkte, als auch hinsichtlich ihrer Höhe so auffallend den Verhältnissen des Felsendoms, daß es unmöglich ist, dies lediglich dem Zufall zuzuschreiben. Dazu kommt noch die eigenthümliche Anlage des Altars mit dem Allerheiligsten. Der sechsseitige Altar steht in dem Centrum der Kirche und ist von einer hohen sechsseitigen Mauer mit sechs Thüren umschlossen. Er nimmt also die Stelle des Grabes ein, und die sechs Wände der Einfassung, die je durch eine Thür in zwei Theile zerlegt sind, erinnern an die zwölf Säulen, denen außerdem sechs Eingänge in der mittleren und 24 in der äußern runden Ringmauer entsprechen [95]).

5) Ursprung des asiatischen Kuppelbaues.

Wir sehen schon bei den bedeutendsten Constantinischen Kirchenbauten in Asien die Form des Kuppelbaues zum Theil in Verbindung mit einem octogonen Unterbau auftreten, die in Europa ungewöhnlich war, im Bereiche der griechischen Kirche dagegen für die Entwickelung des Baustyls bestimmend wurde. Was für Gründe können obgewaltet haben, eine so eigenthümliche Form hier in Anwendung zu bringen?

a) Charakter des Kuppelbaues.

Man kann sagen, daß keine andere architektonische Form so sehr, wie diese, geeignet ist, zum Ausdruck der orientalischen Lebensanschauung zu dienen. Keine andere athmet in so hohem Grade jenen Geist der contemplativen Mystik, der sich in der mysteriösen Behandlung des Cultus und in der Vorliebe für Versenkung in dogmatische Spitzfindigkeiten ausspricht, wodurch die griechische Kirche immer schroffer von der römischen geschieden wurde. Dieser mystische Charakter der Kuppelbauten beruht zum größten Theil auf der Art ihrer Erleuchtung. Der Hauptraum wird fast nur erhellt durch den unter der Kuppel angebrachten Kreis von Fenstern, denn von den Seiten her kann zwischen den Oeffnungen der massiven Pfeiler, die zumal in den spätern byzantinischen Kirchen noch durch Emporen und zum Theil durch Säulenarkaden unterbrochen sind, wenig Licht eindringen. So herrscht im Ganzen ein magisches Dämmerlicht, das von oben her einfällt, während der Raum hoch oben unter der Wölbung ganz in ein nebelhaftes Halbdunkel gehüllt ist. Man kann diese eigenthümliche zauberische Wirkung der Oberlichter im Abendlaude in bedeutendern romanischen Kirchen ebenfalls beobachten.

Ueberdies entspricht es dem Geiste der Hierarchie, daß durch die Kuppel der Eindruck des Großartigen, Erhabenen, Kolossalen gesteigert wird. Sowol bei der Basilika am heiligen Grabe, als bei dem Octogon zu Antiochia pries man ihre unermeßliche Höhe, durch die sich weder der antike Tempel, noch die lateinische Basilika in auffallender Weise auszeichnet.

Was für Vorläufer und Veranlassungen immer die Kuppelbauten von Antiochia und Jerusalem gehabt haben mögen, wir werden anerkennen müssen, daß hier die Richtung, welche die byzantinische Kirche nimmt, zuerst ihren vollständigen architektonischen Ausdruck gefunden hat, und in diesem Sinne erscheinen uns jene beiden Bauten als die Ausgangspunkte für die Entwickelung des byzantinischen Baustyls. Von hier aus hat er sich in allmäligen Uebergängen über das weite Gebiet des byzantinischen Reichs verbreitet, bis er sich in den Bauten Justinian's ebenso plötzlich als glänzend als abgeschlossenes System vor unsern Augen entfaltet.

Indessen können wir die Frage nicht mit diesen allgemeinen Betrachtungen erledigen. In der Geschichte der Völker besteht ein Zusammenhang, der sich auf alle Formen ihres äußern Lebens erstreckt, und jede neu auftretende Kunstform setzt Keime voraus, die schon früher vorhanden gewesen sind, wenn sie auch in einer völlig neuen Weise zur Entfaltung gelangen. Wir können also die Frage nicht umgehen: An welche älteren architektonischen Formen jene Rundbauten angeknüpft haben mögen?

b) Einheimische Anknüpfungspunkte.

(Die griechisch-römischen Rundtempel.) Eine Anknüpfung an das griechisch-römische Alterthum scheint

92) *H. Salt*, Voyage to Abyssinia. p. 302. Voyage en Abyssinie par *Th. Lefebvre*, *A. Petit*, *Quentin-Dillon* et *Vignaud*. Atlas histor. Archéol. pl. 7. 93) Voyage en Abyssinie l. c. pl. 6. 94) Das. pl. 10. 95) Unger, Die Bauten Constantin's S. 78—80 (im Orient und Occident von Th. Benfey 2, 406—408).

auf den ersten Blick nicht unmöglich, denn man findet bei Griechen und Römern eine nicht unbeträchtliche Anzahl von runden Tempelbauten, von denen viele, wenn nicht die meisten, mit Kuppeln bedeckt waren [96]. Insbesondere in Betreff der Griechen ist erst neuerlich die Ansicht widerlegt worden, daß ihre Tempelbaukunst sich mit wenigen Ausnahmen auf die längliche und viereckige Form beschränkt habe [97]. Bei Grabmonumenten und Quellen- oder Brunneneinfassungen führte schon ihre Bestimmung leicht zu der runden Form. Wirkliche Rundtempel aber waren regelmäßig die Tempel der Vesta oder Hestia. Auch andere Gottheiten erhielten zuweilen runde Tempel, und Vitruv unterscheidet eine einfachere Form derselben, die lediglich aus einem Säulenkranze bestand und nicht leicht eine Kuppel tragen konnte, und die zusammengesetztere der Peripteri, bei der eine Cella von einem Säulenkranze umgeben war [98].

Einzelne antike Rundtempel mögen, wie es im Abendlande mehrfach geschehen ist, auch im Orient in christliche Kirchen verwandelt worden sein. So gründete Constantin zwei einander correspondirende Rundkirchen auf den beiden Seiten des Bosporus und weihte sie dem Erzengel Michael, und die eine von ihnen, die auf der europäischen Seite auf dem Anaplus stand und die Justinian in großartiger Weise restaurirte, scheint nach einer Andeutung der Kirchengeschichte des Sokrates die Stelle und wol auch die Bedeutung eines Hestiatempels eingenommen zu haben [99].

In der Regel waren jedoch die heidnischen Tempel viereckig. Zudem können mit den christlichen Octogonbauten, welche wir auf asiatischem Boden kennen gelernt haben, die antiken Rundbauten nicht verglichen werden. Ganz abgesehen von den uralten sogenannten Schatzhäusern waren die griechischen und wol auch die ältern römischen Bauten dieser Art Säulenrotunden von verhältnißmäßig kleinem Maßstabe, und nicht einmal immer mit Kuppeln gedeckt. Erst die römischen Bauten nehmen größere Verhältnisse an. Hier sind es die Thermensäle mit den Schwimmbädern, welche große Kuppelbauten bilden, und auch die Grabmäler erhalten zum Theil kolossale Dimensionen, wodurch sie zu großartigen Rundbauten werden. Eigentliche Rundtempel im großen Maßstabe, wie das Pantheon in Rom, bleiben immer vereinzelte Erscheinungen. In ähnlicher Weise gestaltete sich die Sache in der christlichen Welt. Die abendländische christliche Architektur hat ebenfalls nur ausnahmsweise runde Kuppelkirchen, wie S. Stefano rotondo in Rom, aufzuweisen, während Tauf- und Grabkirchen regelmäßig nach Analogie der Thermen und Grabmäler rund oder in einer dem Runden sich nähernden Gestalt angelegt werden.

(Der Märtyrercultus.) Man hat für die Entwickelung des byzantinischen Kuppelbaues eine Erklärung in dem Märtyrercultus gesucht, in Folge dessen die Kirchen als Grabmäler der Heiligen angesehen wären und die Gestalt von Mausoleen erhalten hätten. Der Heiligendienst hatte indessen im Abendlande keine geringere Bedeutung als im byzantinischen Reiche, ja, man hatte in Rom die Gewölbe der Katakomben unmittelbar vor Augen, und wenn es wahr wäre, daß der Cultus der katholischen Kirche sich aus dem in diesen Katakomben gepflegten Todtencultus entwickelt hätte, so würde nirgends so viel Veranlassung gewesen sein, die Form des Grabmonuments auf die Kirche zu übertragen, als in Rom. Dennoch war man nirgends weiter davon entfernt. Es gab allerdings einzelne Fälle, wo man die Reliquien eines Heiligen durch eine monumentale Gestalt der Kirche auszeichnete. Mit der Andreaskirche des Symmachus in Rom mag dies der Fall gewesen sein. Wenigstens heißt es, daß sie nach dem Muster des Grabmals des Honorius gebaut sei. Indessen ist es sehr fraglich, ob diese Sage nicht lediglich auf einer zufälligen Aehnlichkeit beruht. Dagegen erbaute unter Theodosius dem Großen Rufinus eine runde Kirche Johannes des Täufers im Hebdomon, um das Haupt des Vorläufers des Herrn, welches damals nach Constantinopel gebracht war, darin aufzubewahren. Diese Kirche, die man zum Unterschiede von andern nach ihrem runden Kuppeldache benannte, ὁ Πρόδρομος ὁ στρογγυλόστεγος, muß nach der Beschreibung des spanischen Gesandten Ruy Gonzalez de Clavigo viel Aehnlichkeit mit S. Stefano rotondo in Rom gehabt haben [1]. Von einer andern außerordentlich großen Rundkirche, in welcher das Kreuz Christi aufbewahrt wurde, berichtet Adamnanus nach der Erzählung des Arculph [2]. Man könnte denken, daß es die Marienkirche sei, welche Leo's des Großen Gemahlin Verina durch einen gewissen Curator nach der Gestalt des Grabes Christi aufführen ließ [3], und nach Arculph's Beschreibung sollte man glauben, daß sie etwa die Form von S. Stefano rotondo in Rom gehabt haben müsse. Allein das Kreuz Christi wurde nach dem Ceremonialbuche des Constantin Porphyrogenitus in der Sophienkirche aufbewahrt, und diese muß daher gemeint sein, es müßte denn früher eine besondere Kirche zur Aufbewahrung des heiligen Kreuzes bestanden haben. Die Beschreibung des Arculph ist freilich sehr unzuverlässig. Solcher Nachahmungen des Grabes Christi, wie die des Curator, mögen im griechischen Reiche mehrere vorgekommen sein, wie es deren im Abendlande bekanntlich eine ziemlich große Anzahl gibt. Im Orient kennt man einige Ruinen von Rundkirchen, die leicht solche heilige Grabkirchen aus späterer Zeit gewesen sein mögen. Es gehören dahin die zu Derbe, Hierapolis und Antiphellus in Kleinasien [4], von denen sich die letztere schon durch viereckige Strebepfeiler auszeichnet, obgleich der Bau dessenungeachtet nicht stark genug sein soll,

96) *Isabelle*, Les édifices circulaires et les dômes (Paris 1855). 97) Pyl, Die griechischen Rundbauten im Zusammenhange mit dem Götter- und Heroencultus erläutert (Greifswald 1861). 98) *Vitruv.* Architect. 4, 7. 99) *Du Cange*, CP. christ. 4, 15. §. 32. p. 187. Hübsch S. 82.

1) *Codin.* De aedif. CP. p. 111. *Du Cange*, CP. christ. 4, 4. §. 6. p. 100. *Lenoir*, Archit. monast. 1, 251. 2) Acta Sanctor. ord. S. Benedict. Saec. 3. P. 2. (Venet. 1784.) p. 469. 3) *Codin.* De aedif. CP. p. 105. *Du Cange*, CP. christ. 4, 2. §. 10. 4) Hübsch S. 83. Bl. 35. Fig. 7—12. Die Durchschnitte, Fig. 8, 10 u. 12, sind willkürlich restaurirt.

um ein steinernes Gewölbe zu tragen [5]). Hat man auch hier einer Erinnerung an die zwölf Säulen Ausdruck geben wollen?

Alle diese Beispiele sind aber doch nur vereinzelte Erscheinungen, und man müßte geradezu in der Anastasis zu Jerusalem als dem ersten Märtyrergrabe den Ausgangspunkt für die byzantinische Stylentwickelung nachweisen, wenn man diese aus dem Märtyrercultus ableiten wollte. Aber auch dann wäre nicht abzusehen, weshalb die Stylentwickelung im Abendlande einen so ganz andern Gang genommen hätte.

(Der griechische Ritus.) Die Eigenthümlichkeiten des griechischen Ritus sind für einige Besonderheiten der byzantinischen Kirchenform ebenfalls maßgebend gewesen, namentlich für die Nebenapsiden, das Abschließen des Sanctuariums, die Frauengalerien und den Narther. Aber die Gesammtform des Gotteshauses kann man daraus nicht ableiten. Es ist geltend gemacht worden, die römische Kirche habe die oblonge Gestalt des Schiffes nicht aufgeben können, weil der Raum für die Büßenden erforderlich gewesen sei, die sich je nach der Schwere ihrer Vergehen in verschiedenen Entfernungen von dem Altare hätten halten müssen [6]). Für die griechische Kirche aber habe Patriarch Nectarius die öffentlichen Bußübungen in den Kirchen abgeschafft. Dadurch konnte nun wol die engere quadratische Form der Schiffe möglich gemacht werden; allein es ist doch nicht einzusehen, wie der Schritt des Nectarius zum Verlassen einer einmal eingebürgerten Form und zur Einführung eines ganz ungewöhnlichen architektonischen Systems führen konnte.

(Locale Ursachen.) Schwerlich war es aber ein bloßer Zufall, daß Constantin für die große Kirche zu Antiochia die Form eines Octogons wählte und die große Basilika am Grabe des Herrn durch eine Kuppel auszeichnete. Vielleicht lag in den besondern Umständen der asiatischen Bauunternehmungen ein Grund, der die Wahl einer nicht ganz gewöhnlichen Form bestimmte. Bei einem Theile dieser Bauten ist dies in der That nicht zu verkennen. Die Himmelfahrtskirche auf dem Oelberge zeichnete die geheiligte Stelle aus, von welcher Christus zum Himmel aufgefahren war. Sie konnte kaum etwas Anderes sein, als eine Rotunde, und es lag nahe, daß man in einem südlichen Klima das Dach über dieser heiligen Stätte offen ließ, um gewissermaßen den Raum zu ehren, in dem Christi verklärter Leib emporgestiegen war. Auch die Rotunde des heiligen Grabes war nur eine Ausschmückung desselben, und die mit dieser verbundene Basilika diente nicht sowol zu einer kirchlichen Versammlung der Gemeinde, als vielmehr zu einem Denkmal, womit man das Martyrium auszeichnen wollte, und es war daher nicht unangemessen, derselben einigermaßen die Gestalt eines antiken Grabmals zu geben. So würde also auch hier der Kuppelbau seine Erklärung in der besondern Bedeutung des Gebäudes finden.

Anders ist es mit dem Octogon zu Antiochia. Hier sind wir zu wenig über die besondern Umstände seiner Gründung unterrichtet, um mehr, als sehr unsichere Vermuthungen aufstellen zu können. Für diese bieten sich indessen allerdings Anhaltpunkte dar. Einmal haben wir gesehen, daß die Bäder des Philippus Arabs der großen Kirche Constantin's Platz machen mußten, und es ist denkbar, daß man die letztere auf den Fundamenten jener Bäder aufführte und ihr deshalb die Gestalt des Baptisteriums oder Schwimmbades gab, dessen Mauern vielleicht noch benutzt wurden. Es ist aber auch möglich, daß diese Kirche ebenso, wie die Basilika in Jerusalem, ein Martyrium war und deshalb die Gestalt eines Grabmals erhielt. Ein heidnischer Kaiser, entweder Decius oder Numerianus, ließ nämlich den Bischof Babylas hinrichten, der ihn, da er die Geheimnisse des christlichen Cultus mit eigenen Augen erspähen wollte, als einen von Opferblut Befleckten von der Schwelle der alten Kirche zurückgewiesen hatte. Die Stätte seines Martyriums war ohne Zweifel die alte Kirche, welche die apostolische genannt wurde, und es scheint, daß die große, goldene Kirche ihre Stelle vertrat. Allein zu Constantin's Zeit befanden sich die Gebeine des Babylas nicht in der Kirche, sondern vor der Stadt, da Gallus dieselben in das nahe Daphne hatte bringen lassen, von wo sie erst Julian wieder entfernte, weil Apollo ihm wegen der Nähe von Leichen das Orakel verweigerte. Babylas wurde daher in der Kirche außerhalb des Thores jenseits des Orontes verehrt, wo seine Gebeine beigesetzt waren [7]). Man könnte allenfalls dafür, daß die Kirche nur die Bedeutung eines Martyriums gehabt, ein Wort des Eusebius anführen, der sie einmal als ein Bethaus bezeichnet [8]).

c) Orientalischer Einfluß.

Wie viel aber auch diese Erklärung für sich zu haben scheint, auffallend bleibt es immer, daß in Constantinopel die ältern Kirchen mit seltenen Ausnahmen noch Langhäuser, δρομικοί, sind, während schon Diocletian in seinem Palaste bei Salona einen Jupitertempel als Octogon baute.

Es bestand aber ein wesentlicher Unterschied zwischen den christlichen Kuppelbauten und denen der alten Welt. Jene wurden über acht- oder viereckigen Bauten aufgeführt, diese dagegen ruhten auf einem kreisförmigen Unterbau — selbst der Tempel des Diocletianischen Palastes, dessen äußere Octogonform eine Ausnahme zu bilden scheint, war im Innern kreisrund —, und dieser Umstand unterstützt die Vermuthung, daß bei den christlichen Kuppelbauten noch ein anderer Einfluß gewirkt haben müsse, der mit der asiatischen Denkweise in irgend einem Zusammenhange stand, und selbst bei Bauten, wie dem Tempel des Diocletian, schon

5) *Texier* et *Pullan* p. 183. 184. 6) *Gioach. di Marzo*, Delle belle arti in Sicilia dai Normanni fino al fine del sec. 14. Vol. 1. (Palermo 1858.) p. 85.

7) *Socrat.* Hist. eccl. 3, 18. *Sozom.* Hist. eccl. 5, 19. *Rufin.* Hist. eccl. 1, 35. 36. *Theodoret.* 3, 10. *Evagr.* 1, 16. *Nicephor.* 10, 28 u. 14, 44. *Ammian. Marcellin.* 24, 12. §. 8. 8) *Euseb.* Vita Constant. 3, 50.

wirksam gewesen sein kann. Ja, es läßt sich denken, daß derselbe auch schon bei manchen der ältern heidnischen Rundtempel zur Geltung gekommen sei. Mehrere von denen, die uns bekannt geworden sind, gehören Gottheiten an, deren Cultus mit Mysterien verbunden war, oder die sonst den asiatischen Gesammtgöttern verwandt waren. Aphrodite, Helios, Dionysus, Jupiter sind es, die uns hier begegnen. Von einem Tempel des Helios wird gesagt, daß die runde Gestalt der Kuppel mit der Lichtöffnung im Gipfel sich auf die Sonnenscheibe beziehe [9]. Die Lichtöffnung stellte das Licht der Sonne dar, während im Uebrigen das Kuppelgewölbe an die Höhle des Mithras erinnert. Auch die Serapistempel waren rund. So der zu Puteoli. Das Serapeum zu Alexandria scheint ebenfalls ein Kuppelbau gewesen zu sein, denn der innere Raum desselben war dunkel und zu magischen Beleuchtungen eingerichtet; an einem bestimmten Festtage fiel durch eine Maueröffnung auf der Ostseite der „Kuß der Sonne" auf die Lippen des kolossalen Serapisbildes. Dieser Tempel lag, von Priesterwohnungen und Zellen für Büßer umgeben, und von einem Porticus auf vier Seiten eingefaßt, auf der Spitze eines pyramidenartigen Unterbaues, zu dem hundert Stufen hinanführten, und auf allen Seiten war er mit Kammern, Treppen und geheimen Gängen versehen [10]. Man könnte glauben, daß bei der wichtigen Stelle, welche Alexandria im östlichen Römerreiche einnahm, dieses Heiligthum ein Vorbild für die Constantinischen Bauten im Orient hätte werden mögen. In der That scheint unter Constantin der Serapiscultus noch auffallend geschont zu sein, und erst unter Theodosius dem Großen wurde derselbe beseitigt, nachdem Bischof Theophilus den gemeinen Betrug der Priester an das Licht gezogen hatte. Da erst fiel der berühmteste und prachtvollste Tempel des Orients nach einer Vertheidigung, die einer bessern Sache werth gewesen wäre. Vielleicht war der Jupiter, den Diocletian in dem achteckigen Tempel zu Spalatro verehrte, ebenfalls ein Zeus-Serapis. Auch den berühmten Dianentempel zu Ephesus stellt eine Münze als Rundtempel dar, während andere Münzen allerdings abweichende Darstellungen desselben geben, sodaß man doch nicht berechtigt ist, hier an eine eigentliche Abbildung zu denken [11]. Indessen findet man in Ephesus noch Ueberreste eines Rundtempels, den Falkener aus keinem bessern Grunde, als wegen seiner Aehnlichkeit mit dem zu Puteoli für einen Serapistempel hält [12]. Sowie aber jene Geheimculte und Allgötter auf entferntere asiatische Ursprünge hinweisen, so gehören auch die meisten Beispiele von antiken Rundtempeln Asien und Thracien an, und wir werden auf diesem Wege abermals zu den Ursitzen der orientalischen Anschauungsweise geleitet.

Die Ansicht, daß die Kuppelform der christlichen Kirchen einer altherkömmlichen Form asiatischer Heiligthümer entlehnt sei, ist auch schon von Bernhard Stark [13] angedeutet worden. Die Geschichte des Marneum zu Gaza kann zur Bestätigung derselben angeführt werden. Dieser Tempel des Marnas, der ein Gott des Regens und ein kretischer Jupiter, Zeus Kretagenes, vielleicht dem Serapis ähnlich gewesen sein soll [14], war eine hohe Rotunde mit einer Kuppel, umgeben von zwei concentrischen Hallen. Als Porphyrius denselben niedergebrannt hatte und ein christliches Heiligthum an dessen Stelle errichten wollte, verlangten Viele, daß demselben die Gestalt des alten heidnischen Marneum gegeben werde, aber die Kaiserin Eudoxia sandte einen Plan, nach welchem die neue Kirche in Form des Kreuzes aufgeführt werden mußte [15].

Schon oft ist die Vermuthung ausgesprochen, daß jene buddhistischen Heiligthümer, die unter dem Namen der Tope's oder Stupa's bekannt sind und Reliquien des Buddha enthalten [16], die Vorbilder der europäischen Kuppelbauten seien. Sie haben allerdings keine innern Räume, in denen die Gläubigen ihre Andacht verrichten, und ihre kuppelförmigen Gewölbe ruhen, wie Grabhügel, nur auf einem niedrigen kreisförmigen Fundamente. In den christlichen Kirchen dagegen ist die Kuppel zur Bedachung eines geräumigen Gebäudes benutzt. Diese Verbindung war aber durch die Art des christlichen Gottesdienstes geboten, da das christliche Heiligthum zugleich einen Versammlungsraum für die Priesterschaft und die Gemeinde enthalten mußte.

(Parsismus.) Man wird fragen: wie kam diese architektonische Form den weiten Weg von Indien bis nach Vorderasien machen? Persien und Chaldäa haben vielleicht auch hier die Vermittlung übernommen, und wir würden darin klarer sehen, wenn wir die asiatischen Monumente besser kennten und ihr Alter sicher zu bestimmen wäre. Der merkwürdige Taubenthurm zu Ispahan, der aus mehreren runden Kuppelbauten kleeblattartig zusammengesetzt ist [17], ließe sich als eine Vorstufe zu der Octogonform betrachten, wenn ihm ein so hohes Alter zugeschrieben werden dürfte. Am leichtesten wäre die Uebertragung der Kuppel durch Vermittlung der Feueranbeter, deren Cultus durch die Sassanidendynastie wieder gehoben wurde, zu erklären, wenn Bauten, wie der Feuertempel zu Atesch-Gah bei Baku [18], als sassanidisch und nicht erst als muhammedanisch anzusehen wären. Hier ist nämlich der offene Tempelraum von einer Mauer eingefaßt, deren kuppelförmige Zinnen als Schlöte dienen, indem aus ihrer Spitze das brennende Gas der Naphtha ausströmt, mit welcher der Erdboden geschwängert ist. Im Innern des Hofes aber stehen

9) Rotunditas aedis monstrat hujusque sideris speciem: summoque tecto lumen admittitur. *Macrob.* Saturnal. 1, 18. §. 11. 10) *Rufin.* Hist. eccl. 2, 23 seq. *Ammian. Marcellin.* 22, 16. *Aviani* Orbis descriptio v. 374. Burckhardt, Die Zeit Constantin's S. 195. 196. 11) *Edw. Falkener,* Ephesus and the temple of Diana (London 1862) p. 246. 12) Ibid. p. 106.

13) Gaza S. 600. Note 1. 14) Acta Sanctt. Febr. 3, 643. 648. 15) *Marci* Vita Porphyrii in Act. Sanct. Febr. 3, 657. Stark, Gaza S. 623. 16) *Al. Cunningham,* The Bhilsa topes or Buddist monuments of Central-India. London 1854. *H. Yule,* Voyage dans le royaume d'Ava, in: Le tour du monde. Ann. 1. Sém. 2. (Paris 1861.) p. 258. 264. 17) Abgeb. in Le tour du monde, l. c. p. 17. 18) Le tour du monde l. c. Sém. 1. p. 125.

mehrere hohe viereckige Gebäude, welche Kuppeln tragen, die ebenfalls aus ihrer Spitze brennendes Gas ausströmen, sodaß also die Kuppel dazu dient, das aus der Erde aufsteigende Gas anzusammeln. Man wird unwillkürlich an die Kuppelbedachung des atheniensischen Tholos und der Heiligthümer der Hestia erinnert.

Daß sich wirklich in Syrien Spuren des Sternencultus der Sabäer und Chaldäer in christlichen Kirchen erhalten haben, scheint die Geschichte der großen Moschee zu Damascus zu beweisen. An ihrer Stelle soll nach der Erzählung der Araber Isthakri und Ibn Haukal im 10. und Edrisi im 12. Jahrhundert ursprünglich ein Tempel der Sabäer gestanden haben, in dem diese an derselben Stelle gebetet hätten, wo später die Kuppel war. Die Byzantiner hätten unter Theodosius die berühmte Kirche Johannes des Täufers daraus gemacht. Als Omar und Ibn Obeidah 634 Damascus eroberten, besaßen die Muhammedaner Anfangs in Folge eines Vertrags die Kirche gemeinschaftlich mit den Christen, bis 705 Khalif Welik Ibn Abd el Malik sie gewaltsam niederriß, und an ihrer Stelle die große Moschee erbaute. An den Ecken der Kirche standen nach Ibn Asaker die Thürme, welche zu astrologischen Operationen dienten. Der Khalif bestieg den östlichen Thurm, genannt Sâat, d. i. die Uhr, wo ein Mönch im Polygon wohnte, und von hier aus begann die Zerstörung der Kirche. Die beiden nördlichen stürzten ein, die beiden andern blieben stehen, bis einer von ihnen später abbrannte. Jene Uhr scheint ein Horoscopium gewesen zu sein, wo die Astrologen die Nativitätsstellung beobachteten [19].

Man sieht hier den Sternencultus in Verbindung mit einem polygonen Thurmbau, der den Constantinischen Octogonen vielleicht verwandt war. Horologien oder Uhren finden wir auch mehrfach in Constantinopel, zum Theil in Verbindung mit Kirchen. Auch manches Andere mag sich noch an den Astralcultus angeknüpft haben, wie die gleich Wetterfahnen beweglichen Bronzestatuen, die steinernen Skorpione und andere Talismane, die Elmacin und Andere in Emesa erwähnen, und wozu wir Analoges später in Constantinopel ebenfalls antreffen, wo es zum Theil dem Apollonius von Tyana zugeschrieben wurde.

(**Vergleichung sassanidischer Denkmäler.**) Noch mehr wird man diese Ansichten bestätigt finden, wenn man die besondern architektonischen Formen, welche sich im byzantinischen Reiche entwickeln, mit verwandten Erscheinungen auf asiatischem Boden vergleicht. Die Entwickelung der Bogenarchitektur, wie sie uns namentlich in Ravenna entgegentritt, spricht sich besonders in vier Eigenthümlichkeiten aus, welche an keinem antiken Denkmale gefunden werden, nämlich in der Veränderung der Kapitellformen, in der Verbindung der Kuppel mit einem acht- oder viereckigem Unterbau, in der Bogengruppirung, und hin und wieder auch bereits in der Ueberhöhung der Bögen. Nun hat uns Persien Denkmäler in allerdings nicht großer Zahl aufbewahrt, welche gerade in diesen Beziehungen in einem überaus merkwürdigen Verhältnisse zu den ravennatischen Bauten stehen, und dadurch sehr geeignet sind, die Geschichte der Entwickelung des Kuppelbaues zu ergänzen. Die persischen Monumente aus der Zeit der Sassanidenherrschaft (226—641) zeigen überhaupt eine unverkennbare Verwandtschaft mit den byzantinischen Bauten, dabei aber auch wieder Abweichungen von dem System der letztern, welche entweder als Vorbereitungen oder als Ausartungen des byzantinischen Styls gedeutet werden müssen. Wir haben bereits den Taubenthurm zu Ispahan und sein zweifelhaftes Verhältniß zu den Octogonbauten erwähnt. Betrachten wir aber die vorhandenen Ruinen aus den angegebenen Gesichtspunkten mehr im Einzelnen, so werden wir sehen, daß sich nicht an der Ursprünglichkeit des sassanidischen Styles zweifeln läßt, und daß wir diesen wirklich als den Vorläufer der byzantinischen Entwickelung anerkennen müssen. Daneben kommen allerdings wieder andere sassanidische Formen vor, welche in der byzantinischen Architektur keinen Fuß gefaßt haben, und es ist möglich, daß sie erst einer spätern den Persern eigenthümlichen Entwickelung angehören. Jedenfalls sind aber auch diese Formen der Art, daß sie aus der Richtung, welche die Kunst in Byzanz eingeschlagen hatte, nicht erklärt werden können, und ein selbständig daneben wirkendes fremdartiges Element voraussetzen.

(**Die Kapitellformen.**) Schon Lenoir hat bemerkt, daß die byzantinische Architektur ihre Kapitelle nach dem Muster der sassanidischen gebildet zu haben scheine, welche man zu Schiras und Ispahan findet [20]. In der That werden wir an den trichterförmigen Kapitellen der folgenden Periode eine Form antreffen, welche sich vollkommen diesen persischen Monumenten anschließt. Die letztern sind zwar nur höchst einfach gebildet und mit flacher Skulptur verziert. In Byzanz hat man dagegen mancherlei künstliche und gefällige Umbildung versucht. Mit antiken griechisch-römischen haben diese Formen nicht die entfernteste Verwandtschaft, während man sie wol als eine Vereinfachung gewisser altpersischer Formen ansehen kann. Daß aber die persischen Kapitelle sassanidischen Ursprungs und nicht etwa byzantinischen nachgebildet sind, daran läßt die Skulptur derselben, die zum Theil menschliche Figuren darstellt, keinen Augenblick zweifeln [21].

Allerdings finden wir diese trichterförmigen Kapitellformen an den Säulen der ältern ravennatischen Kirchen noch nicht. Aber es kommen dort ältere Beispiele einer andern Form vor, die auf eine höchst beachtenswerthe Weise an altasiatische Beziehungen erinnert. In S. Apollinare nuovo sieht man nämlich neben den Nachbildungen des compositen Kapitells vier Pfeilerkapitelle an den beiden Enden des Langschiffs, deren Deckplatten

19) Ritter, Denkmale des östl. Syriens (Abhandl. der Berl. Akademie von 1854) S. 313. 314. *Quatremère de Quincy* in *Makrizi*, Hist. des sultans Musulm. 1, 1. p. 262—288.

20) *Lenoir*, Archit. monast. 1, 361. 21) *Coste* et *Flandin*, Voyage en Perse. Perse ant. T. 1. pl. 27. 28. Vergl. pl. 6.

von Thiergestalten getragen werden, welche gewissermaßen die Stelle der Voluten an den Säulenkapitellen vertreten. Diese Thiergestalten sind knieende Ochsen, welche mit halbem Leibe aus dem Kerne des Kapitells hervorragen, ganz so, wie an den altpersischen und indischen Denkmälern. Noch schöner aber sind einige Marmorkapitelle in der kleinen Sammlung von Alterthümern, welche im erzbischöflichen Palaste gezeigt wird. Das eine, ein Säulenkapitell, bildet einen Korb von Weinranken, auf dessen Rande Thiere stehen, welche die Deckplatte tragen. Es sind an den Ecken geflügelte Thiere mit hoch aufgerichtetem Halse und einem nicht mehr deutlich zu erkennenden Kopfe, und zwischen diesen auf jeder Seite ein aufrecht stehender Ochse oder Löwe. Diese tragen die Deckplatte. Zwei andere Stücke sind in der Wand eingemauert und scheinen Vordertheile von Pfeilerkapitellen zu sein. Sie haben an dem untern Theile eine eigenthümliche Art von seitwärts umgeschlagenen Akanthusblättern, wie ich sie nur noch an einigen byzantinischen Säulen der Marcuskirche in Venedig gesehen habe. Darüber liegen bei dem einen, getrennt durch eine verstümmelte Blume, ein Ochs und ein Engel, als Symbole des Matthäus und Lucas, welche die Deckplatte tragen. Der Ochs hält ein aufgeschlagenes Buch zwischen den Klauen, der Engel hat ein Buch oder eine Tafel in den Händen. Die vortreffliche Ausführung dieser Kapitelle, besonders des ersten, läßt erkennen, daß sie noch einer sehr frühen Periode angehören, und in der That sollen sie Ueberreste der alten Metropolitankirche, der Ecclesia Ursiana, sein, mithin älter, als jene in S. Apollinare nuovo, bei denen die Beziehung zu Asien allerdings schon deutlicher ausgesprochen ist. Man wird indessen die Verwandtschaft zwischen beiden Arten von Kapitellen nicht leicht verkennen.

Vielleicht läßt sich aus der Aufnahme der sassanidischen Kapitellformen selbst der Kapitellkämpfer erklären, wenn man annimmt, daß die Verbindung des antiken Kapitells mit orientalischer Bogenarchitektur dahin geführt habe, das sassanidische Kapitell auf das antike zu setzen, indem man entweder glaubte, daß das sassanidische Kapitell ein nothwendiges Zubehör zu dem Bogen sei, oder doch fand, daß die unmittelbare Verbindung des antiken Kapitells mit dem Bogen etwas zu wünschen übrig lasse, das man nicht besser zu ersetzen wußte. Je mehr aber die antiken Baureste, deren man sich bedienen konnte, verschwanden, um so mehr mußte man dahin kommen, Kapitell und Kämpfer zu verschmelzen und schließlich die Form des sassanidischen Kapitells rein und unvermischt aufzunehmen. Wir werden sehen, daß die byzantinische Architektur seit Justinian diesen Weg eingeschlagen hat.

Eine besondere Ausbildung hat das sassanidische Kapitell in dem sogenannten Würfelkapitell erhalten, das wir in der entwickelten byzantinischen Kunst finden werden, von wo es bekanntlich in die sogenannte romanische Kunst des Abendlandes übergegangen ist. Vielleicht ist diese Umbildung ebenfalls schon in Asien vor sich gegangen. Es deutet dahin ein sehr merkwürdiges, aber einigermaßen räthselhaftes Vorkommen. Auf den Haram in Jerusalem führt nämlich von der Südseite eine Treppe zwischen den großartigen Substructionen des jüdischen Tempels hinauf, die jetzt ganz unter der Moschee el Aksa liegt und nach Außen durch ein aus alten Bruchstücken schlecht zusammengesetztes und vermauertes Thor geschlossen ist. Man gibt dies Thor für ein altes Thor des jüdischen Tempels, das Thor Huldah der Rabbinen aus, vielleicht ist es aber erst von Justinian in Verbindung mit der Marienkirche auf der Südostecke des Haram aufgeführt. Der jetzige Zustand rührt indessen jedenfalls von einer ungeschickten Erneuerung durch die Muhammedaner her [22]). An dieser Treppe nun hat man zwei Säulen mit verschiedenartigen Kapitellen gefunden, von denen das eine nach den vorhandenen Zeichnungen und bei seinem wahrscheinlich sehr verdorbenen Zustande nicht wohl zu beurtheilen ist. Man kann nur sagen, daß es eine kelchartige Form hat und mit Blattwerk umgeben ist, sodaß es eher ägyptischen als abendländischen Formen ähnlich sieht. Das andere aber ist das vollkommen ausgebildete Würfelkapitell [23]). Es würde allerdings nicht viel Auffallendes haben, wenn dasselbe von Justinian herrührte. Allein wenn man demselben einen ältern Ursprung zuschreiben müßte, so würden wir daran einen Beweis für ein weit höheres Alter des Würfelkapitells, als bisher angenommen ist und mithin für den asiatischen Ursprung desselben besitzen.

(Die Kuppelwölbung.) Für die Geschichte des Kuppelbaues sind zwei Palastruinen von hoher Wichtigkeit, die in dem Districte von Firuz-Abad [24]) und nördlich davon bei dem Dorfe Sarbistan in der Gegend von Schiras [25]) liegen. Der Name jenes Districts wird von dem König Firuz oder Pheroses, 457—488, hergeleitet, und es ist vielleicht gerechtfertigt, hiernach das muthmaßliche Alter jener Monumente zu bestimmen. Hier lernen wir nun eine Behandlungsweise der Kuppelwölbung kennen, die ganz eigenthümlich ist, und Lenoir meint, die Entscheidung darüber, ob sie dem byzantinischen Style vorangegangen oder nachgefolgt sei, werde sich nur durch die Zeitbestimmung treffen lassen. Indessen wird die technische Beurtheilung uns belehren, daß die Construction, vermittels deren hier die Kuppel über einer quadraten Basis ausgeführt ist, den Uebergang von den octogonen zu den quadraten Kuppelbauten bildet, von denen wir das erste Beispiel in der Grabkirche der Galla Placidia kennen gelernt haben.

Die alte Welt hat ihre Kuppeln stets auf kreisförmige Unterbauten gestellt, und selbst bei dem sogenannten Tempel der Minerva medica zu Rom, einem zehneckigen Bau, war die im Jahre 1828 eingestürzte Kuppel kein Hemisphärium, sondern zehneckig, wie der Unterbau. Aus uralter Zeit ist ein kleines quadrates Gebäude mit einer Art von runder Kuppelbedachung auf der Grenze

22) Vergl. über das Thor Huldah Unger, Die Bauten Constantin's des Großen am heil. Grabe S. 62. 63. 23) Le tour du monde. T. 1. (Paris 1861.) p. 406. 24) *Coste* et *Flandin*, Voyage en Perse p. 36 suiv. pl. 35 suiv. 25) Das. p. 23 suiv. pl. 28 suiv.

von Griechenland und Asien erhalten. Dies ist eins der drei sogenannten Drachenhäuser bei den antiken Marmorbrüchen von Styra, dem heutigen Stura, auf Euböa. Das Gebäude ist nur 3,9 Meter oder 12′ 8″ lang und breit, und die Bedachung wird durch überkragende Glimmerschieferplatten gebildet, welche auf den Wänden ruhen und so geordnet sind, daß sie in ihrem Zusammenhange ungefähr eine Kreislinie bilden. In der Spitze lassen sie eine ziemlich kreisrunde Oeffnung von ungefähr 2 Fuß Durchmesser [26]). Diese cyklopische Construction war offenbar nur in so kleinen Verhältnissen ausführbar und sie kann doch nicht eigentlich als ein Beispiel älterer Kuppeln auf quadrater Basis betrachtet werden. Gewöhnlich wurden viereckige Bauten im Alterthume mit Tonnengewölben bedeckt, wenn man sie überhaupt überwölbte, und höchstens entstand über einer quadraten Basis aus der Kreuzung der Tonnengewölbe ein Kreuzgewölbe, wie bei dem Janus quadrifrons in Rom. Wo man aber wirkliche hemisphärische Kuppeln baute, da construirte man sie häufig, indem man Bögen übers Kreuz schlug und die Zwischenräume mit Kappen eindeckte, so jedoch, daß in dem vollendeten Bau nur die Form der Halbkugel zum Vorschein kam. Diese Technik machte es nicht schwer, den Uebergang zur Kuppelbedeckung für das Octogon zu finden, da es nur einer unbedeutenden Ausfüllung der Ecken durch Zwickel oder Pendentifs bedurfte, um aus dem Achteck in den Kreis überzugehen und die Winkel auszufüllen. Schwieriger war es, die Kuppelbedachung für einen quadraten Unterbau zu gewinnen, was bei kleinen Verhältnissen in der Grabkirche der Galla Placidia dadurch gelang, daß man die Halbkugel von den vier Seiten des thurmartigen Baues durchsetzen ließ. Der Durchmesser der Kuppel war hier nicht eine Seite des Quadrats, sondern die Diagonale, und die Schwierigkeit stieg mit der Größe des Gebäudes, da die Weite der Kuppel in einem andern und ungünstigern Verhältniß zunahm, als die Länge der Seiten des Quadrats.

Da haben nun jene sassanidischen Palastbauten eine Methode angewandt, welche darin bestand, daß zuerst das Quadrat in ein Octogon hinübergeleitet wurde, um auf diesem den Kuppelbau aufführen zu können. Dies geschah, indem man aus den acht Punkten eines in dem Quadrat beschriebenen Octogons Bögen parallel mit den Diagonalen von einer Seitenwand zur andern schlug, auf denen die Kuppel ruhen konnte. In den Ecken entstand hinter diesen Bögen ein leerer Raum, und diesen füllte man mit einem liegenden halben Conus oder einer tutenförmigen Kappe aus, die zugleich eine Stütze gegen den Seitenschub des Gewölbes abgab. Diese Kappe war nämlich gebildet durch hinter einander gereihte concentrische Bögen, die ebenfalls auf den Mauern des Unterbaues ruhten, und von dem Bogen ab, welcher einen Träger des Gewölbes bildete, bis zu der Ecke des Quadrats allmälig kleiner wurden [27]). Erst die entwickelte byzantinische Architektur hat an die Stelle dieser unschönen Construction das Pendentif gesetzt.

Die sassanidische Methode erscheint zwar künstlicher, als die der ravennatischen Grabkirche oder auch als die der spätern byzantinischen Bauten. Aber die künstlichere Construction ist nicht immer das letzte Resultat, sondern sehr häufig der erste Versuch, und die naturgemäße Entwickelung führt sogar regelmäßig nur allmälig zur Vereinfachung der Construction. Es ist aber einleuchtend, daß, wenn man die Wölbung über dem Quadrat vermittels Pendentifs gekannt hätte, man nicht zu einer so seltsamen Einschiebung des Octogons zurückgekehrt sein würde.

Eine unmittelbare Nachahmung der sassanidischen Construction enthält die schon vorläufig (S. 346) erwähnte Taufkirche S. Giovanni zu Monte S. Angelo in der neapolitanischen Provinz Capitanata [28]). Die elliptisch überhöhte Kuppel ist an den vier Ecken des Gebäudes nur unvollkommen abgerundet, und der Uebergang zu derselben wird ganz so, wie bei jenen Palastruinen, durch Bögen vermittelt, die sich tütenartig über den Ecken des viereckigen Unterbaues erheben. Etwas Eigenthümliches ist aber hier die Ausfüllung der Ecken dieses Unterbaues durch ein System von Pfeilern und Halbsäulen, welches dem Innern eine nahezu octogone Gestalt gibt. Die Pfeiler von je zwei Ecken sind durch Spitzbögen mit einander verbunden, welche zur Verstärkung der Außenwand dienen. Diese Spitzbögen und noch mehr das plumpe barocke Bildwerk der Kapitelle spricht für die Annahme, daß dieser ganze innere Ausbau, der mit den vier Eckbögen in gar keinem tektonischen Zusammenhange steht, erst in einer viel spätern Zeit hinzugefügt worden sei, um der Kuppel eine bessere Unterstützung zu geben. Die plumpen aus Menschen und Drachen gebildeten Skulpturen an den Kapitellen weisen frühestens auf das 11. Jahrhundert hin, wogegen die Spitzbögen für eine noch etwas spätere Zeit sprechen. Schulz setzt sie in die Zeit des Tancred, also in das 13. Jahrhundert. Ueber den ursprünglichen Bau enthält die Lebensbeschreibung des Bischofs Laurentius [29]) einen Bericht, der ungeachtet der weit spätern Aufzeichnung desselben allen Glauben verdient. Danach hatte dieser Bischof, der ein Verwandter des Kaisers Zeno (474—491) war, sich von diesem griechische Bauleute erbeten, um von ihnen die Taufkapelle erbauen zu lassen. Es waren also Griechen, welche gegen das Ende dieser Periode in Unteritalien eine Construction zur Anwendung brachten, in der die Sassaniden zuerst ein noch sehr unvollkommenes Mittel gefunden hatten, einen quadraten Unterbau mit einem Gewölbe zu überdecken. Der Lebensbeschreiber des Laurentius bezeichnet den ungewöhnlichen Bau als ein Opus Mausoleum, was sich entweder auf den asiatischen Ursprung oder auf die einem Grabmal ähnliche Gestalt der Kirche beziehen kann.

Die Kirche S. Lorenzo in Mailand bietet eine

26) A. Baumeister, Topographische Skizze der Insel Euboia, Schulprogramm (Lübeck 1864) S. 26. 27) Vergl. *Lenoir*, Architect. monast. 1, 327.

28) H. W. Schulz, Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien, herausgegeben von Ferd. v. Quast, 1, 251 u. 258 und Taf. 42. 29) Acta Sanctt. Febr. 2, 58.

interessante Zwischenstufe zwischen den sassanidischen Palastruinen und dem entwickelten byzantinischen System dar, wie man aus dem Risse des ursprünglichen Baues sieht, den der mit der Herstellung der 1573 eingestürzten Kuppel betraute Martino Bassi aufgenommen hat [30]). Auch hier ist der Uebergang aus dem Quadrat in das Achteck durch vier Tragbögen gemacht, die aber sehr flach gehalten und mittels einer Art von Pendentif mit den Ecken verbunden sind. Die Kuppel selbst ist aber ebenfalls noch achteckig gehalten. Daß auch diese Kirche zu orientalischen Vorbildern in einer gewissen Beziehung gestanden habe, ist bei dem Verhältniß des Bischofs Ambrosius (370—397) zu Theodosius dem Großen gar nicht unwahrscheinlich, denn man darf wol annehmen, daß die Errichtung von S. Lorenzo in diese Epoche fällt, wenn auch ihre Existenz erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts nachgewiesen werden kann.

So hätte also Persien zwischen den buddhistischen Topen und den griechischen Kuppelbauten vermittelt, und die Geschichte der Architektur führte uns denselben Weg, auf den Kabbala, Gnosis und Manichäismus hinweisen.

(Die Bogengruppirung.) Eine reiche Zusammenstellung von Bögen verschiedener Größe in mannichfaltigen Gruppen treffen wir, und zwar in noch weit ausgezeichneterer Weise, als wir sie in Ravenna kennen, in der großen Palastruine von Ktesiphon, dem sogenannten Palaste des Kosru zu Madaïn an. Ein ungeheures Thor in der Mitte nimmt die ganze Höhe der Façade ein, während zu beiden Seiten die Fensterarkaden in sechs Stockwerken über einander liegen, die durch breite Friese in drei Hauptgruppen getheilt werden. Die Höhe der Stockwerke und die Zahl der Fenster in einem jeden sind ungleich. Die untern Stockwerke sind außerdem durch Halbsäulen in mehrere Felder zerlegt, in denen wieder Gruppirungen von je einem größern Fenster zwischen zwei kleinern vorkommen [31]). Eine ähnliche Gruppirung von drei Thüren, von denen die mittlere die beiden andern bedeutend überragt, haben auch die vorhin erwähnten beiden Palastruinen aufzuweisen.

Hier verdient ein Denkmal verglichen zu werden, das erst 1862 entdeckt wurde und neben den antiken Denkmälern des Abendlandes ganz einzig dasteht. Es ist ein Votivdenkmal des Herkules Saranus in einem Steinbruche am Brohlbache unweit Andernach, welches eine Tempelwand mit fünf Nischen darstellt, in denen kleine Altäre stehen. Bemerkenswerth ist daran die pyramidale Gruppirung der fünf Nischen, während die Stiftung des Denkmals etwa zwischen 80 und 160 n. Chr. Geb. von Legionen ausgegangen ist, die früher seit Augustus in Spanien gestanden hatten. Aber die Darstellungen von Obelisken nebst Sonne und Mond über und zwischen den fünf Nischen weisen nicht undeutlich auf orientalische Beziehungen, namentlich zum Mithrascult oder vielleicht zum tyrischen und gadetanischen Herkules hin [32]).

(Die Ueberhöhung.) Bei mehreren christlichen Denkmälern haben wir hervorgehoben, daß auf ihre außerordentliche Höhe ein besonderes Gewicht gelegt wurde und bei einem unter den ravennatischen Denkmälern wenigstens, bei der Grabkirche der Galla Placidia, haben wir eine Ueberhöhung des Gewölbes durch thurmartige Erhöhung der tragenden Wände bemerkt. Eine elliptische oder spitzbogige Ueberhöhung soll die ursprüngliche Kuppel von S. Lorenzo in Mailand gehabt haben. Eine solche finden wir nun an den persischen Denkmälern in sehr ausgezeichneter Weise. Das Hauptthor des Palastes von Ktesiphon und die Gewölbe der beiden besprochenen Palastruinen sind elliptisch überhöht. Außerdem kommt der Spitzbogen vor, namentlich an einem Thore, dessen Bildwerk sassanidischen Ursprung bekundet. Selbst ein eigenthümlich gebrochener Kielbogen findet sich in der Reliefdarstellung an dem Felsen bei Behistan oder Bisutun, die sogar für altpersisch aus der Zeit des Darius gehalten wird [33]).

Diese Elemente haben in Europa, auch in der byzantinischen Kunst im Ganzen keinen Eingang gefunden. Sie widersprachen zu sehr der antiken Tradition, die doch immer noch bis zu einem gewissen Grade lebendig blieb. Auf asiatischem Boden dagegen konnten sie leichter Boden gewinnen. In dem Felsendome zu Jerusalem sollen alle Bögen etwas elliptisch überhöht sein, und in Armenien, wo später die byzantinische Kunst mit manchen Modificationen aufgenommen wurde, sind Gewölbe mit außerordentlich starker elliptischer Ueberhöhung nicht ungewöhnlich. Es kommen sogar einzelne Spuren von andern Bogenformen vor. Den Spitzbogen finden wir auf eine sehr merkwürdige Weise in der Ruine der Stephanskirche bei Rhodus, einem byzantinischen Bau mit einer über einem Tambour sich erhebenden Kuppel in der Mitte. Die Sage, welche diese Kirche dem Isidor von Milet, dem berühmten Baumeister Justinian's zuschreibt, verdient allerdings nicht allzuviel Glauben, und die gothischen Ausschmückungen einiger Thüren mögen der Restauration angehören, welche die Johanniter vornahmen, da die Kirche unter der Herrschaft der Araber verlassen und verfallen war. Aber die spitzbogigen Tragbögen zwischen den vier Hauptpfeilern können nur dem ursprünglichen griechischen Bau angehören, da die auf ihnen ruhende Kuppel ebenso wie der übrige Bau ganz im byzantinischen Styl gehalten ist [34]).

So zeigt uns also Persien in der Kunst der Sassaniden die Vorgänge, welche die eigenthümliche Entwickelung des byzantinischen Styls der Hauptsache nach erklären. Wir haben gesehen, welche geistige Bewegung hier vermittelt hat, und es wird daher verständlich sein, in welchem Sinne man von persischem Einflusse sprechen darf. Daß wir keine bestimmten Ueberlieferungen, welche

30) Scritti di *Mart. Bassi* hinter dessen Dispareri di materia d'architettura e prospectiva, dati in luce da *Franc. Bernardino Ferrari* (Milano 1781). Vergl. Hübsch S. 21 fg. und Bl. 14. 31) *Coste* et *Flandin*, Perse anc. T. 4. pl. 216—218.

32) Joh. Freudenberg, Das Denkmal des Hercules Saranus im Brohlthal. Bonn 1862. 33) *Coste* et *Flandin*, Perse ancienne pl. 18. 34) *E. A. Rottiers*, Monumens de Rhodes (Bruxelles 1842) p. 337. pl. 50. 51. 52.

diesen Einfluß bekunden, bei den Geschichtschreibern jener Zeit antreffen [35]), kann uns nicht befremden, denn es liegt in der Natur dieser geistigen Strömungen, daß sie für den Zeitgenossen unbemerkt vor sich gehen, und es ist nicht nothwendig, daß persische Baumeister im Abendlande wirksam gewesen sind, oder daß europäische Baumeister mit Bewußtsein und Absicht persische Bauten nachgeahmt haben.

Wir werden ähnliche Einwirkungen des Orients an den Denkmälern der eigentlich sogenannten bildenden Künste, der Skulptur und Malerei, wahrnehmen.

D. Bildende Künste.

Für die Ausbildung der plastischen Künste war die Zeit von Constantin bis Justinian ebenfalls eine Uebergangsperiode, welche die Form der Darstellung für den christlichen Inhalt fand. Dies ging auch hier nur allmälig von Statten. Die Werthschätzung und das Studium der antiken Kunst erhielt sich noch ungeschmälert. Wir haben gesehen, wie Constantin sein ganzes Reich ausplünderte, um der neuen Roma reichen künstlerischen Schmuck zu verleihen. Dennoch wollte er keineswegs die übrigen Städte des Reichs von ihren Schätzen entblößt wissen. Im Widerspruch mit seinem eigenen Verfahren befahl er, daß jeder Stadt ihre alten Zierden erhalten werden sollten [36]), die Präfecten sollten das Vorhandene gehörig restauriren, die begonnenen Arbeiten nicht liegen lassen, und den bedeutenderen Städten sollten die kleineren zu Hilfe kommen, wenn ihre Mittel zur Ausführung der öffentlichen Werke nicht ausreichten [37]). Freilich waren solche Verordnungen selbst nur die traurigen Zeichen einer Zeit, wo Elend und Noth so viel verfallen ließen und Raub und Habsucht so viel zerstörten. Mehrfach eifern die Kirchenväter gegen die Pracht der Grabmäler, die nicht allein zu Nichts nütze sei, sondern noch zur Beraubung und Verstümmelung der Denkmäler reize [38]). Man sieht namentlich aus einem Gesetze des Constantin, daß die Zerstörung der heidnischen Gräber nicht gerade den Christen zur Last fiel, sondern vielmehr solchen, die ihre eigenen Häuser mit dem Schmuck derselben bereichern wollten [39]). Das berühmte Grabmal, welches die Königin Artemisia ihrem Gemahl Mausolus errichtet hatte, stand noch zur Zeit des Gregor von Nazianz bei den Kariern in hohen Ehren und keine Hand hatte es anzutasten gewagt [40]). Und nicht blos für die Erhaltung der Kunstwerke war man besorgt, die Kaiser bemühten sich auch, die Fortsetzung der künstlerischen Thätigkeit zu sichern, deren sie so sehr bedurften, um den Glanz ihrer Hofhaltung in hergebrachter Weise zu erhalten. Wie hoch sie die Künste ehrten, zeigen besonders die Gesetze, die zu Gunsten der Künstler gegeben wurden. Constantin forderte den Präfecten von Afrika auf, in seiner Provinz zum Studium der Baukunst zu ermuntern und verhieß denen, die sich derselben widmen wollten, Steuerfreiheit und Unterstützung durch Stipendien. Freiheit von den lästigen und kostspieligen öffentlichen Aemtern gewährte er den Künstlern und Kunsthandwerkern in sehr weiter Ausdehnung. Den Malern insbesondere sicherte Valentinian Freiheit von persönlichen Steuern und Einquartierung, befreiten Gerichtsstand und Bezahlung ihrer öffentlichen Arbeiten zu [41]). Johannes Chrysostomus spricht von den Ehren, die man insbesondere den Bildhauern und Malern erwies, welche die Bildnisse der Kaiser verfertigten [42]). Theodosius der Große selbst war in allerlei Handarbeiten, namentlich in Malerei und Bildhauerei geschickt, was man ihm zum Ruhm anrechnete [43]).

Alle äußerliche Begünstigung, die man der Kunst zuwandte, konnte aber doch nicht verhindern, daß dieselbe allmälig in eine andere Bahn einlenkte. Es gibt keine Seite der künstlerischen Thätigkeit, bei welcher dies nicht wahrzunehmen wäre. Technik, Inhalt und Form der Kunstwerke zeigen neben dem Festhalten der antiken Grundlage ein allmäliges Eindringen des orientalischen Geistes, und immer tritt der Widerspruch zwischen diesen entgegengesetzten Bestrebungen hervor. Es ist nunmehr unsere Aufgabe, den Verlauf dieser Entwicklung im Einzelnen zu verfolgen.

1) Die Technik.

Eine Veränderung der Technik ist noch am wenigsten wahrzunehmen, da sich diese am leichtesten einer veränderten Denkweise fügt. Doch kann es allerdings geschehen, daß einzelne Arten der Technik einer gewissen Geistesrichtung mehr zusagen, als andere, und es wird daher erklärlich, daß zu gewissen Zeiten ganze Zweige derselben in Vergessenheit gerathen und verloren gehen, während andere das Uebergewicht bekommen, neu ausgebildet und selbst neu erfunden werden. Auch die byzantinische Kunstgeschichte gibt Gelegenheit zu dieser Wahrnehmung.

a) Skulptur.

Von bedeutenden Bildhauerarbeiten in Marmor hören wir namentlich unter Theodosius dem Großen und seinem Sohne Arcadius. Aus dieser Zeit stammen die Reliefs an dem goldenen Thore, an den Säulen des Theodosius und Arcadius und an dem Fußgestell des im Hippodrom errichteten Obelisken. Freistehende Figuren wurden jedoch gewöhnlicher aus Metall, Erz oder auch

35) Dubois de Montpéreux (Voyage autour du Caucase 3, 380) glaubt sich zu erinnern, bei Agathangelus gelesen zu haben, daß 81 Kirchen eingestürzt seien, ehe man das richtige Verhältniß des Pendentifs zur Kuppel gefunden habe. Siehe darüber Schnaase, Gesch. der bildenden Künste im Mittelalter 1, 147. Note *. In der italienischen Uebersetzung der armenischen Geschichte des Agathangelus findet sich Nichts, worauf sich jene Behauptung beziehen könnte. 36) Cod. Theod. 15, 1. l. 1. Gothofred will dieses Ausschreiben dem Constantins zuschreiben. 37) Ibid. l. 2. 3. 26. 38) *Gregor. Nazians.* Epigr. 138 seq. bei *Muratori* oder 48 seq. bei *Caillau* (Paris 1842). *Joh. Chrysostom.* Sermo 5 de Anna. Vol. 4. p. 74 (864) und Hom. 5 in Joh. Vol. 8. p. 510 (581). 39) Cod. Theod. 9, 17. l. 1. 40) *Gregor. Naz.* Epigr. 147 *Murat.* oder 57 *Caillau.*

41) Cod. Theod. 13, 4. l. 1. 2. 4. 42) Hom. 21 in Ephes. Vol. 11. p. 164 B (188). 43) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 587.

Silber gegossen. Neben diesen größern Werken wurden auch die kleinen Zweige der Skulptur nicht vernachlässigt, von denen noch einige Denkmäler seltene Zierden unserer Sammlungen sind. Besonders gehören dahin die Elfenbeinschnitzereien, und unter diesen hauptsächlich die Diptycha, welche man als Neujahrsgeschenke vertheilte. Da der Luxus darin ins Unermeßliche stieg, so gestattete ein Gesetz von 384 nur noch den Consuln, Diptycha von Elfenbein auszugeben. Diese sandten dieselben nicht nur an den Senat, an Freunde und Verwandte und angesehene Personen, sondern auch an Städte und Kirchen in den entferntesten Provinzen, und in den Kirchen kam der Gebrauch auf, die kostbarsten auf dem Altare aufzustellen, und darin die Namen der Bischöfe oder der zu verehrenden Heiligen, oder auch Kirchengebete zu verzeichnen. Hierdurch sind uns mehrere sehr merkwürdige aufbewahrt, deren Alter sich zum Theil durch den darauf befindlichen Namen des Consuls bestimmen läßt.

Für die kunsthistorische Beurtheilung sind diese an sich so interessanten Kunstwerke jedoch von sehr zweifelhaftem Werthe. Denn einerseits ist nur selten zu bestimmen, ob sie in Griechenland oder in Italien gemacht sind, und andererseits sind sie meistens handwerksmäßige Arbeiten, die in ähnlicher Weise wie die Sarkophage von Fabriken in Vorrath geliefert wurden.

Bruchstücke von einem der merkwürdigsten Diptycha, welches wahrscheinlich von byzantinischem Ursprung war, besaß ehemals die Bibliothek des Palastes Riccardi in Florenz. Es feierte auf zwei großen Platten, die je aus fünf Stücken zusammengesetzt waren, einen Sieg des Kaisers Constans. Es ist aber mit den andern Kunstschätzen des Palastes im Anfange dieses Jahrhunderts verkauft worden, und man konnte mir in Florenz nicht sagen, wo es sich befindet.

Von den Consular-Diptychen tragen mehrere den Namen eines Consuls des Orients. Dies ist der Fall bei dem des Flavius Felix vom J. 428, ehemals in der Abtei S. Junien, Diöcese Limoges, jetzt zur Hälfte im pariser Medaillen- und Antikencabinet [44]); dann bei dem des Clementinus vom J. 513, ehemals in Nürnberg [45]); bei dem des Anastasius von 517, das als Schmuck eines Büchereinbandes aus der Kathedrale von Bourges in die kaiserliche Bibliothek in Paris gekommen ist, und überdies einer Zeit angehört, da sich Rom in den Händen der Gothen befand [46]); sämmtlich mit lateinischen Inschriften versehen; endlich bei dem des Philoxenus vom J. 525, welches von Karl dem Kahlen dem Kloster S. Corneille in Compiegne geschenkt wurde und von dort in das pariser Medaillencabinet überging. Das letztere zeichnet sich durch eine doppelte Inschrift, eine erhaben gearbeitete griechische und eine eingegrabene lateinische aus [47]). Dasselbe Cabinet besitzt außerdem noch ein Diptychon, das keine Inschrift hat, das man aber für byzantinische Arbeit hält und auf den Consul des J. 518, Magnus, bezieht [48]). Für den byzantinischen Ursprung sprechen insbesondere die Figuren der Roma und Constantinopolis. Dagegen ist der griechische Ursprung der drei zuerst genannten Consular-Diptychen mit lateinischen Inschriften sehr zweifelhaft. Zwar war das Lateinische in Constantinopel Hofsprache, allein diese Diptychen gleichen ganz den italienischen jener Zeit und haben dabei sehr das Ansehen von Fabrikarbeit. Von dem Diptychon des Anastasius vom J. 517 kommen sogar in Lüttich und Verona noch zwei mit dem Pariser übereinstimmende Exemplare vor, was am besten zeigt, in welcher unkünstlerischen Weise diese Arbeiten behandelt wurden [49]). Das Diptychon des Magnus ist zwar in der Art der Darstellung diesen ähnlich, allein es unterscheidet sich durch Geschmack und gute Anordnung, und das des Philoxenus ist weit sorgfältiger gearbeitet und zeichnet sich durch die portraitartige Behandlung des Kopfes des Consuls sehr vor den übrigen mit ihren charakterlosen, nichtssagenden Consulsköpfen aus.

Von kleinern Erzarbeiten ist vielleicht Nichts aus dieser Uebergangsperiode auf uns gekommen, als Münzen. Diese werden fortwährend in den herkömmlichen antiken Formen geprägt und erhalten sich Anfangs auf einer gewissen Höhe. Später nehmen sie jedoch meist ein außerordentlich rohes und unkünstlerisches Gepräge an. Nicht nur die Zeichnung wird unbeholfen und die Ausführung roh, sondern es werden auch die altherkömmlichen Formen zum Theil verlassen und durch einfachere, unkünstlerische Zeichen ersetzt. Für die Kunstgeschichte verlieren die byzantinischen Münzen mehr und mehr ihre Bedeutung.

Auch die Gemmen werden Anfangs noch in alter Weise gearbeitet. Einzelne Exemplare, deren Darstellungen sich auf Constantin I. und II. und Constans beziehen, werden gerühmt. Die letzte Gemme, deren Alter sich bestimmen läßt, ist ein Saphir mit einer Eberjagd, welche Constantius bei Cäsarea in Kappadocien abgehalten hat, wie sich aus der Aufschrift ergibt [50]). Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts scheint jedoch der Gebrauch der geschnittenen Steine abgenommen zu haben. Ganz aufgehört hat derselbe aber keineswegs, denn es gibt Kameen mit christlichen Gegenständen, die unzweifelhaft aus Byzanz stammen und noch viel späteren Zeiten angehören. Wir werden weiter unten auf dieselben zurückkommen [51]).

b) Malerei.

Auch in der Malerei wurde die antike Technik fortgesetzt. Für Wandmalereien kam besonders in Kirchen

44) *Lenormant* im Trésor numism. Rec. de basreliefs 1, 6. pl. 12. *Louandre*, Les arts somptuaires (Paris 1858). Texte explicatif 2, 60 et planche. 45) *Gori*, Thes. vett. diptych. 1, 129. Tab. 9. 46) *Lenormant* 2, 11. pl. 17. 47) *Gori* 2, 19. Tab. 15. *Lenormant* T. 2. pl. 53.

48) *Louandre*, Les arts somptuaires (Paris 1818). Texte explicatif 2, 61 et planche. 49) *Lenormant* im Trésor numismatique. Rec. 2, 11. pl. 17. *Gori* 1, 268. Tab. 11. 12 und 2, 1. Tab. 13. 50) *Freher*, De imperatorum CPrum s. inferioris aevi vel imperii numismatibus (Romae 1755). Titelbl. und p. 165. K. Otfr. Müller, Denkmäler der alten Kunst. H. 1. Taf. 72. Fig. 410. 51) K. O. Müller, Handbuch der Archäologie der Kunst. Aufl. 3. (Breslau 1848). §. 207. Note 7. S. 245.

das Mosaik zur Anwendung, dem man jetzt eine weit größere Ausdehnung gab, als es je in heidnischen Zeiten gehabt hatte. Die Kirchen in Ravenna zeigen, wie man die Wände und Gewölbe ganz mit Glasmosaik überzogen hat, und eben dort finden wir auch schon den Gebrauch von vergoldeten Glaswürfeln, von dem das Alterthum kein Beispiel aufzuweisen hat.

Tafelbilder wurden enkaustisch oder mit Wachs gemalt. In den Schriften dieser Periode ist zum öftern von Gemälden aus geschmolzenem Wachs, *κηρόχυτος γραφή*, die Rede. Wollte man auch eine Aeußerung in einem Panegyricus auf Constantin den Großen [52]) lieber auf Wachsbüsten deuten, so wird doch jeder Zweifel an der Fortdauer dieser Technik gehoben, wenn Eusebius von einem mit flüssigem Wachs gemalten Bilde spricht, welches Constantin der Große über dem Portale seines Palastes aufstellen ließ [53]). Aehnlichen Zeugnissen begegnen wir noch viel später [54]). Ueber das Verfahren bei der Wachsmalerei, das lange ein Räthsel war, gibt das Malerbuch vom Athos Aufschluß. Dasselbe gibt nämlich eine Vorschrift, um Bilder von glänzender Farbe zu machen, welche darin besteht, daß die Farbe mit einer über Feuer geschmolzenen Mischung aus gleichen Theilen von Wachs, Lauge und Leim versetzt wird. Diese Mischung einer Wachsseife mit Leim soll heiß aufgetragen und nach dem Malen geglättet werden [55]). Letzteres ist jedoch bei den ältern Miniaturen offenbar nicht geschehen. Der Grund, auf dem nach diesem Malerbuche gemalt werden soll, besteht aus Gyps, der mit Leimwasser angemacht und in fünf bis sechs dünnen Lagen auf eine Holztafel getragen wird, die vorher mit feinem Leim sorgsam grundirt sein soll. Jede Gypslage muß abgeschliffen werden, und die letzten Lagen erhalten einen Zusatz von einem Harz, Peseri, und etwas Seife [56]).

Dieses Verfahren läßt schließen, daß die Behandlung der Farben durch das schnelle Erstarren der Wachsmasse sehr erschwert sein müsse, und in der That zeigen die meisten byzantinischen Tafelbilder und Miniaturen eine Technik, bei welcher man das Vertreiben der Farben gänzlich vermieden hat. Die ältesten griechischen Gemälde, die vermuthlich mit Wachsfarbe gemalt sind, finden sich in zwei Handschriften der Wiener k. k. Hofbibliothek, einem Dioscorides und einem Fragment der Genesis. Die Handschrift des Dioscorides ist nach dem Dedicationsbilde [57]) einer Juliana gewidmet, muthmaßlich der Juliana Anicia, der Tochter des Olybrius und der Placidia, die zu Anfang der Regierung Justinian's starb. Das Genesisfragment, nach der Beschaffenheit der Schrift und dem Styl der Malerei ungefähr gleichzeitig, besteht aus einzelnen mit Purpur gefärbten Blättern, die auf jeder Seite unter dem mit goldenen Uncialen geschriebenen Texte eine biblische Darstellung enthalten [58]). In den Gemälden beider Handschriften ist die Farbe pastos aufgetragen und nirgends vertrieben, und hie und da bemerkt man den wachsartigen Glanz derselben. Der spröden Wachsfarbe, die nicht so gut wie Wasser- oder Leimfarbe auf dem Pergament haften kann, ist vermuthlich auch der verdorbene Zustand der Bilder zuzuschreiben. Am häufigsten ist die Farbe auf den weniger sorgsam gearbeiteten Bildern der Genesis abgesprungen.

Die spätere griechische Kunst hat ganz vorzüglich zwei Gattungen der Malerei gepflegt, die dem alten Rom nicht fremd waren, aber doch nur eine sehr geringe Anwendung hatten, nämlich die Gravirung auf Metallplatten und die Malerei durch Glasfluß auf Metall. Die Gravirung auf Metallplatten, später unter dem Namen *Μέλανον*, nigellum, niello bekannt, war für kleine Verzierungen und Inschriften gebräuchlich. Eine kleine Bronzestatue im britischen Museum hat eine solche Verzierung [59]). Die niellirten Inschriften an ein paar römischen Goldringen [60]) und an dem 1793 auf dem esquilinischen Hügel gefundenen silbernen Schmuckkästchen [61]) sind kaum der Erwähnung werth. Die Anwendung des Glasflusses auf Metallgrund ist eine uralte asiatische Kunst, von deren Ausübung sich bei den Römern nur dürftige Spuren finden. Die Byzantiner scheinen weder von der einen, noch von der andern dieser Künste erheblichen Gebrauch gemacht zu haben. Ebenso wenig kommen Beispiele oder Nachrichten von byzantinischen Glasgemälden vor, wie sie in den römischen Katakomben gefunden worden sind. Dennoch wird von dieser Art der Glasmalerei in mittelalterlichen Schriften als von einer griechischen Kunst gesprochen (s. den Art. Glasmalerei Sect. 1. Bd. 69. S. 44). Man sieht daraus, daß der Mangel an Nachrichten und Denkmälern noch kein Beweis ist, daß diese Kunstgattungen nicht damals schon von den Byzantinern gepflegt worden wären.

2) Der Styl.

Es ist außerordentlich schwierig, den Styl dieser Periode zu beurtheilen, obgleich die Zahl der Kunstdenkmäler aus derselben gar nicht gering ist. Man pflegt im Allgemeinen anzunehmen, daß diejenigen, die sich durch die Vortrefflichkeit des Styls auszeichnen, spätestens aus einer Zeit stammen, welche mindestens der Constantinischen Periode noch sehr nahe steht. Namentlich wendet man diese Methode zu urtheilen auf solche Kunstwerke

52) *Nazarii* Paneg. Constant. c. 12. 53) *Euseb.* Vita Constant. 3, 3. 54) *Du Cange*, Glossar. ad scriptt. mediae et infimae graecitatis s. v. *Κηρόχυτος γραφή*. 55) Schäfer, *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς* S. 74. Didron (Manuel p. 44) übersetzt anstatt Lauge eau forte, was die Sache freilich den Chemikern unbegreiflich machte. 56) *Didron* p. 25. Schäfer S. 56. Ueber Peseri vergl. *Didron* p. 40. Schäfer S. 72. 57) Abgebildet bei *Montfaucon*, Palaeographia graeca p. 202 und *Agincourt*, Hist. de l'art. Peinture, table 26. Besser sind die Abbildungen aus diesem Codex in Farbendruck bei *Louandre*, Les arts somptuaires (Paris 1858). Texte explicatif 2, 62. pl. und *Labarte*, Hist. des arts industriels, pl. 78.

58) Die Miniaturen sind vollständig, aber ungenügend abgebildet bei *Lambecius*, Commentar. bibliothecae Vindobonensis, lib. 3. tab. 1—48 und zum Theil bei *Agincourt* table 19, gut bei *Labarte* pl. 77. 59) Vetusta monumenta publ. by the society of antiquaries. Vol. 4. pl. 11—15. Archaeological Journal. Vol. 19. p. 325. 60) *Edm. Waterton* im Archaeolog. Journal l. c. p. 326. 61) *Agincourt*, Hist. des arts. Sculpture, table 9.

an, für deren Zeitbestimmung es an äußern Anhaltspunkten fehlt, wie die Sarkophage und manche Elfenbeinschnitzereien. In Beziehung auf römische Arbeiten ist dies wol auch richtig, keineswegs aber in Beziehung auf byzantinische, da wir in Byzanz keineswegs ein solches Sinken der Kunst vorauszusetzen Grund haben, wie in Italien. Wir besitzen byzantinische Arbeiten aus dieser Uebergangsperiode von so großer Vortrefflichkeit, daß sie sich mit keinen italienischen Arbeiten aus derselben Zeit vergleichen lassen. Unter den erhaltenen byzantinischen Elfenbeinplatten sind einige von außerordentlicher Schönheit, und weil sie der Antike in der That sehr nahe stehen, werden dieselben gemeiniglich in eine möglichst frühe Zeit gesetzt. Indessen ist die Zeitbestimmung gerade bei diesen sehr unsicher. Ich werde später auf dieselben zurückkommen. Am wichtigsten sind die ravennatischen Mosaiken, von denen keins älter ist, als das 5. Jahrhundert und die meisten sogar erst in die zweite Hälfte desselben gehören. Im Allgemeinen sind dieselben von einer großartigen Wirkung, von guter Zeichnung und edler Haltung, und im Ganzen weit besser und vollendeter, als die ältesten und zum Theil gleichzeitigen, welche römische Kirchen aufzuweisen haben. Freilich kommen darunter einzelne vor, die sich durch unproportionirte, langgezogene und trockene Figuren unangenehm bemerklich machen, und man erhält im Allgemeinen den Eindruck, daß sie nicht mehr auf der Höhe der antiken Kunst stehen. Allein abgesehen davon, daß jede Epoche auch schlechte und unvollkommene Leistungen aufzuweisen hat und nur nach ihren besten Erzeugnissen beurtheilt werden darf, sind Gründe vorhanden, eine Verschlechterung solcher Mosaiken durch spätere Restaurationen zu vermuthen. In S. Giovanni in Fonte unterscheiden sich die Figuren in den Zwickeln zwischen den untern Bögen durch Zeichnung und Farbe so ungemein vortheilhaft von allen übrigen dortigen Mosaiken, daß man nur jene allein für unverändert halten kann. Sie haben ein so sehr antikes Ansehen, daß man sie den Gemälden von Pompeji vergleichen darf, während gerade in derselben Kirche an der obern Reihe von Heiligen die unverhältnißmäßige Länge und Steifigkeit der Figuren sehr auffällt. Ebenso ist die Maria, die aus der alten vom Bischof Ursus erbauten Kathedrale in die Kapelle des erzbischöflichen Palastes versetzt wurde, von erstaunlicher Wirkung. Man erkennt aber auch leicht verschiedene Epochen der Restauration an der Behandlung der Farbe. Die bessern Figuren haben noch eine gewisse Fülle und Modellirung der Farbe, während eine zweite Classe schon so behandelt ist, daß die Uebergangstinten fehlen, und namentlich die Wangen als rothe Flecke erscheinen, eine dritte Classe aber fast nur noch colorirte Umrisse ohne alle Modulation der Farbe aufzuweisen hat. Es ist mithin deutlich, daß hier Restaurationen aus einer spätern Zeit vorliegen, wo es an der Mannichfaltigkeit der farbigen Gläser gefehlt hat. Wie spät aber solche Restaurationen eingetreten sind, und wie viel sie auch an der Zeichnung verdorben haben, darüber bleiben wir allerdings vollständig im Dunkeln. Genug, daß es noch einzelne Partien von hoher Vortrefflichkeit gibt, die von solchen Verunstaltungen frei geblieben sind. Sie reichen hin, den Beweis zu führen, daß die byzantinische Kunst sich auf einer würdigen Höhe erhielt, während die italienische Kunst rasch dem gänzlichen Verderben entgegenging.

Es ist nun aber doch eine Veränderung des Styles wahrzunehmen, die als eine Wirkung der veränderten Denkweise erscheint, welche wir als Orientalismus bezeichnen können. Sie zeigt sich vorzugsweise darin, daß die verschiedenen Gattungen der Technik in ein neues Verhältniß zu einander treten, indem theils solche Gattungen derselben vorgezogen werden, welche durch die Benutzung kostbarer Materialien oder durch Ueberwindung großer Schwierigkeiten hervorragen, theils im Allgemeinen die Malerei das Uebergewicht über die Skulptur erhält. Das erstere ist allerdings nicht ganz neu. Dieselbe Richtung hatte sich schon bei den heidnischen Kaisern gezeigt, mit deren Despotismus Prachtliebe und Luxus ebenso Hand in Hand gingen, wie später mit der Hierarchie der Kirchenfürsten. Doch erhielt auch sie neue Anregungen von Osten her, die sich besonders in der Nachahmung und Aneignung persischer Sitten kund gaben. Was dagegen die Bevorzugung der Malerei betrifft, so kommt darin entschiedener die mystische Richtung des byzantinischen Wesens zur Geltung.

a) Das Material.

Das Streben nach imponirendem Prunk äußert sich zunächst in der Wahl des Materials, an dem Nichts so hoch geschätzt wird, als Farbenpracht, Kostbarkeit und selbst Schwierigkeit der Bearbeitung. Für die Stylentwickelung erwies sich dies keineswegs günstig, denn abgesehen davon, daß man sich gewöhnte, die schöne Form und den innern Gehalt geringer zu achten, als die äußerlichste Seite der Erscheinung, lag in der Beschaffenheit des Materials häufig schon ein mächtiges Hinderniß für die künstlerische Ausführung. Theils störte die Farbe desselben den Eindruck der fein und mit Geschmack ausgebildeten Formen, und nöthigte dadurch den Künstler, lediglich mit einer gewissen Oberflächlichkeit auf den Gesammteindruck hinzuarbeiten und das Einzelne zu vernachlässigen. Theils machte die Schwierigkeit der Bearbeitung es unmöglich, dem Kunstwerke eine gewisse Vollendung zu geben.

Die Malerei zeigt diese Richtung in dem Vorzuge, den das Mosaik erhielt. Dasselbe war schon seit geraumer Zeit bei den Römern außerordentlich beliebt geworden. Allein in Pompeji und Herkulanum treffen wir dasselbe doch nur vereinzelt in reichen Häusern an. Auch in den römischen Katakomben ist es noch selten. Dagegen zeigen uns die ravennatischen Kirchen eine außerordentlich ausgedehnte Verwendung desselben. In S. Giovanni Evangelista ist die vollständige Bekleidung der Seitenwände erhalten. In S. Giovanni in Fonte, und in der Grabkirche der Galla Placidia ist der obere Theil der Wände und das ganze Gewölbe mit Mosaik überzogen. Ebenso in der Arianischen Taufkirche bei S. Spirito. Auch in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes ist das Gewölbe

mit Mosaik belegt. Die Mosaiken der Chornischen von S. Vitale und S. Apollinare in Classe gehören erst der Justinianeischen Epoche an. Von Fußbodenmosaik haben sich nur einzelne Spuren, namentlich in S. Giovanni Evangelista, worüber noch später zu sprechen ist, und unbedeutende Bruchstücke von einfachen Mustern in einem Privathause, das auf der Stelle des Palastes der Galla Placidia stehen soll, gefunden. Die Zeit wird vielleicht noch mehr zu Tage fördern, da der Fußboden der meisten alten Denkmäler einige Fuß unter dem jetzigen Fußboden liegt.

An den ravennatischen Mosaiken kommt nun zuerst die Benutzung von vergoldeten Glasstiften vor. Indessen werden noch nicht größere Flächen und Gründe mit Gold überzogen, wie dies später im byzantinischen Reiche üblich wurde, sondern man benutzt das Gold nur zur Aufhöhung der Lichter, besonders in den Arabesken [62]). Mosaiken, auf denen goldene Gewänder vorkommen, wie die Heiligen in S. Giovanni in Fonte, und S. Apollinare nuovo und der eigenthümlich interessante Christus in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes, gehören wahrscheinlich alle schon einer spätern Zeit an oder sind wenigstens bei spätern Restaurationen wesentlich umgestaltet. Bei den zuerst genannten läßt auch der Styl der langen, steifen Figuren auf eine sehr späte Zeit schließen (s. oben S. 362).

Der untere Theil der innern Räume, und ebenso das äußere der Gebäude war häufig mit einer mosaikartigen Belegung aus farbigem Marmor, Porphyr und andern Steinen versehen. Eusebius rühmt diese Ausstattung an Constantin's Basilika zu Jerusalem. Wir sehen diesen reichen und schönen Schmuck noch in S. Giovanni in Fonte zu Ravenna, wo er jedoch sehr der Restauration bedürftig und wol schon zum öftern einer solchen unterzogen ist.

Außer dem Mosaik war Vergoldung nicht selten. Die Balken der Decken boten sich hauptsächlich dafür dar, und in Constantin's Basilika am heiligen Grabe zu Jerusalem wird dieser Schmuck der Decke besonders hervorgehoben. Die Vorhalle des Kaiserpalastes in Constantinopel hatte ihren Namen Chalke von vergoldeten Erzziegeln, womit sie gedeckt war.

Eine vorzügliche Verwendung kostbarer Stoffe, die in der Kaiserzeit aufkam, bestand in der Weberei und Stickerei [63]) aus Seiden- und Goldfäden, wodurch man die reichsten und künstlichsten Teppiche und selbst Kleidungsstücke herstellte. Stoffe aus Goldfäden, oder aus Gold und Wolle, Gold und Seide werden lange vor Constantin erwähnt [64]), und ganz gewöhnlich enthielten sie figürliche Darstellungen. Anfänglich kannte man nur persische und babylonische Gewebe dieser Art [65]). Ein solcher babylonischer Teppich mit einer Darstellung des ganzen Weltalls war in Jerusalem vor dem Tempel aufgehängt [66]). Aber sehr bald muß sich diese Industrie auch bei den Römern eingebürgert haben. Das Museum des Louvre besitzt zwei Bruchstücke von solchen gewirkten Stoffen (Nr. 371. 372), welche aus Aachen stammen, und nach Zeichnung und Costüm der Figuren ganz römisch sind und ein sehr hohes Alter haben. Das eine Stück, welches einen Kampf mit einem Löwen darstellt, erreicht an Farbenglanz die Gewebe von Kaschmir, und kann spätestens in die Zeit Constantin's des Großen gesetzt werden. Das andere, welches in einem Medaillon einen Sieger im Rennspiel auf der Quadriga darstellt, gleicht im Styl noch mehr den spätrömischen Mosaiken mit Gladiatorenkämpfen, die sich mehrfach erhalten haben. Der Altar mit Weihrauch streuenden Figuren weist auf heidnischen Ursprung hin [67]). Indessen ist es eine gewöhnliche Ansicht, daß die Seidenweberei nicht vor der Einführung der Seidenzucht unter Justinian in Griechenland betrieben worden sei [68]). Es wäre jedoch auch möglich, daß ebenso, wie es jetzt in China geschieht, persische Weber nach Mustern gearbeitet hätten, die man ihnen von Rom oder Constantinopel aus zusandte.

Dieselbe Werthschätzung des kostbaren Materials treffen wir auch bei Skulpturen an, und zwar nicht blos bei architektonischen Bildhauerarbeiten, Säulen, Kapitellen und dergleichen, sondern auch bei Statuen und Reliefs aller Art. Wir hören von bemalten Bildsäulen, oder solchen, die aus verschiedenfarbigem kostbarem Stein zusammengesetzt sind, häufiger noch von metallenen. Bronzene Statuen wurden fast beliebter noch, als marmorne und selbst silberne, ja goldene waren keineswegs selten. Auch die bronzenen wurden häufig vergoldet. Die Verwendung des Marmors nahm daher ungemein ab und die alten Brüche wurden größtentheils verlassen, sodaß Zosimus, der zwischen 431 und 591 schrieb [69]), den Untergang von Bildwerken beklagen muß, die aus Marmorarten verfertigt waren, welche zu seiner Zeit nicht mehr gewonnen wurden [70]).

Ein besonders kostbares und schwer zu bearbeitendes Material war der ägyptische Porphyr. Er scheint in Constantinopel sehr beliebt gewesen zu sein, und wir finden ihn mehrfach zu großen Säulen, mit denen man öffentliche Plätze schmückte, und zu Sarkophagen der Kaiser verwandt. Am bekanntesten sind die Porphyrsäule mit dem Standbilde des Constantin auf dem Constantinsplatze, und die Porphyrsarkophage des Constantin und mehrerer späterer Kaiser in der Apostelkirche. Man wählte ohne Zweifel diesen Stein, weil die Purpurfarbe dem Range des Kaisers entsprach. Wie Purpurmantel und Purpurschuhe die Abzeichen der kaiserlichen Würde waren, so bezeichneten Porphyrplatten, welche an mehreren Stellen des Kaiserpalastes im Fußboden eingelassen waren, Ehrenplätze desselben, an welchen er bei

62) Vergl. Quast Taf. 2. 4. 63) Ueber angebliche Stickereien der Kaiserin Helena Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters. Th. 1. (Bonn 1859.) S. 138. 64) *Francisque-Michel*, Recherches sur le commerce, la fabrication et l'usage des étoffes de soie, d'or et d'argent et autres tissus précieux en Occident, principalement en France pendant le moyen age (Paris 1856) 1, 6. 65) Das. 2, 146. 66) *Joseph.* Antiquit. Jud. 5, 4.

67) Abbild. bei *Garrucci* in: Mélanges d'archéologie par *Cahier* et *Martin*. Vol. 4. pl. 20. 21. 23. Garrucci (p. 256) hält beide für älter als Constantin. Siehe dagegen *Francisque-Michel* 1, 80. 68) *Francisque-Michel* 1, 81. 69) Reitemeier bei *Zosimus*, ed. Bonn. p. XXIV. 70) *Zosim.* 5, 24. ed. Bonn. p. 281. *Μαρμάρων χροιαῖς αἳ κατὰ τοὺς νῦν οὐ μεταλλεύονται χρόνους.*

den feierlichen Ausgängen oder Processionen Halt machte und Huldigungen entgegennahm [71]). Diesen Stein zu wirklichen Bildhauerarbeiten zu benutzen, mag jedoch bei der Schwierigkeit der Bearbeitung seltener versucht sein. In Constantinopel ist uns kein Beispiel davon bekannt. In Rom zeigt man die mit Bildhauerarbeit gezierten Porphyrsarkophage, welche für die der Helena und der Constantia gelten, und in Venedig sieht man neben der Marcuskirche zwei Porphyrpfeiler mit ornamentaler Skulptur, die aus Syrien stammen sollen. Auf die an einer Ecke der Marcuskirche eingemauerten Porphyrfiguren werden wir später zurückkommen.

Zu dem kostbaren Material, dessen man sich gern bediente, sind endlich auch die Bruchstücke von heidnischen Tempeln zu zählen, welche allenthalben ihre Verwendung zu neuen Zwecken fanden. Wir haben gesehen, wie Constantin die Tempel nicht blos ihrer Statuen, sondern auch ihrer Säulen und Friese beraubte, um seine neue Hauptstadt damit zu schmücken. Auch in Rom, Ravenna und andern Orten hat man vielfach solche Bruchstücke heidnischer Tempel bei christlichen Bauten verwandt, und es ist dies um so häufiger und um so principloser geschehen, je mehr der Wohlstand abnahm und die Mittel fehlten, aus eigenen Kräften einen Schmuck von ähnlicher Bedeutsamkeit zu schaffen.

Auch in Griechenland mag die Verwendung dieses antiken Materials nicht immer auf das Verständigste gehandhabt worden sein. Es gibt ein merkwürdiges Monument, welches der üblichen Benennung nach in diese Periode gehören würde, und ein wunderliches Beispiel von unverständigem Prunken mit solchem antiken Material darbietet; nämlich die 42 Fuß hohe sogenannte Säule des Jovian zu Ancyra in Galatien, deren Schaft ganz aus basisähnlichen Gliedern zusammengesetzt ist. Die Sage, welche diese Säule dem Jovian zuschreibt, mag indessen eine Conjectur sein, welche sich darauf stützt, daß Jovian hier in Ancyra nach Julian's Tode 364 den Purpur annahm [72]).

b) Die Obelisken.

Nicht allein durch Kostbarkeit des Materials, sondern auch durch Schwierigkeit der Unternehmung zeichneten sich die ägyptischen Obelisken aus einem einzigen Stück Granit aus, und ihr Werth wurde noch gesteigert durch das Räthselhafte der hieroglyphischen Inschriften. Constantinopel hat noch heutiges Tages den Obelisk des Hippodroms aufzuweisen, den, nachdem er lange durch ein Erdbeben umgestürzt gelegen hatte, Theodosius im J. 390 durch einen gewissen Proclus in der Mitte des Circus wieder aufrichten ließ [73]). Einen andern erwähnt die Beschreibung der Regionen in der 5. Region, und dies kann nicht, wie Gylles [74]) meint, derselbe sein, da die Beschreibung der Regionen erst nach der Errichtung des Obelisken im Hippodrom verfaßt wurde. Dieser letztere ist etwa 50 Fuß hoch, doch war er ursprünglich noch höher, da die Spitze desselben auf dem Transport abbrach und in Athen zurückblieb, bis sie durch Proclus ebenfalls nach Constantinopel geschifft wurde, da sie für sich immer noch ein ansehnlicher Monolith war. Die Hieroglyphen dieses Obelisken sind noch immer unentziffert, und sollen jetzt auf der Seeseite durch den Einfluß des Wetters ganz undeutlich geworden sein. Er ruht auf vier ehernen Würfeln, die auf einem mit Reliefs gezierten Postamente mit drei Stufen liegen. Als die Schlangensäule von dem sie umgebenden Schutt frei gemacht wurde, hat man auch dieses Postament völlig bloßgelegt. Es enthält eine griechische und eine lateinische Inschrift, welche über die Aufrichtung des Obelisken, die außerdem auf dem untern Theile des Postaments bildlich dargestellt ist, Auskunft geben [75]).

Man ahmte diese Obelisken auch in anderem Material nach. Neben der erwähnten Zierde des Hippodroms, etwa 50 Meter davon entfernt, steht ein zweiter aus Quadern aufgemauerter Obelisk, ebenfalls auf einem Postament mit drei Stufen. Muthmaßlich war dies die eherne viereckige Säule des Codinus [76]), die man jedoch schon vor der türkischen Eroberung ihrer Erzhülle beraubt hatte [77]). Eine Inschrift besagte in sechs griechischen Versen, daß Constantin Porphyrogenitus (gest. 959), den Obelisk restaurirt habe, und daß er bewundert werde, wie der Koloß von Rhodus [78]).

c) Die Kolosse.

Aus derselben Geschmacksrichtung entsprang die Sitte, bei Statuen nicht nur auf kolossale Größe Gewicht zu legen, sondern außerdem dieselbe zu motiviren und zugleich noch imposanter zu machen, indem man die Standbilder auf riesenhafte Säulen setzte. Die römischen Kaiser hatten schon früh damit den Anfang gemacht. Bereits Nero hatte in Rom seinen Sonnenkoloß aufgestellt, dessen Höhe man auf 120 Fuß schätzte. Gallienus wollte ihn durch ein ähnliches Werk überbieten, das den höchsten Punkt der Stadt auf dem Esquilin krönen und dort noch einmal so groß erscheinen sollte [79]). Dieser Koloß wurde jedoch nicht vollendet. Alexander Severus ließ eine Menge Kolossalstatuen aufführen. Zwei Marmorstatuen des Kaisers Tacitus und seines Bruders Florianus, die zu Terni standen und die der Blitz zerschmetterte, waren 30 Fuß hoch [80]). Die schönsten Vorbilder aber für Riesensäulen, die als Basen von Statuen dienten, waren die Säulen des Trajan und Antonin, die wir noch heute in Rom bewundern.

71) *Constantin. Porphyrog.* De ceremoniis aulae, passim. 72) Kugler, Gesch. der Baukunst 1, 433. *Texier*, Asie mineure. T. 1. pl. 70. 73) *Marcellin.* Com. Illyr. chron. (Paris. 1546.) p. 9. 74) *Gyllii* Topogr. CP. 2, 11.

75) *Spon* et *Wheler*, Voyage d'Italie 1, 281. *Gyllius*, Topogr. CP. 2, 11. *Du Cange*, CP. christ. 2, 1. §. 10. p. 105. v. Hammer, Constantinopolis und der Bosporus (Pesth 1822) 1, 144. Abbild. in *Melling*, Voyage pittoresque de Constantinople et du Bosphore (Paris 1819) pl. 10. *Th. Renouard de Bussierre*, Lettres sur l'Orient (Paris et Strasbourg 1829) pl. 2. 76) De origg. CP. p. 14. 77) *Bondelmonti* Lib. insul. Archipel. ed. *de Sinner*, p. 122. 78) *Gyllius* 2, 12. Abbild. bei *Melling* u. *Bussierre* l. c. 79) *Trebell. Pollio*, Gallieni duo (in Hist. August.) c. 18. Statuam sibi majorem Colosso fieri praecepit solis habitu. 80) *Vopisc.* Florian. (Hist. Aug.) c. 2.

Solcher Riesensäulen gab es mehrere in Constantinopel. Zu den berühmtesten gehört jene Porphyrsäule, welche Constantin auf dem nach ihm benannten Forum aufrichten und mit seinem Standbilde krönen ließ. Sie stand dort gegen Osten auf dem Vorhofe der Basilika Constantin's [81]), worunter entweder das dortige Senatsgebäude oder vielleicht auch die Halle des östlichen Thores [82]) zu verstehen ist. Das Bild scheint den Darstellungen des Sonnengottes auf Münzen geglichen zu haben, wie sie bei Licinius und Crispus mit der Umschrift: Soli invicto comiti, und bei dem letztern, ja noch bei dem jüngern Constantin mit der Umschrift: claritas reipublicae vorkommen. Denn die Bildsäule trug in der Rechten als Zeichen der Herrschaft eine Kugel, die 476 durch ein Erdbeben herabgeworfen wurde [83]), und eine Strahlenkrone [84]), die aus den Nägeln vom Kreuze Christi verfertigt gewesen sein soll [85]), umgab ihr Haupt. Der gleichzeitige Hesychius Milesius sagt freilich nur, daß dieses Bild den Bürgern wie eine Sonne vorgeleuchtet habe [86]), und es ist möglich, daß die spätern Vergleichungen mit dem Apoll aus dieser Redewendung entsprungen sind. Wenn Einige sich so ausdrücken, als habe Constantin die Apollostatue aus Heliopolis in Phrygien hier aufgestellt und mit seinem Namen versehen [87]), so ist dies vermuthlich ein Misverständniß. Aehnlich hat man die Angabe des Cedrenus gedeutet, der doch nur sagt, daß die Statue des Constantin nicht minder geglänzt habe, als der Helios, den der Kaiser aus Athen habe kommen lassen, und der ein Werk des Phidias sei [88]). Mindestens ist es hiernach zweifelhaft, ob hier wirklich ein Bild des Sonnengottes zu einem Kaiserbilde umgestaltet war.

Der Schaft der Säule war aus acht Porphyrcylindern von 33 Fuß Umfang und 10 Fuß Höhe zusammengesetzt, und eherne Bänder in Gestalt von Lorbeerkränzen verkleideten die Fugen. Von den acht Stücken stehen noch fünf, bekannt unter dem Namen des verbrannten Steins, Dikilitasch [89]); denn verschiedene Brände, besonders der von 1779, haben ihre Oberfläche beschädigt und geschwärzt. Zur Zeit des Comidas sah man noch den vollständigen Schaft; jedoch war derselbe laut einer Inschrift durch Constantinus Manuel restaurirt [90]). Constantin der Große hatte ihr folgende Inschrift gegeben:

Σὺ Χριστὲ κόσμου κοίρανος καὶ δεσπότης,
σοὶ νῦν προσηῦξα τήνδε σὴν δούλην πόλιν
καὶ σκῆπτρα τάδε καὶ τὸ τῆς Ῥώμης κράτος:
φύλαττε ταύτην σῶζέ τ' ἐκ πάσης βλάβης.

O Christus, dir, Gebieter du und Herr der Welt,
Hab' ich zu Dienst nun untergeben diese Stadt
Und diesen Scepter und die ganze Macht von Rom;
Beschütze sie und rette sie aus aller Noth [91]).

Die 18 Fuß hohe Basis aus weißem Marmor ist nach der letzten Beschädigung von den Türken in einer ziemlich wunderlichen Weise mit Quadersteinen eingefaßt, um den Koloß vor weiterem Einsturz zu sichern [92]). Die Bildsäule stürzte 1086 unter Alexius Comnenus bei einem Sturmwinde herab, und sie soll etwa zehn Menschen erschlagen haben [93]). Man ersetzte sie durch ein goldenes Kreuz.

Eine noch größere Zierde der Stadt waren zwei andere Säulen, welche mit denen des Hadrian und Antonin zu Rom wetteiferten, indem sie gleich diesen von einem breiten Bande mit Reliefbildern umwunden waren, und im Innern Wendeltreppen hatten, welche bis zum Fuße der Kaiserbilder auf ihrer Spitze hinaufführten. Beide sollten die Siege Theodosius des Großen und seines Sohnes Arcadius über die Scythen verherrlichen. Die eine errichtete Theodosius selbst 394 auf dem Forum des Taurus oder dem Theodosischen Forum, welches entweder dasselbe oder wenigstens damit verbunden war [94]). Sie trug eine silberne Statue dieses Kaisers, die auf einer Kugel stand. Dieses Standbild stürzte jedoch um dieselbe Zeit, als das abendländische Reich zertrümmert wurde, nämlich im vierten Jahre des Zeno, 476 [95]), in Folge eines Erdbebens herab, und Anastasius ersetzte sie 498 durch eine eherne Statue seiner eigenen Person, indem er zu diesem Zwecke viele Denkmäler des Constantin einschmelzen ließ [96]). Auch diese Statue mag nicht lange gestanden haben, da wiederholte Erdbeben alle größern Denkmäler der Stadt erschütterten. Doch muß die Statue der Apsis des Taurus, deren Sturz im J. 510 vielen Menschen das Leben kostete [97]), eine andere gewesen sein. Bajazeth II. (gest. 1512) zerstörte die Säule, um Raum für die Anlage von Bädern zu gewinnen. Sein Grab befand sich in der Nähe des Platzes, wo sie gestanden hatte. Jetzt ist daher keine Spur mehr von ihr vorhanden [98]).

Die andere Säule, welche eine silberne Statue des Arcadius trug, errichtete Theodosius II. im J. 421 auf dem nach jenem benannten arcadischen Forum, das auf dem sogenannten Xerolaphus [99]) oder auf dem siebenten Hügel in der 12. Region, also in dem südwestlichen Theile der Stadt lag. Die Ueberreste derselben stehen noch heute auf dem Weibermarkte, Awret Basar. Diese Säule wurde im J. 541 durch Blitz und Erdbeben sehr beschädigt [1]). Namentlich verlor die Statue die rechte Hand [2]). Ein Erdbeben warf 732 die ganze Statue

81) *Manuel Chrysoloras* in *Codin.* Excerpt. ed. *Lambec.* (cum *Const. Manassis* Brev. Hist. Paris. 1655.) p. 122. — πρὸς ἕω — ἐπὶ τῆς αὐλῆς τῶν τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου βασιλείων. 82) Pachymeres (De Andron. Palaeol. 2, 25) spricht von einer πύλη βασιλική. 83) *Cedren.* 1, 618. 84) Chron. pasch. ad a. 328. 85) Anon. bei *Banduri* p. 13. 86) Ebenso *Codin.* De orig. CP. p. 15. 87) Chron. pasch. l. c. *Zonaras* 13, 3. 88) *Cedren.* 1, 518. Ἔλαμψεν ἡλίου δίκην, ὃς ἦν ἔργον μὲν Φειδίου, ἤχθη δὲ ἐξ Ἀθηνῶν. 89) Jos. v. Hammer, Constantinopolis und der Bosporus 1, 215. *Ch. Pertusier*, Promenades pittoresques dans Constantinople 1, 258. 90) *Cosimo Comidas*, Descrizione topograf. dello stato presente di Costantinopoli (Bassano 1794) p. 34. tav. 10.

91) *Cedren.* 1, 565. 92) *Comidas* loc. cit. 93) *Codin.* De orig. CP. p. 15. 94) *Cedren.* 1, 566. 95) *Cedren.* 1, 618. Nach *Marcellin. Comes*, Chron. (Paris 1546) p. 37 jedoch erst 480. 96) *Theophan.* 1, 229. *Cedren.* 1, 629. 97) *Theophan.* ad a. 550. 98) *Gyllius*, Topogr. CP. 3, 6. 99) Chron. pasch. ad a. 421. ed. Bonn. 1, 579. *Marcellin. Comes* (Paris 1546) p. 19.

1) *Theophan.* ad a. 541. 2) *Cedren.* 1, 656.

herunter [3]). Die Säule selbst stand trotz verschiedener bedenklicher Risse noch bis zu dem großen Erdbeben von 1719, in Folge dessen sie bis auf die Basis abgetragen werden mußte. Ein Türke hat das alte Treppengehäuse zu seiner Wohnung eingerichtet [4]).

Diese Basis ist 18 Fuß hoch und hat 12 Fuß im Durchmesser, und enthält eine Treppe von 38 Stufen in fünf Absätzen. Der Schaft der Säule hatte an der Basis 12 Fuß im Durchmesser, und die darin aufsteigende Wendeltreppe enthielt 233 Stufen und wurde durch 56 Fenster erleuchtet. Nach dem Verhältniß der Stufen berechnet sich die Höhe des Schaftes zu 110 Fuß [5]). Der Ausgang der Treppe befand sich auf der Nordseite eines viereckigen Steines, dessen drei andere Seiten nach Art eines Frieses mit allegorischen Siegesbildern in dreiseitigen Feldern verziert war. Von dem Bildwerke dieses Frieses, sowie des Schaftes hat Gentile Bellini, den die Republik Venedig im J. 1479 auf Sultan Mahomed's II. Gesuch nach Constantinopel sandte, eine Zeichnung verfertigt, welche sich in der ehemaligen königlichen Akademie der Malerei und Bildhauerei zu Paris befand, aber durch die Revolution mit dieser Akademie zu Grunde gegangen ist. Die von Vinet eingerichtete Bibliothek der jetzigen Schule der schönen Künste besitzt nur die verkleinerte Copie von Paillet, nach welcher Jerôme Vallet dieselbe gestochen hat [6]). Menetrius hat die 18 Tafeln, auf denen übrigens die Zeichnung umgekehrt ist, herausgegeben [7]), und in noch etwas kleinerem Maßstabe sind sie dann auch von Banduri wieder publicirt [8]). Sowol Paillet's Zeichnungen, als Vallet's Stiche sind ganz im Style des 18. Jahrhunderts gehalten, und geben also weder Bellini's Zeichnung, noch das Original auf eine zuverlässige Weise wieder. Uebrigens zweifelt Banduri, ob diese Zeichnung sich nicht vielmehr auf die Säule des Theodosius auf dem Forum des Taurus beziehe, und Menetrius scheint derselben Ansicht zu sein. Die Vergleichung mit der Beschreibung des Gylles setzt es jedoch außer Zweifel, daß nur die Säule auf dem Forum des Arcadius hier abgebildet sein kann. Du Cange hat außerdem eine Zeichnung von der ganzen Säule bekannt gemacht, die er von Claude Molinet aus der Bibliothek des Klosters S. Geneviève zu Paris erhalten hat, die aber Banduri nicht wieder hat auffinden können. Sie ist indessen sehr ungenau und oberflächlich, und offenbar nur aus dem Gedächtniß entworfen, was sich leicht erklärt, da die Türken kein wirkliches Abzeichnen zu dulden pflegen. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß sie mit der Bellinischen Zeichnung wenig harmonirt. Von Interesse ist nur die Darstellung der Basis, welche den Kaiser auf dem Throne, umgeben von seinem Hofstaate, vor ihm das Heer, und darunter eine Gruppe gefallener Krieger zeigt [9]). Jetzt ist das Bildwerk der Basis mehr durch den Fanatismus der Türken, als durch Verwitterung vernichtet [10]), sodaß man nur noch einige Kreuze und Buchstaben daran erkennt. Schon Gylles sah daran nur noch sieben Genien und vier Adler [11]).

Die Nachricht, daß eine silberne Statue des Theodosius von seinem Sohne Arcadius [12]) auf dem Augusteum an der Stelle, wo später Justinian's Reiterstatue stand, errichtet gewesen sei, erscheint nicht sehr zuverlässig.

d) Die Bevorzugung der Malerei.

Die eigenthümlichste Seite der byzantinischen Stilentwickelung ist endlich die Bevorzugung, welche der Malerei im Verhältniß zur Skulptur zu Theil wurde. In dieser Periode scheint sich dieselbe allerdings vorzugsweise auf die kirchlichen Bilder zu beziehen, da wir noch immer von unzähligen Statuen hören, die aller Orten aufgestellt wurden. Indessen selbst bei den Skulpturen dieser Periode scheint bereits eine gewisse Anordnung in einzelnen abgeschlossenen Gruppen vorgewaltet zu haben, die wir als malerisch bezeichnen müssen. Sie ist jener Ausbildung der Gruppirung verwandt, welche wir bereits bei der architektonischen Anordnung der Bögen wahrgenommen haben. Die alte griechische Kunst entwickelte figurenreiche Darstellungen entweder auf langgestreckten Friesen oder fügte sie der Form eines Giebels ein. Weiter aber ging ihre Gruppirung nicht. In der Periode der Alexandriner bemerken wir schon eine Hinneigung zu malerischer Gruppirung. Zu den ausgezeichnetsten Beispielen davon gehören der bekannte Marmor, welcher den Besuch des Bacchus bei Iphitus darstellt [13]), die Gruppe der Antiope oder des farnesischen Stiers, und die Medaillons an dem Constantinsbogen zu Rom. Aber noch viel auffallender ist das Bildwerk der Säule des Arcadius, wie wir dasselbe aus der Bellinischen Zeichnung kennen, im Vergleich mit den verwandten Darstellungen der Säulen des Trajan und des Antonin in Rom. Schon das begründet einen wesentlichen Unterschied, daß die constantinopolitanische Säule nur die Ceremonie des Triumphzuges enthält, während auf den römischen Säulen die Scenen der Feldzüge selbst dargestellt sind. Es wird dadurch eine größere Fülle an Figuren auf den letztern erzeugt. Aber diese Figuren sind dicht auf einander gehäuft, und das Auge schreitet von der einen zur andern fort, ohne jemals einen bestimmten Ruhepunkt zu finden. Anders bei der Säule des Arcadius. Hier sind die Gruppen mehr getrennt und einzelne Abtheilungen durch

3) *Nicephor. Constant.* Breviar. rer. post Mauric. gest. ed. Bonn. p. 66. 4) v. Hammer 1, 182. 216. 5) *Gyllius*, Topogr. CP. 4, 7. 6) Der geschriebene Titel lautet: Représentation de la Colonne érigée dans Constantinople à l'honneur de l'empereur Theodose —. Suivant ce qu'en a dessiné Gentile Bellini — le quel dessein qui est à l'Académie royale de peinture et sculpture de Paris, a été dessinée et reduit en plus petit volume par Mr. Paillet de la dite académie de la grandeur dont le Sieur Jerôme Vallet, Graveur du Roy en sa Académie royale, l'a gravé pour estre plus facilement mis en livre dans les bibliothèques et cabinets des curieux. 7) Columna Theodosiana quam vulgo historiatam vocant a Gent. Bellino delineata. 1702. 8) *Banduri*, Imperium orientale. Venetiae 1729.

9) *Banduri* a. a. O. 10) *Banduri* 2, 380. 11) *Gyllius* 4, 7. 12) *Zonaras* 14, 6. ed. Paris. Vol. 2. p. 63. 13) Musée Napoléon. T. 6. pl. 414. Siehe darüber Unger, Die bildende Kunst (Göttingen 1858) S. 167.

besonders ausgezeichnete Gestalten hervorgehoben. Bald sind es die reichgekleideten Gestalten der Triumphatoren, bald Wagen mit gefangenen scythischen Königen, bald ein Elephant, bald Kameele mit den Götzenbildern der Scythen, bald wieder Baulichkeiten verschiedener Art, welche die Sonderung in Gruppen begründen. Den Schluß des Ganzen macht endlich eine Reihe von Gruppen in dreieckigen Feldern, die schon ganz an die malerischen Anordnungen moderner Skulpturen erinnern.

Anders stand es mit den religiösen Skulpturen. Wir wissen allerdings von einigen religiösen Statuen, die jedoch nicht in Kirchen gestanden haben. Bei einer andern Gelegenheit wird noch von dem guten Hirten die Rede sein, den Constantin auf einem öffentlichen Platze an einem Brunnen anbrachte. Ebenso von der Statue eines Christus mit dem blutflüssigen Weibe, welche Julian umstürzte, worauf sie allerdings in eine Kirche gebracht wurde, aber nur, um sie vor der Schändung durch die Heiden zu retten. Dazu kommt noch eine Statue Christi, die Constantin in der Chalke aufgestellt und erst 415 Jahre später Leo der Isaurier fortgeschafft haben soll [14]). Außerdem ist kaum eine andere Statue von religiöser Bedeutung bekannt, wenn man nicht etwa die Bildsäulen Constantin's und seiner Mutter, die man zu beiden Seiten eines Kreuzes aufzustellen pflegte, als solche ansehen will.

In den Kirchen aber waren regelmäßig keine Statuen. Wir haben gesehen, daß die Bilder Anfangs überhaupt nicht gern in den Kirchen zugelassen wurden. Aber auch dann, als die Mosaiken schon allenthalben eingeführt waren, blieben die Bildsäulen aus denselben verbannt. Daß die Sophienkirche zugleich eine Statuensammlung enthielt, war etwas ganz Besonderes, und die hier aufgestellten Bildsäulen waren ebenfalls keine religiösen, sondern theils heidnische Bildwerke, theils Bildnisse von Kaisern und andern bedeutenden Personen, sodaß man deutlich sieht, es war hier nur eine Sammlung von Kunstschätzen mit der Kirche verbunden, sowie man im Mittelalter naturhistorische Seltenheiten, wie Straußeneier, Elenshörner und Wallfischkiefer, in Kirchen aufbewahrt und ausgestellt hat.

Nur Reliefs und kleineres Schnitzwerk scheinen unbedenklich in den Kirchen zugelassen zu sein. In Ravenna finden sich in S. Giovanni in Fonte 16 Reliefsiguren in Nischen. Sie sind ziemlich gut gearbeitet und gleichen einigermaßen den Figuren, welche an christlichen Sarkophagen vorkommen. Doch ist schwer zu sagen, ob sie nicht einer spätern Zeit angehören. Von Skulpturen an religiösen Geräthschaften und Utensilien sind der Sarkophag des Liberius in S. Francesco und der bekannte mit Elfenbeinschnitzereien belegte Bischofsstuhl des Maximin in der Sacristei des Domes daselbst bemerkenswerth. Die Diptychen haben wahrscheinlich ebenfalls schon in dieser Zeit Anwendung in den Kirchen gefunden.

Man kann für diese Erscheinung mehr als einen Grund angeben. Theils erinnerten die Statuen heiliger Personen in weit höherem Maße an den Götzendienst der Heiden, als man das von gemalten Bildern sagen konnte, theils würde in den Kirchen der Raum für Klerus und Gemeinde durch Statuen leicht beengt worden sein, während die ausgedehnten Flächen der hohen Wände einen Schmuck durch Gemälde zu fordern schienen. Man wird auch zugeben müssen, daß der zunehmende Luxus in der Kleidung, die Ueberladung mit Stickerei, Perlen und Edelsteinen seiner Natur nach der Skulptur widerstrebt, während die Malerei ihm sein Recht in vollem Maße widerfahren läßt [15]). Vielleicht war selbst die Ausbildung, welche die Technik der Malerei erfuhr, nicht ohne Einfluß, da die Farbe einen Reiz auf das Auge übt, dem der Sinn für die reine Formenschönheit, wie sie die Skulptur darzustellen hat, sehr leicht unterliegt. Alle diese Momente waren aber auch im Abendlande wirksam, und dennoch zeigen die römischen Sarkophage und die berühmte Bronzestatue des Petrus, daß man dort der kirchlichen Skulptur keineswegs abhold war. Allerdings ist auch im Abendlande die Bildhauerei von Rigoristen, wie Tertullian, angefeindet worden; allein der Widerspruch gegen dieselbe würde auch in Byzanz nicht durchgesetzt sein, wenn nicht tiefer liegende Gründe den Geschmack der Malerei zugewandt hätten; denn dem herrschenden Geschmack pflegt es niemals an Gründen zu seiner Rechtfertigung zu fehlen.

Der tiefere Grund liegt aber ohne Zweifel in der mystischen Richtung der orientalischen Kirche. Diese Geistesrichtung wird sich immer mehr der Malerei zuwenden, als der Skulptur; denn die Farbe übt selbst einen geheimnißvollen, mystischen Einfluß, indem sie durch eine kaum erklärliche Harmonie die Seele in Stimmungen versetzt, die denen sehr ähnlich sind, welche durch die Musik hervorgebracht werden. Dagegen setzt die Schönheit und Vollendung der Form sowol bei dem Künstler, als bei dem Beschauer eine Klarheit und Nüchternheit der Auffassung voraus, welche weit mehr mit einer rationellen und schlicht verständigen Denkweise zu harmoniren scheint. Die Farbe regt die Phantasie an, die sich unbestimmten Gefühlen überläßt, und über die scharfe Begrenzung der Form hinwegsieht. Sie gestattet sogar eine Vernachlässigung der Form, die man den größten Meistern in der Farbe zu allen Zeiten nachgesehen hat.

3) Der Inhalt der Bilder.

a) Mythologische Bilder.

Was den Inhalt der Darstellung betrifft, so ist ebenfalls noch der unmittelbare Anschluß an die Antike vorwiegend bemerkbar, während daneben aber auch die orientalischen Einflüsse bereits zur Geltung kommen. Unter den Gegenständen der antiken Kunst stehen voran die mythologischen. Diese können allerdings in der christlichen Zeit nicht mehr als Gegenstände des Cultus

14) *Codin.* De aedif. CP. ed. Bonn. p. 77.

15) *Heyne* in Commentatt. r. soc. scient. Gotting. Vol. 11. p. 43.

gebraucht werden; aber wir haben gesehen, daß selbst die Kaiser, die den heidnischen Aberglauben auf jede Weise verfolgten, dennoch die Götterbilder als Kunstschätze und im Dienste des Luxus zu schätzen wußten. Die Gebildeten unter den Heiden hatten schon lange diese Bilder nicht anders angesehen, und so finden wir sie denn auch bei den Christen noch geraume Zeit im Gebrauche. In ähnlichem Sinne, wie die Mythologie zur Zeit der Renaissance wieder herbeigezogen wurde, sah man damals in vornehmen Häusern Götterbilder [16]) als Statuen aufgestellt oder als Karyatiden [17]) verwandt.

Bei dieser Verwendung antiker Bildwerke ist unstreitig sehr viel alter Aberglaube und Dämonenfurcht mit untergelaufen. Wir lesen z. B., daß unter der Constantinssäule ein Heiligthum eingemauert war, das der Stadt zum Schutze dienen sollte. Nach Einigen [18]) waren es christliche Reliquien, nämlich die sieben und die zwölf Körbe, in denen Christus nach der wunderbaren Speisung des Volks die Ueberbleibsel sammeln ließ [19]), nach Andern [20]) ein heidnisches Palladium, das Constantin heimlich aus Rom entführen ließ, damit es seiner neuen Stadt ewige Dauer sichere. Vielleicht beruht indessen die letztere Angabe auf einer Verwechslung mit einem andern Palladium, welches dieser Kaiser auf dem Forum eingraben ließ, und das aus Benevent stammte. Dasselbe war eine Minerva mit vorgestreckter Lanze, und ihr hohes Alter wurde dadurch verbürgt, daß sie mehr den ägyptischen, als den griechischen Statuen glich [21]).

(Allegorie.) Viele der mythologischen Gestalten ließen aber auch eine nahe liegende allegorische Anwendung zu. Schon in den letzten Zeiten des Heidenthums hatten die Gebildeten in den mythologischen Geschichten vielfach nur sinnliche Vorstellungen von abstracten Gedanken gesehen, und diese Art der Auffassung gestattete auch an heiligen Orten einen großen Theil dieser Darstellungen beizubehalten. Wir finden dergleichen in den römischen Katakomben und an christlichen Sarkophagen des Abendlandes. Ein Grab im Cömeterium der S. Priscilla an der salarischen Straße [22]) zeigt uns z. B. das Bildniß des Verstorbenen zwischen zwei Musen, denen es obliegt, seine Thaten zu besingen, ähnlich der Muse in dem Grabmale der Nasonen [23]), und darüber Victorien und eine Quadriga mit zwei Siegern, einige Pegasus und Adler, und endlich eine Frau mit Thyrsus und Weintraube, von einem Panther begleitet. Die letztere ganz bacchische Darstellung wird dahin gedeutet, daß der Todte im Herbste des Lebens gestorben sei [24]).

Auch in Constantinopel kennen wir Beispiele einer ähnlichen Anwendung der Antike. Das Senatsgebäude auf dem Forum des Constantin hatte Thüren, auf denen die Ursachen des scythischen Krieges dargestellt sein sollten. Die Thüren stammten aus dem Tempel der Diana zu Ephesus, wohin sie Trajan gestiftet hatte, und man sah auf ihnen den Kampf der Giganten mit den Göttern, Zeus bekämpfte sie mit dem Blitze, Neptun mit dem Dreizack, Apoll mit dem Bogen, während von unten die Giganten sich wie Schlangen aufwärts wanden und mit wilden Geberden Erdschollen mit den Händen emporschleuderten [25]). Hier war einem antiken Bilde ein allegorischer Sinn untergelegt, als man demselben eine neue Bestimmung gab. Aber ähnliche Allegorien, bei denen man keine antiken Denkmäler verwandte, verherrlichten an dem goldenen Thore den Sieg des Theodosius. Gylles [26]) sah hier noch die Marmorreliefs, welche die Arbeiten des Herkules, die Folter des Prometheus und Aehnliches darstellten. Sie sollen jetzt zerstört sein [27]); jedenfalls sind ihre Ueberreste innerhalb der Mauern des Schlosses der sieben Thürme für die Christen unzugänglich.

In die kirchlichen Bilder drang diese Art der Anwendung mythologischer Geschichten nicht so leicht ein; für diese bot sich ein nicht minder poetischer Stoff in der Offenbarung Johannis dar. Der Glaube an die nahe Wiederkehr Christi war zwar zu Constantin's Zeit erloschen, aber die Dichtung der Apokalypse übte doch ihre Anziehungskraft und als prophetische Schilderung der letzten Dinge war sie immer noch für kirchliche Darstellungen geeignet. Wir finden in den ravennatischen Kirchen noch im 5. Jahrhundert Bilder, die aus ihr entnommen sind, wenn wir auch nicht immer verstehen können, welchen Sinn man ihnen damals unterlegte. In der Votivkirche der Galla Placidia sah man namentlich über dem Triumphbogen Christus zwischen den sieben Leuchtern, wie er dem Evangelisten Johannes das Buch zum Verschlingen reicht.

(Symbol.) Der Allegorie verwandt ist das Symbol, welches Ideen oder Gegenstände, die keine unmittelbare Darstellung zulassen, durch Bilder ausdrückt, denen in Folge einer entweder conventionellen oder traditionellen Annahme ein besonderer Sinn untergelegt wird. Didron beschränkt etwas willkürlich den Begriff des Symbols noch enger auf solche Bilder, durch welche ein Dogma seinen Ausdruck erhält, und betrachtet andere Bilder, wenn sie auch durch Tradition geheiligt sind, als bloße willkürliche Allegorien, figures, métaphores [28]). Von Symbolen in jedem Sinne hat bekanntlich die älteste Kunst der abendländischen Christenheit einen sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht. Nicht nur abstracte Ideen hatten ihre Symbole, sondern auch solche Gestalten, die an und für sich darstellbar waren, aber von deren unmittelbarer Vorführung eine gewisse heilige Scheu

16) *Chrysost.* Hom. 10 in ep. ad Philipp. 11, 297 C (ed. Paris. 1834. T. 11. p. 321). 17) *Ejusd.* Hom. 10 in Ephes. 11, 77 D (ed. Paris. 1834. T. 11. p. 88). 18) *Cedren.* 1, 565. 19) Marc. 8, 19. 20. 20) Chron. paschale ad a. 328. 21) *Procop.* De bello Goth. 1, 15. 22) *Aringhi*, Roma sotterranea 2, 253. *Bottari*, Pitture T. 3. Tab. 160. *Agincourt*, Hist. de l'art. Peint. pl. 6. n. 4. 23) *Pietro Santi Bartoli*, Le pitture antiche de' sepolcri de' Nasoni, illustr. di *G. P. Bellori* (Roma 1688), tav. 4. 5. 24) *Raoul-Rochette* in Mémoires de l'acad. des inscript. 13, 158—160.

25) *Cedren.* Hist. comp. ed. Bonn. 1, 565. 26) *Gyllii* Topogr. CP. 4, 9. 27) v. Hammer, Constantinopolis und der Bosporus 1, 112. 28) *Didron*, Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu p. 349.

zurückhielt. Das Mittel der Darstellung wurde hier ebenfalls zum Theil in mythologischen Gestalten gesucht; wir werden noch die Symbole Christi in dieser Beziehung weiter unten besprechen. Aber die reichste Symbolik bot doch die heilige Schrift selbst dar, aus der man Geschichten, Parabeln und poetische Wendungen auf mancherlei Art verwenden konnte.

Diese Symbolik ist ohne Zweifel auch im byzantinischen Reiche noch geraume Zeit vorherrschend geblieben, obwol uns davon kaum etwas bekannt ist, außer dem guten Hirten und der vergoldeten Bronzeplatte mit dem Daniel zwischen Löwen, die Constantin an einem Brunnen in Constantinopel anbringen ließ[29]. In Ravenna dagegen finden wir diese Art der Symbolik mehrfach in einer solchen Weise verwandt, daß sie auf den ersten Blick sogar lediglich für eine bedeutungslose Decoration gehalten werden könnte. Solcher Art sind die nach Wasser dürstenden Hirsche in S. Giovanni in Fonte und in der Grabkirche der Galla Placidia, die Altartische, Throne und Grabmäler der Heiligen in der Kuppel der erstgenannten Taufkirche, die Lämmer und Pfauen an dem Altare der Grabkirche, der übrigens erst später aus einer andern Kirche hierher versetzt ist[30]. Selbst das Monogramm Christi wurde vielfach als Decoration angebracht, wie z. B. in der schönen Arabeske der Seitennischen der mehrerwähnten Grabkirche[31]. Christus selbst darzustellen, scheute man sich schon nicht mehr. Um so merkwürdiger ist die Darstellung der Apostel durch zwölf geschlossene Bücher, welche die großartige sitzende Gestalt Christi in der ursprünglichen Apsis der Kirche Johannes des Evangelisten umgaben[32], als habe man vermeiden wollen, jene durch die leibhaften Gestalten der Apostel zu verdunkeln. Dagegen wurde Gott Vater stets nur durch das Symbol einer aus den Wolken herabreichenden Hand bezeichnet[33].

(Personification.) Von dem Symbol ist endlich die Personification lebloser und abstracter Begriffe zu unterscheiden. Hier folgt man wieder unbedingt der hergebrachten Auffassungsweise des heidnischen Alterthums. Dieses hatte nicht allein den Bergen und Wäldern, Quellen und Flüssen Götter und Nymphen substituirt, sondern es hatte außerdem in den letzten Zeiten die Zahl der mythologischen Wesen ins Unendliche vermehrt, indem es abstracte Begriffe in allegorischen Figuren darstellte, die es als Gottheiten und Genien behandelte. So waren dem Siege, der Ehre, der Tapferkeit, der Freiheit, der Eintracht Tempel und Statuen geweiht, und auf Kaisermünzen erscheinen die glücklichen Zeiten (temporum felicitas), die Vorsehung und die Ewigkeit als göttliche Gestalten[34]. In ganz ähnlicher Weise sehen wir die byzantinische Kunst einen sehr ausgedehnten Gebrauch von solchen Personificationen machen, der um so merkwürdiger ist, als wir die Beispiele davon in der ältern abendländischen Kunst nur äußerst spärlich antreffen. Auf einem der ältesten Sarkophage thront Christus über dem Cölus, welcher das Himmelsgewölbe über sich ausgespannt hält, und ähnlich mag vielleicht die Apotheose Constantin's des Großen dargestellt gewesen sein, die nach dessen Tode in Rom gemalt wurde, und wo man den Kaiser über dem Himmelsgewölbe in der Versammlung der Himmlischen sah[35]. Später vermissen wir diese Art von Personificationen im Abendlande. Erst im 9. Jahrhundert scheinen byzantinische Vorgänge auch dort dieser Art von sinnbildlichen Darstellungen wieder Eingang verschafft zu haben.

Wir müssen übrigens die schon angedeuteten zwei verschiedenen Arten der Personification unterscheiden, nämlich einerseits die Benutzung jener antiken Göttergestalten, welche einzelnen Naturerscheinungen vorstehen, wie z. B. Sol und Luna, Fluß- und Waldgötter, Berg- und Quellnymphen, und anderseits die Anwendung von Genien, welche geistige Eigenschaften der Menschen und andere abstracte Begriffe darstellen.

Jene Personificirung der Natur wird auch in kirchlichen Bildern ganz nach antiker Weise angewandt, sodaß die Göttergestalten als erläuterndes Beiwerk die Handlung begleiten, ja zuweilen als belebte Wesen an derselben theilnehmen oder geradezu wie leitende Genien in dieselbe eingreifen. Diese Auffassung lag den damaligen Christen keineswegs fern. Wo das Heidenthum Götter und Genien verehrte, da erkannte das Christenthum Engel an, die in gleicher Weise als Bevollmächtigte Gottes die einzelnen Geschäfte der Weltregierung versahen. Selbst Origenes muß dem Celsus gegenüber einräumen, daß die Engel nur darin sich von den heidnischen Dämonen unterscheiden, daß man ihnen keine Anbetung und Verehrung zugestehe.

Am häufigsten begegnen wir Fluß- und Meergöttern auf christlichen Denkmälern dieser Periode. Mehr Verzierung als Allegorie sind die Meer- oder Flußgötter an der Basis der Säule Theodosius des Großen[36]. Aber in Ravenna finden wir bei Darstellungen der Taufe Christi wiederholt die Gestalt des Jordan. In S. Giovanni in Fonte ist sie kenntlich durch das beigeschriebene Wort IORDANS. Der Flußgott nimmt hier an der Handlung Theil, indem er in der einen Hand das Tuch zum Abtrocknen hält[37]. In Sta. Maria in Cosmedin, dem arianischen Baptisterium im Vorhofe von S. Teodoro oder Spirito Santo, das wahrscheinlich unter Theoderich dem Großen erbaut wurde, erkennt man den Jordan an den Krebsscheeren auf seinem Haupte[38].

29) *Euseb.* Vita Const. 3, 48. 30) Quast S. 5. 13. 14. Taf. 1. 2. 3. *Ciampini*, Monum. vetera I. Tab. 37. 48. 31) Quast Taf. 4. 32) Das. S. 7. 33) *Eméric-David*, Discours histor. sur la peinture moderne (Paris 1812) p. 41—46. 34) Tölken, Ueber die Darstellung der Vorsehung und der Ewigkeit auf römischen Kaisermünzen, in Köhne's Zeitschrift für Münz-, Siegel- und Wappenkunde 4, 161. Die dort beschriebene, aber durch ein Versehen nicht abgebildete Münze des Pertinax gibt Piper in der Zeitschrift für historische Theologie für 1846, Fig. 6.

35) *Euseb.* Vita Constant. 4, 69. Vergl. Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen S. 310. 36) *Séroux d'Agincourt*, Hist. des Arts. Sculpt. table 11. fig. 8. Piper, Mythol. 2, 500. 37) Quast S. 5. *Ciampini* 1, 235. Tab. 70. Die Abbildung bei *Canina*, Ricerche sull' architett. più propri dei tempi crist. Ed. 2. p. 127. tab. 104 habe ich nicht gesehen. 38) Quast S. 18. *Ciampini* 2, 78. Tab. 23.

Als eine verwandte Personification wird eine Figur angeführt, welche auf einem der Bruchstücke eines Mosaikfußbodens vorkommt, die im J. 1763 in S. Giovanni Evangelista aufgefunden wurden, und dort an einer Wand der Sacristei eingefügt sind. Hier erscheint am Maste eines Schiffes die Gestalt eines Mannes, der in ein Horn bläst, und in der Meinung, daß die Bilder, zu denen diese Fragmente gehören, den Seesturm darstellen, welcher die Stiftung der Kirche veranlaßte, hält man jenen blasenden Mann für eine Darstellung des Windes [39]). Allerdings ist die Personification des Sturmwindes durch eine blasende Figur im Alterthum gebräuchlich und kommt namentlich in ganz übereinstimmender Weise sowol in dem ältesten vaticanischen Virgil [40]), als in den ambrosianischen Fragmenten des Homer vor. Allein das Mosaikfragment in S. Giovanni Evangelista stellt den blasenden Mann nicht so, daß er das Schiff durch sein Blasen in Bewegung setzen kann, sondern so, daß er zu der Mannschaft des Schiffes zu gehören scheint. In der That kann die Deutung dieser Fragmente auf den Seesturm, welcher die Schiffe der Galla Placidia betraf, nicht bestehen. Dieses Mosaik ist so roh gezeichnet, daß es in eine viel spätere Zeit gesetzt werden muß, und es bezieht sich offenbar auf irgend ein unbekanntes kriegerisches Ereigniß; der blasende Mann aber scheint ein kriegerischer Hornbläser zu sein, der das Signal zum Angriff gibt.

Von der Personification geistiger Eigenschaften haben wir ausgezeichnete Beispiele in den Miniaturen eines Dioscorides in der k. k. Hofbibliothek zu Wien (s. oben S. 361). Zwei Blätter der Handschrift gehören hierher. Auf dem ersten ist der Inhalt dieses medicinisch-botanischen Werks allegorisch dargestellt. Eine weibliche Figur, als die Erfindung oder Wissenschaft, *εὕρεσις* bezeichnet, hält eine schwarze Mandragorawurzel von menschenähnlicher Gestalt, und vor ihr sitzt Dioscorides mit einem Maler beschäftigt, die Wurzel zu beschreiben und abzubilden [41]). Wichtiger ist das zweite Blatt, welches die Widmung an Juliana enthält. Hier sieht man Juliana auf einem von Adlern getragenen Throne sitzen und zu ihren Füßen stehen zwei runde Gefäße, die wol eher Behälter für Papyrusrollen, als Scheffel zur Bezeichnung ihrer Freigebigkeit vorstellen. Sie ist umgeben von einer Reihe von Figuren, deren Bedeutung sich aus den beigesetzten Aufschriften ergibt. Neben ihr stehen zur Linken die Einsicht (*φρόνησις*) und zur Rechten die Hochherzigkeit (*μεγαλοψυχία*), die einen Haufen Goldstücke sehen läßt, zwei Eigenschaften, welche der Schreiber oder Schenker des Buches bei Juliana voraussetzt. Die Liebe zur Naturkunde (*πόθος τῆς σοφίας κτίστου*) in Gestalt eines geflügelten Knaben überreicht ihr das Buch, und die Dankbarkeit (*εὐχαριστία τ*... das Uebrige unleserlich) küßt ihr am Throne knieend die Füße. Endlich ist das Bild von acht kleinen Feldern eingefaßt, auf denen nackte geflügelte Genien mit Baukunst und Malerei beschäftigt sind, nach Lambeck's Vermuthung eine Anspielung auf den Bau einer Kirche der Theotokos, den Juliana Anicia 505 in Constantinopel ausführen ließ [42]). Solche geflügelte Genien findet man auch sonst als bedeutungsloses gefälliges Ornament, z. B. einigemal als Schildhalter auf Münzen [43]), oder auch in Verbindung mit aufgehängten Kränzen, die sie tanzend und spielend beleben, wie auf der Basis der Säule Theodosius' des Großen. Dagegen ist von den bacchischen Genien zwischen Ornamenten von Weinlaub, wie sie auf dem Sarkophage der heil. Constantia und in den Katakomben zu Rom vorkommen, auf byzantinischen Denkmälern kein Beispiel bekannt. Man darf also diese geflügelten Knaben wol nicht zu den Personificationen zählen. Auch scheinen sie bei den Byzantinern niemals die Bedeutung von Engeln erhalten zu haben, wie dies bekanntlich im Abendlande der Fall war [44]). Dagegen ist die Bildersprache des Dedicationsblattes in den übrigen Figuren beredt genug.

Die gewöhnlichsten Personificationen von abstracten Begriffen, welche uns in dieser Epoche in Byzanz begegnen, sind der Sieg, Victoria oder Nike, und das Glück, Fortuna oder Tyche, beides heidnische Göttergestalten, die in enger Beziehung zu altherkömmlichen Staatseinrichtungen standen, und deshalb unbedenklich in die christliche Zeit mit herüber genommen wurden, sei es nun, daß man sie als bloße Allegorien auffaßte, oder als Boten Gottes, als Engel, die als Sieg und Glück bringende der Menschheit beigeordnet seien. Von diesen beiden Wesen müssen wir etwas ausführlicher reden.

(Nike.) Durch die Siegesgöttin pflegten die Kaiser ihre Thaten zu verherrlichen. Unzählige Male sehen wir sie auf Münzen mit der Legende: Victoria Aug. oder Augg. Kaiserstatuen trugen häufig auf der Hand eine Nike, welche, auf einer Kugel, dem Symbol der Weltherrschaft stehend, dem Kaiser einen Lorbeerkranz entgegenhielt. Eine solche Figur trug noch die Reiterstatue des Theodosius auf dem Miliarium, deren Einweihung der Kaiser mit großen Kornspenden feierte; denn nichts Anderes war die auf einem Apfel stehende kleine den Kaiser bekränzende Figur [45]). Auf Münzen findet man sie häufig, doch nimmt sie seit der Mitte des 5. Jahrhunderts verschiedene Gestalten an. Neben

39) Quast S. 7. 40) Antiquissimi Virgiliani Codicis fragmenta et picturae a *P. Sante Bartholi* incisa (Romae 1741) p. 29. *Virgil.* ed. *Ant. Ambrogi.* T. 2. (Romae 1704.) p. 8. 41) Abgebildet bei *Lambec.* Comm. de aug. biblioth. Caes. Vindobon. Ed. 2. op. *Kollar.* (Vindob. 1769.) 2, 215 und besser bei *Enn. Quir. Visconti*, Iconographie grecque 1. pl. 36. Den Styl der Zeichnung darf man aber nicht nach diesen Abbildungen beurtheilen. Man vergleiche die Farbendrücke bei *Louandre*, Les arts somptuaires (Paris 1858). Planches. T. 1. pl. 3. 4 und *Labarte*, Hist. des arts industriels pl. 78.

42) Abgeb. bei *Lambec.* l. c. 221, *Montfaucon*, Palaeographia graeca (Paris 1708) p. 203, und *Labarte* l. c. 43) *Banduri* Numism. imp. Rom. 2, 231. *Eckhell*, Doctr. numm. T. 8. p. 128. 151. 166 seq. 206. 213. *Steinbüchel*, Notice sur les médailles Romaines en or du Musée de Vienne pl. 1, 3. *De Saulcy*, Essai de classification des suites monétaires Byzant. pl. 3. fig. 4. 44) Vergl. Piper, Mythologie 1, 343—358. 45) *Codin.* De signis CP. p. 69. Der Anon. bei *Banduri* p. 11 erwähnt die Victoria nicht.

der antiken Form mit Palmzweig und Lorbeerkranz kommt zunächst eine zweite vor, wo sie in der einen Hand den Kranz und in der andern das Zeichen der Weltherrschaft, den Apfel mit dem auf demselben aufgerichteten Kreuze, trägt. Seit Valentinian (364—375) ist außerdem die Victoria häufig ein geflügelter Genius, der ein großes vor ihm stehendes Kreuz in der Hand hält. Auf Münzen der Eudocia und Galla Placidia scheint diese Figur noch die Tyche, den Schutzgeist der Stadt vorzustellen, wie die Legende Vot. XX. Mult. XXX. andeutet. Aber seit Marcian wird sie stets als Victoria bezeichnet [46].

In allen diesen Fällen muß man die Victoria als eine Allegorie betrachten, wenigstens seitdem Theodosius der Große ihren Altar auf dem römischen Capitol, auf dem die Senatoren vor jeder Sitzung ihre Gaben darbrachten, umgestürzt hatte. Bis dahin war sie allerdings Vielen noch die heidnische Göttin, und selbst damals noch wagte es Symmachus, obwol vergeblich, die Herstellung des Altars laut zu fordern. Nachdem sie aber officiell von ihrem Göttersitze herabgestürzt war, konnte man nun auch ihre Attribute willkürlich ändern und so erklärt es sich, daß sie nach dieser Zeit allmälig mit christlichen Attributen bekleidet wurde.

(Tyche.) Konnte die Victoria als von Gott gesendeter Engel oder auch als bloße Allegorie gefaßt werden, so verhielt es sich ähnlich mit der Fortuna oder Tyche, dem schützenden Genius, den das römische Heidenthum in jeder Stadt verehrte, und den es wol auch als Symbol der Stadt gebrauchte, um die Localität derselben zu bezeichnen, wie man ein Waldgebirge durch die Oreade, einen Fluß durch den Flußgott, eine Quelle durch die Nymphe darstellte. In diesem Sinne zeigt der schon früher erwähnte florentiner Saphir mit der Eberjagd des Constantius den Ort der Handlung durch eine liegende weibliche Figur an, welche als Cesaria Cappadocia, vermuthlich Cäsarea am Argäus oder Mazaca bezeichnet ist [47]. Ebenso stellen die Handschriften der Notitia dignitatum, die wahrscheinlich byzantinischen Ursprungs sind, die Hauptstädte der Provinzen durch sitzende Figuren dar [48].

Besonders wichtig war natürlich die Tyche der Hauptstadt, und wie die Roma ihre Tempel und Statuen hatte, so erhielt nun auch Constantinopel seine Tyche. Schon in dem alten Byzanz hatte dessen Gründer einen Tempel mit dem Standbilde der Rhea errichtet, die zugleich für die Tyche der Stadt galt [49], oder nach anderer Lesart eine Tyche neben der Rhea [50]. Constantin erbaute zwei Tempel für die Rhea und die Tyche an den Enden einer der vier Hallen, welche den Hauptmarkt des alten Byzanz umgaben. Diese Rhea galt für dieselbe, welche die Gefährten des Jason auf dem Berge Dindymus über Cyzicus aufgestellt hatten. Constantin benahm ihr die heidnische Bedeutung, indem er die Löwen, welche von ihrer Hand gelenkt wurden, entfernte, und ihre Arme veränderte, sodaß sie sich zum Gebet erhoben. Diese Tyche wird die von Rom genannt [51], worunter ohne Zweifel Constantinopel oder Neurom zu verstehen ist.

Die Stadt erhielt aber noch mehrere Tychebilder, deren Gestalt im Allgemeinen gleichmäßig gewesen sein wird. Auf Denkmünzen wird sie mit dem Helme dargestellt, gleich der Fortuna von Rom, aber anstatt des Schildes und der Lanze, die dieser letztern eigenthümlich sind, trägt sie in der Rechten eine Opferschale und in der Linken ein Füllhorn. Das letztere bezog sich ohne Zweifel auf den Namen Anthusa, die Blühende, den Constantin dieser Tyche beilegte, indem er feierlich über sie Messe lesen ließ [52]. Auf dieselbe Weise ist sie in einer der vier silbernen Statuetten dargestellt, die 1793 unter andern silbernen Geräthschaften bei S. Silvestre-Martino ai Monti auf dem Esquilin gefunden, von Visconti beschrieben und von Sérour d'Agincourt abgebildet sind. Die drei andern Statuetten stellen die andern drei Hauptstädte des Reichs vor: Rom mit Helm, Schild und Lanze, Antiochia mit Mauerkrone und Schleier, den Körper mit dem Obergewande verhüllt, mit Kornähren in der Rechten und der halben Figur des Flußgottes Orontes zu den Füßen [53]; endlich Alexandria mit Mauerkrone und Lorbeerkranz auf dem Haupte, mit Früchten und Gewürzen in den Händen, und mit dem Vordertheil eines Schiffes zu den Füßen. Diese vier Figuren hatten zum Schmuck der Griffe eines Tragsessels gedient [54].

Einzelne Figuren der Tyche waren jedoch in abweichender Weise gebildet. Eine Tyche, die Constantin aus Rom mitbrachte, wird vermuthlich eine Roma mit Schild und Speer gewesen sein. Sie war über der Apsis des Palastes aufgestellt [55].

Auch wurde eine magische Figur an dem Kreuze, welches auf dem Milium zwischen den Statuen des Constantin und der Helena errichtet war, als Tyche der Stadt betrachtet. Dies war jedoch keine Göttergestalt, sondern eine geschlossene Kette von astrologischen Bildern, welche Sieg über alle Völker verleihen und die Stadt vor Feinden schützen sollten [56]. Den Schlüssel zu dieser Kette glaubte man unter der Basis der Gruppe eingemauert [57].

Bei dem Feste der Einweihung der Stadt am 11. Mai 330 erhielt die Tyche eine besondere Feier. Eine Statue derselben, die früher vor den alten Stadtmauern am Thore des Carus, dem später sogenannten Philadelphis gestanden hatte, wurde unter großen Ceremonien über der östlichen Eingangshalle des Constantinischen Forums

46) Die Beispiele in *Du Fresne du Cange*, Familiae Byzantinorum in dessen Hist. Byz. Lutet. Par. 1682. 47) Vergl. Piper, Mythol. 2, 613. 48) Siehe die Ausg. von Böcking. Piper 2, 615. 49) *Codin.* De orig. CP. p. 6. 50) *Hesych. Miles.* Orig. CP. §. 15. Vergl. Piper, Mythol. 2, 598. Note 1.

51) *Zosim.* 2, 31. Piper 2, 598. Note 4. 52) Chron. pasch. ad a. 328. *Malalas*, Chronogr. lib. 13. ed. Bonn. p. 322. 53) Vergl. *C. Od. Mülleri* Antiquit. Antioch. tab. B, die Münzen b, c, d und die Statue des vaticanischen Museums. 54) *Sérour d'Agincourt*, Hist. de l'art. Sculpt. Table 9. fig. 16—19. 55) Anon. bei *Banduri* p. 10. 56) Das. p. 10. 11. 78. 57) *Codin.* De sign. p. 35.

aufgestellt, wobei der ganze Klerus hundertmal Kyrie eleison rief.

Bei der 40tägigen Geburtsfeier der Stadt spielte wieder eine andere Tyche eine Rolle. Den zweiten Tag, da man der Stadt den neuen Namen gab, beging man mit großen Wettrennen. An diesem Tage wurde nun ein feierlicher Umzug mit einem Sonnenwagen gehalten, der von Alters her auf dem goldenen Milium gestanden hatte[58]) und jetzt im Senatsgebäude aufgestellt war. Constantin hatte aber an die Stelle des Sonnengottes seine eigene[59]) oder nach andern eine neue Statue des Apollo[60]) — muthmaßlich das Kaiserbild mit der Strahlenkrone — aus Holz geschnitzt, und vergoldet, und mit einer kleinen vergoldeten Tyche in der Rechten, setzen lassen. So führte man die Statue in den Hippodrom, dort wurde sie vom Kaiser bekränzt und dann in den Senat zurückgebracht. Der Wagen blieb im Hippodrom. Alljährlich aber am Geburtsfeste der Stadt wurde die Statue von diesem Wagen abgeholt und in Procession mit weißen Wachskerzen vor den Thron des Kaisers geführt, der den Statuen seine Verehrung bezeugen mußte[61]).

Constantin hatte dieser Tyche ein Kreuz auf der Stirn eingraben lassen. Deshalb ließ Julian der Abtrünnige das Bild in eine Dunggrube werfen[62]), und opferte statt dessen einem andern Tychebilde, welches in der Basilika stand[63]). Nach seinem Tode führte man den jährlichen Umzug mit dem Sonnenwagen wieder ein, bis Theodosius der Große diesem Reste heidnischer Sitte ein Ende machte[64]). Im Uebrigen blieben die Tychebilder jedoch unangefochten, und nach dem Brande der Basilika im J. 404[65]) stellte ein Präfect Theodorus dieses Gebäude nicht allein wieder her, sondern bezeichnete es durch eine in der Apsis angebrachte Inschrift als einen mit Säulen wohlgeschmückten Tempel der Tyche, ein ehrenreiches Geschenk für die Roma mit goldenem Speere, welche ihn zum Consul erhoben habe und nun zum dritten Mal als Exarchen erblicke[66]). Diese speerführende Tyche war also keine andere als jene Fortuna, die von Constantin aus Rom mitgebracht war, und Julian hatte sich, als er in der Basilika opferte, von der Tyche der christlichen Hauptstadt zu der kriegerischen Fortuna des alten Roms gewandt. Es ergibt sich daraus, daß unter dem Palaste, über dessen Apsis die Tyche aufgestellt war, dasselbe zu verstehen ist, wie unter der Basilika.

Es war solchen Ansichten ganz entsprechend, wenn Theoderich der Große in dem Giebelfelde über dem Portale eines seiner Paläste zu Ravenna[67]) sich auf einem großen Mosaikbilde zu Roß mit Schild und Speer zwischen der Roma und der Ravenna, jener zur Linken mit Helm und Speer, dieser zur Rechten mit einem Fuße über dem Meere und dem andern über der Erde ihm entgegeneilend, darstellen ließ.

Ebenso wenig kann es befremden, wenn wir auf Münzen noch im 5. Jahrhundert die Tyche von Constantinopel und auf Münzen von Justinus Thrax die Tyche von Antiochia antreffen[68]).

Endlich sehen wir auf Consular-Diptychen mehrfach Figuren neben dem Bildniß des Consuls, die wahrscheinlich nichts Anderes vorstellen, als die Tyche von Rom und Constantinopel[69]).

(Himmlische Visionen). Es ist eine Anschauungsweise, welche sich dieser Art von Personificationen unmittelbar anschließt, wenn bedeutende Thaten als Eingebungen himmlischer Mächte dargestellt werden. Bei Constantin begegnet uns dieselbe mehrfach. Schon vor der Schlacht von Autun, 310, betritt er einen Tempel und ihm erscheint sichtbar ein Gott. In Beziehung darauf sagt ihm nach dem Siege der Lobredner Eumenius: „du sahest, ich glaube, o Constantin, deinen Apollo in Begleitung der Victoria, wie er dir den Lorbeerkranz darreichte"[70]). Besonders der Sieg des Christenthums wird den Himmlischen zugeschrieben. Ein anderer Panegyriker sagt nach der Schlacht an der milvischen Brücke, daß die Himmlischen ihm zu Hilfe gekommen seien, sichtbar und doch unsichtbar, denn man habe ihre Waffen furchtbar leuchten sehen und ihre Hilfe verheißenden Stimmen gehört[71]). Constantin selbst liebte es, seinen Thaten eine solche Einkleidung zu geben. Er selbst theilte dem Eusebius mit, wie ihm vor jener Schlacht das Kreuz mit der siegverkündenden Inschrift erschienen sei, das er zu seinem Feldzeichen machte; und es kann für unsern Zweck dahin gestellt bleiben, ob er wirklich durch eine Vision zur Annahme des Christenthums bewogen worden sei. Wenigstens haben wir keinen Grund, anzunehmen, daß Eusebius die Erzählung von der Aussage des Kaisers erfunden habe, da die letztere nur der Sache eine Wendung gibt, welche ganz im Geiste der antiken Anschauungsweise gehalten ist. Auch bei der Gründung von Constantinopel wiederholt sich dieselbe Erscheinung. Der Kaiser will den Umfang der Stadt bestimmen, und begibt sich mit seinem Hofstaate hinaus. Bei dem Forum meinen seine Begleiter: hier möge er die Grenze setzen. Der Kaiser aber erwidert: nur erst, wo der stehen bleiben wird, der mich führt, werde ich vollenden. Denn er allein, heißt es, sah den Engel, der vor ihm aufging. Weiterhin sah er, wie dieser das Schwert in die Erde stieß, und nun erkannte er, daß er anhalten solle, und an derselben Stelle legte er den Grund für die Ringmauer der Stadt[72]).

---

58) *Codin.* De sign. p. 40; cf. ibid. p. 168. Anon. bei *Banduri* p. 18 et 79. 59) Chron. pasch. ad a. 330. 60) *Codin.* De sign. p. 40. 61) Chron. pasch. l. c. *Malalas* p. 322. 62) *Codin.* et Anon. l. c. 63) *Socrat.* Hist. eccl. 3, 11. 64) *Codin.* p. 59. 65) *Sozom.* Hist. eccl. 8, 22. 66) *Jacobs*, Anthologia gr. Palat. 2, 243. n. 697. 67) In isto palatio quod vocatur ad mare super portam et in fronte Regiae quae dicitur ad Calchi istius civitatis — in pinnaculo ipsius loci fuit Theodorici effigies etc. *Agnelli* Lib. pontificalis, in vita S. Petri sen. c. 2.

68) Piper, Mythol. der christl. Kunst 2, 618—624. 69) *Lenormant* im Trésor numism. Rec. de bas-reliefs 1, 11 zu pl. 17 und 2, 27 zu pl. 54. 70) *Eumen.* Panegyr. 21, 4 in Panegyrici veteres, ed. *Jaegerus*, 1, 415. 71) *Nazarius* 14, 2—4; das. 2, 40. 41. 72) *Codin.* De aedificiis CP. p. 75.

b) Historische Bilder.

Die Gestalten der heidnischen Mythologie mochten allerdings Manchen ein Aergerniß sein. Der Panegyriker Pacatus ermahnt 391 die Künstler, jene alten Fabeln, wie die Arbeiten des Herkules und die indischen Triumphe des Bacchus fahren zu lassen, und einen würdigern Stoff unter den Thaten des Theodosius zu wählen; Maler und Bildhauer, erwartete er, würden den Kriegszügen und Triumphen des Kaisers in Nachbildungen folgen [73]). Vielleicht wollte er damit auf die Reliefs des goldenen Thores anspielen.

(Ceremonial-Bilder.) Es war aber eine Wirkung der despotischen Regierungsform, daß man nicht etwa Darstellungen wählte, welche die Thaten der Kaiser unmittelbar zur Anschauung brachten, oder worin sonst bedeutende Beziehungen zum öffentlichen Leben geschildert wurden, sondern daß man Bildwerken den Vorzug gab, welche Nichts weiter, als eine prunkhafte Schaustellung der Macht durch irgend ein ceremonielles Auftreten enthielten [74]). Wir kennen solche Ceremonialbilder an dem Fußgestell des ägyptischen Obelisken auf dem Atmeidan, dem ehemaligen Hippodrom. Auf der Westseite sieht man eine Audienz fremder Gesandten oder inländischer Abgeordneter, welche dem Kaiser Geschenke darbringen; auf der Südseite eine Gerichtssitzung, wobei die Sachwalter vor dem Kaiser die Sache ihrer Clienten führen, auf der Nordseite eine Auszahlung des Soldes oder besonderer Geschenke an die Truppen, wozu die Quästoren das Geld in Säcken herbeibringen; endlich an der Ostseite ein Hoffest, wobei die Romaica unter Begleitung von Blas- und Saiteninstrumenten getanzt wird [75]). An dem Friese des Fußgestells ist ferner die Aufrichtung des Obelisken und die Krönung eines Siegers im Circusspiel durch den Kaiser dargestellt [76]).

Dies sind die kaiserlichen Thaten, welche hier gefeiert werden. Aehnlich sind die bekannten Darstellungen auf Diptychen, wo der antretende Consul sehen läßt, wie er Circusspiele eröffnen und Preise austheilen wird. Nicht viel besser, wenn auch schon von belebterem und mannichfaltigerem Inhalt, ist der Triumphzug auf der Säule des Theodosius, den wir schon in anderer Beziehung weiter oben mit den Kriegsscenen auf den römischen Säulen des Trajan und Antonin verglichen haben.

(Religiöse Geschichten.) Veranlassung zu wirklichen historischen Bildern fand man indessen bald bei der Ausschmückung der Kirchen. Biblische Geschichten wollte, wie wir schon früher erwähnten, der Bischof Nilus an den Seiten des Schiffes gemalt wissen, damit die des Lesens Unkundigen dadurch belehrt und erbaut würden. Der besondere Zweck einer Kirche gab dann leicht Anlaß, bestimmte Gegenstände zu wählen. Die ravennatischen Kirchen bieten dafür mehrfach Beispiele dar. In der Taufkirche S. Giovanni in Fonte finden wir die Taufe Christi, in der Votivkirche der Galla Placidia war die Darstellung des Seesturmes, der den Bau veranlaßt hat, zu den Seiten der ehemaligen Apsis angebracht. Hier sah man zwei vom Sturme umhergeschleuderte Schiffe, und in denselben die betheiligten Personen in getreuen Abbildungen, in deren Mienen sich die Angst deutlich ausprägte, und in einem der Schiffe erblickte man den Hilfe bringenden Evangelisten [77]).

Unter den Geschichten des alten Testaments gab man besonders solchen den Vorzug, welche eine symbolische oder vorbildliche Beziehung auf die Geschichte Christi zu haben schienen, zumal wenn man sich nicht erlauben durfte, die letztere unmittelbar im Bilde vor das Auge zu bringen. Es kann auffallend erscheinen, daß gerade solche Begebenheiten aus der Geschichte Christi in den ältesten Bildern des Abendlandes vermißt werden, welche man in der ältesten Kirche zuerst durch besondere Feste feierte, nämlich der Tod und die Auferstehung des Herrn. Scheute man sich, die Heiligkeit des Gegenstandes zu profaniren, oder glaubte man, Christus in seiner Erniedrigung nicht darstellen zu dürfen und in seiner Verklärung nicht darstellen zu können? Thatsache ist, daß die ältern Bilder der Katakomben und der Sarkophage in der Darstellung der Lebensgeschichte Christi vor der Kreuzigung stehen bleiben, und nicht über die Scene von Christus vor Pilatus hinausgehen.

Im byzantinischen Reiche war diese Scheu im 5. Jahrhundert vielleicht ebenfalls noch nicht überwunden. In der Kirche der Theotokos in den Blachernen, die in diesem Jahrhundert erbaut wurde, sah man zwar Gemälde von der Geburt, den Wundern und Thaten Christi bis zur Himmelfahrt und Ausgießung des heil. Geistes [78]), allein es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Bilder, die zur Zeit des Bilderstreits im J. 760 auf Befehl des Kaisers Constantin Copronymus beseitigt wurden, von jüngerem Datum waren, als die Kirche selbst, welche die Kaiserin Pulcheria erbaut, aber Justinus I. restaurirt, und Justinus II. verändert und ausgeschmückt hatte [79]). Auch das kleine bronzene

73) *Pacati* Panegyr. Theod. 44, 5; 45, 4 in Panegyrici vett. ed. *Jaeger*. 2, 410. 413. 74) Sed haec omnia nescio quantum ad populum gratiae habeant, nullius certe sunt momenti apud principes bonos. So spricht noch *Vopisc.* in Carino c. 19. Seit Constantin's Zeit verschwindet diese Gesinnung immer mehr. 75) Dibron will hier die Orgeln der beiden Rennparteien erkennen. Annales archéologiques 3, 277. Vergl. das. 21, 213 Note. 76) Hammer a. a. O. 1, 147. 148. Abbildungen bei *Spon* et *Wheler*; Voyage d'Italie, de Grèce et du Levant. T. 1. (Lyon 1678.) p. 282 und bei *Banduri*, Oriens christ. Besser und vollständiger bei *Séroux d'Agincourt*, Hist. de l'art. T. 4. Sculpt. pl. 10 nach Zeichnungen, die ihm vom Herzoge von Choiseul mitgetheilt waren. Seitdem sollen die Basreliefs sehr gelitten haben.

77) Tractatus aedificationis et constructionis ecclesiae S. Joh. Ev. de Ravenna bei *Muratori*, Scriptt. rer. Ital. T. 1. P. 2. p. 568. *Rubei* Hist. Ravenn. 2, 101 in *Graevii* Thes. antiq. Ital. 7, 98. 78) *Stephan. diac.* Vita Stephani jun. in Analect. graec. (Paris 1688.) 1, 453. 79) *Du Cange*, CP. christ. 4, 2. §. 6. p. 88. Anderer Meinung ist *Ferd. Piper*, De la représentation symbolique la plus ancienne du crucifiement et de la résurrection de notre seigneur (Paris 1861.) p. 2. note 1.

Crucifix in der Galerie der Ufficien zu Florenz, das man in das 5. Jahrhundert hat setzen wollen, ist wahrscheinlich nicht so alt [80]).

Andere historische Bilder der Kirchen nahmen ihren Stoff aus den Geschichten der Märtyrer. Schon Basilius der Große, der 370—379 Bischof von Cäsarea war, schließt eine seiner Predigten damit: er wolle es den Malern überlassen, den Tod des heil. Barlaam würdiger darzustellen, als er es mit Worten vermöge [81]); Gregor von Nyssa erwähnt ein Gemälde des Martyriums des heil. Theodor auf der Wand einer Kirche, die diesem Heiligen geweiht war [82]); und Prudentius beschreibt in seinen Hymnen ähnliche Gemälde in den Kirchen des heil. Cassian zu Imola und des heil. Hippolyt zu Rom, welche die Martern der Namensheiligen dieser Kirche darstellten [83]). Doch mögen diese Darstellungen noch einen untergeordneten Raum eingenommen haben, und man darf wol annehmen, daß man sich im Ganzen noch enthalten habe, die grausamen und scheuslichen Marterscenen bildlich vorzuführen. In den römischen Katakomben sind solche Gemälde ebenso selten, als die Scenen aus der Leidensgeschichte Christi, und was davon vorkommt, gehört spätern Zeiten an [84]).

(Kaiserbilder.) Nicht minder nahe lag die Abbildung historisch oder kirchlich bedeutender Personen. Zunächst war die Verherrlichung des Kaisers ein Gegenstand, der die Künstler vorzugsweise beschäftigte. In allen Städten des Reichs ehrte man den Kaiser und seine Familie durch Standbilder auf öffentlichen Plätzen, in öffentlichen Gebäuden und in Privathäusern. Unter den Kunstwerken, welche öffentlich aufgestellt wurden, scheinen bald keine so häufig gewesen zu sein, als diese Kaiserstatuen. Nicht allein Pietät und Schmeichelei errichteten dieselben, sondern es trug auch kein Kaiser Bedenken, sich selbst auf diese Weise ehrende Denkmäler zu setzen. Es war sogar Sitte, daß jeder Kaiser bei dem Regierungsantritt sein Bild in die Provinzen sandte, wo man es mit großer Feierlichkeit bewillkommnete [85]). Die Zahl der Kaiserstatuen, von denen wir Kunde haben, ist bedeutend. In Constantinopel wurde die Sammlung von Statuen in der Sophienkirche vorzugsweise durch Kaiserbilder bereichert. Es waren darunter Constantin der Große, Constans, Julian, Gallienus, die beiden Theodosius, Licinius, Arcadius und Valentinian, dazu drei Statuen der Mutter Constantin's, der heil. Helena, aus Porphyr, Silber und Elfenbein [86]). Constantin und Helena erhielten fortwährend schon als Heilige Statuen und Bilder, und besonders beliebt war ihre Darstellung zu den Seiten eines Kreuzes. In dieser Weise wurden sie schon früh auf dem Milium aufgestellt [87]). Nächst ihnen scheinen Theodosius und Arcadius vorzugsweise viele goldene und silberne Statuen erhalten zu haben [88]). Wir haben die Reiterstatue des erstern auf dem Milium bereits erwähnt. Bei dem Aufruhr in Antiochia im J. 387 wurden eine Menge Statuen des Theodosius und seiner Familie zerstört. Im Hippodrom werden die Reiterstatuen des Gratian, Valentinian und Theodosius besonders erwähnt [89]). Galla Placidia ehrte ihre christlichen Vorfahren und Verwandte durch zehn musivische Bildnisse, die sie in ihrer Votivkirche S. Giovanni Evangelista in Ravenna an der Wand des Triumphbogens anbringen ließ [90]). Neben den Kaisern erhielten aber auch die weiblichen Mitglieder ihrer Familie, abgesehen von der heiligen Helena, öffentliche Statuen. Auf dem Milium standen die Gemahlin des Justinus Thrax, deren Tochter Arabia und Nichte Helena [91]). Von den Kolossalstatuen ist schon weiter oben die Rede gewesen.

(Bildniß-Statuen.) Dem Beispiele des Kaisers folgten die Großen des Reichs, und der Aufwand, den sie mit Bildniß-Statuen machten, war ebenfalls außerordentlich [92]). Daß eine Stadt oder der Kaiser Jemandem seine Statue aufstellen ließ, war eine gewöhnliche Ehrenbezeugung, welche Städte ihren Präfecten [93]), Kaiser ihren Feldherren und Räthen erwiesen. In der Sophienkirche befand sich neben den Kaiserstatuen die eines Präfecten Julian und eines Consuls Serapion [94]). Constantius ehrte eine kühne That gallischer Krieger bei der Vertheidigung des von dem Perser Sapor belagerten Amida oder Diarbekir, 359, indem er den Hauptleuten bei Edessa Bildsäulen setzen ließ [95]). Allgemein war der Ehrgeiz, eine Statue zu erhalten, und eine vergoldete galt für besonders ehrenvoll [96]). In allen Hauptstädten waren Paläste, Bäder, Rennbahnen, Theater, öffentliche Plätze und Hallen davon angefüllt, und nicht blos berühmte Staatsmänner und Krieger, Philosophen, Dichter, Redner und Aerzte wurden solcher Ehre theilhaftig — dem Arzte Jacobus dem Cilicier, den man Psychristos, den Kühlen, nannte, ließ 464 der Senat ein Standbild im Zeurippus setzen [97]) — selbst siegreiche Wagenlenker und Tänzerinnen erhielten dieselbe Auszeichnung [98]). Theodosius beschränkte jedoch die Bildsäulen der Schauspieler und Wagenlenker auf

80) *Piper* das. p. 2. 81) *Basilii* Opera (Paris. 1618) 1, 515. 82) *Gregor. Nyss.* Opera (Paris. 1655) 2, 1011. 83) *Prudent.* Hymn. 9. v. 10 seq. Hymn. 11. v. 123 seq. 84) Vergl. *Raoul-Rochette* in Mémoires de l'acad. des inscript. 13, 165. 85) *Lactant.* De mortib. persecutor. c. 25. *Zosimus* 2, 12. 86) *Codin.* De sign. CP. p. 65. 87) *Ἐπάνω τῆς τοῦ μιλίου ἀψῖδος.* *Cedren.* ed. Bonn. 1, 564.

88) *Gothofred.* ad Cod. Theod. de imag. imperial. 15, 4. l. un. 89) Anon. bei *Banduri* p. 42. 90) Quast, Altchristl. Bauwerke von Ravenna S. 7. 91) Anon. bei *Banduri* p. 11. 92) *Chr. Gottl. Heyne*, Serioris artis opera quae sub imperatoribus Byzantinis facta commemorantur. In Commentatt. soc. reg. scient. Gotting. Vol. 11. (Gotting. 1793.) Class. hist. et phil. p. 89 seq. 93) *Gregor. Nazians.* Carm. ad Nemes. v. 13 seq. in Opp. ed. *Caillou.* (Par. 1842.) 2, 1070. 94) *Codin.* De sign. CP. p. 65. 95) *Ammian. Marcellin.* 19, 6. 96) Aeternitati se commendari posse per statuas existimantes eas ardenter adfectant — easque auro curant imbracteari. *Ammian. Marcellin.* 14, 6. §. 8. Cf. *Claudian.* in *Eutrop.* 2. v. 70 und De laud. Stilich. 2. v. 175. 97) Chron. pasch. ad a. 464. ed. Bonn. p. 594. 98) *[illegible] μὲν ἀνδριάντες οἱ βασιλεῖς τοῖς στρατηγοῖς νικήσασι νικηφόρους δὲ εἰκόνας καὶ στήλας ἐγείρουσιν ἄρχοντες ἡνιόχοις καὶ ἀθληταῖς.* *Joh. Chrysost.* Hom. in 8. psalm. initio in Opp. ed. Paris. 5, 1.

die Hallen vor den Theatern und Rennbahnen, und befahl, sie aus den öffentlichen Hallen und andern Orten, wo kaiserliche Bilder aufgestellt zu werden pflegten, zu entfernen [99]).

Eine besondere Bedeutung erhielten diese Statuen oft für völkerrechtliche Verhältnisse. Man verkündete oder befestigte Bündnisse mit fremden Gesandten, Fürsten und gefürchteten Feldherren, indem man ihre Bildsäulen aufstellte. Schon Constantin setzte eine solche dem Vater des Gothenkönigs Athanarich in dem hintern Theile des Senatspalastes [1]), Zeno Theoderich dem Großen vor dem Kaiserpalaste in Constantinopel [2]). Vielleicht ist die letztere später nach Ravenna gesandt worden, wenigstens stand dort, dem Haupteingange zu Theoderich's Palaste gegenüber eine eherne und vergoldete Reiterstatue dieses Fürsten, von der noch zu Karl's des Großen Zeit die Sage ging, daß sie ihren Ursprung der Zuneigung des Zeno verdanke [3]). Der König war hier in Kriegertracht, den Schild am linken Arm und in der emporgestreckten Rechten die Lanze schwingend dargestellt. Das Bild war so groß, daß in den Nüstern und dem Maule des Rosses Vögel nisteten, und stand auf einer vierseitigen Pyramide aus Stein und Ziegeln. Karl der Große entführte es nach Aachen und ließ es dort in seinem neu erbauten Palaste aufstellen. In ähnlicher Weise war Theoderich außerdem auf zwei Mosaiken an den Fronten seiner Paläste in Ravenna abgebildet. Von dem einen, wo ihn die Gestalten der Roma und Fortuna begleiteten, ist schon früher die Rede gewesen. Der Gothenkönig Theodat mußte später mit Justinian seinen Frieden machen, indem er zugestand, daß er seine Statue nur in Gemeinschaft mit der des Kaisers aufstellen dürfe. Entweder auf ein solches Verhältniß oder auf eine gemeinschaftliche Regierung müssen sich die vier Porphyre beziehen, von denen zwei in der Bibliothek des Vaticans aufbewahrt werden und zwei an der Südwestecke der Marcuskirche zu Venedig eingemauert sind, und welche übereinstimmend Kriegerpaare darstellen, die sich umarmen. Sie unterscheiden sich jedoch darin, daß die römischen Figuren Lorbeerkränze, die venezianischen dagegen Reife oder Kronen auf dem Haupte tragen. Jene mögen römische Kaiser, diese gothische oder longobardische Könige vorstellen.

(Bildnisse der Heiligen.) Wo das Bildniß eine so bedeutende Rolle spielt, da läßt sich erwarten, daß man nicht geringern Werth auf die Bildnisse heiliger Personen gelegt haben werde. In der That spricht Johannes Chrysostomus (gest. 407) von den Bildnissen des heil. Meletius, die man vieler Orten an den Wänden der Wohnzimmer, auf Gefäßen, Ringen und Gemmen hatte [4]). In Rom wurden besonders die Apostel Petrus und Paulus in dieser Weise gefeiert. Wir kennen ihre Bildnisse namentlich auf den in den Katakomben gefundenen Glasschalen, auf die Hieronymus anspielt [5]). In Ravenna nehmen in der Taufkirche S. Giovanni die Bilder der Apostel und in S. Apollinare in Classe Reihen von Heiligen die beiden Seitenwände des Schiffs ein.

Die wichtigsten Bildnisse dieser Art sind die von Christus und Maria. Sie unterschieden sich von allen andern Bildnissen nicht nur durch die größere Heiligkeit der Gestalten, welche sie darstellten, sondern noch vielmehr dadurch, daß ihre Zulässigkeit lange Zeit in Frage gestellt wurde. Denn einerseits fielen die Gründe, welche im Allgemeinen gegen kirchliche Bilder zu sprechen schienen, bei ihnen noch weit schwerer ins Gewicht, andererseits konnten sehr erhebliche Zweifel darüber aufgeworfen werden, ob solche Bilder einen Anspruch darauf machen dürften, ihres Urbildes würdig oder vollends demselben ähnlich zu sein.

(Marienbilder.) In der That scheinen sowol die Christus- als die Marienbilder erst ziemlich spät in Gebrauch gekommen zu sein, was sich bei den letztern daher erklärt, daß die Verehrung der Maria überhaupt erst spät herrschend geworden ist. Dieselbe wurde hauptsächlich durch die Streitigkeiten gefördert, welche sich über die Bezeichnung der Maria als Gottesmutter oder Gottesgebärerin, μήτηρ θεοῦ, θεοτόκος, erhoben. Erst Cyrillus brachte es durch seine Vorstellungen bei dem römischen Bischofe Cölestinus dahin, daß der antiochenische Priester Nestorius, der 428 auf den Bischofsstuhl von Constantinopel erhoben war, und die Maria nicht Theotokos genannt wissen wollte, auf Synoden zu Rom und Alexandria 430 für einen Häretiker erklärt wurde. Seit dieser Zeit stellte man die Gottesmutter an die Spitze der Heiligenschar, und noch später erhielt sie zwei besondere Feste, das der Verkündigung und das der Reinigung. Auf diese Weise bekamen die Bilder der Maria mit dem Christuskinde auf dem Schooße eine besondere Bedeutung, und sie sind erst seit dieser Zeit gewöhnlich geworden, wenn sie überhaupt früher existirt haben. Eine ketzerische Verehrung der Maria kam allerdings schon im 3. Jahrhundert in Arabien vor, und man trug sich früh mit Legenden von der Erziehung der Maria im Tempel unter gottgeweihten Jungfrauen und von ihrem Gelübde ewiger Jungfrauschaft [6]). In der That finden wir auch auf Glasschalen, die aus den römischen Katakomben stammen, Frauengestalten in betender Stellung mit ausgestreckten Armen, die durch Aufschriften als Maria bezeichnet werden [7]), und sie scheinen einer sehr frühen Periode anzugehören. Ein schönes Mosaik mit derselben Darstellung in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes zu Ravenna soll aus der alten Kirche des Ursus stammen. Außerdem soll es in Italien Marienbilder geben, welche die eine

99) Cod. Theod. 15, 7. l. 22.

1) *Themist.* Orat. 15. ed. Petav. (Paris. 1684.) p. 191. 2) *Jornand.* De reb. Geticis c. 57. 3) *Agnelli*, qui et *Andreas*, Liber pontificalis s. vitae pontificum Ravennat. ed. *Bened. Bacchinius.* (Mutinae 1708.) 2, 175 (de S. Petro sen. c. 2). 4) *Joh. Chrysost.* De S. Meletio Antiocheno, in Opp. ed. Paris. 1838. T. 2. p. 621.

5) *Hieron.* Comment. ad Jonam. c. 4 ad v. 7. 6) Gieseler, Kirchengeschichte. Bd. 1. §. 93. Note p. 7) *Perret*, Catacombes de Rome. Vol. 4. pl. 21.

Hand auf die Brust legen und die andere zum Himmel erheben, indem sie die schmerzensreiche Mutter Gottes vorstellen, welche über den Tod ihres Sohnes wehklagt. Sie werden dem Evangelisten Lucas zugeschrieben. Ich habe keins davon gesehen, und weiß daher nicht, ob sie griechischen oder italienischen Ursprungs sind. Man meint, daß sie wahrscheinlich nicht über das 11. Jahrhundert hinaufreichen [8]).

Diese Bilder stellen die Maria ohne Christuskind dar. Die römischen Katakomben haben aber in dem Cömeterium der heil. Agnes ein Marienbild mit dem Christkinde aufzuweisen, welches wol das älteste bekannte dieser Art ist [9]). Man will es in eine sehr frühe Zeit, ja schon in das Ende des 2. Jahrhunderts [10]) setzen, da nicht allein das Cömeterium der heil. Agnes für so alt gilt, sondern auch die Maria gleich jenen ältern Bildern der Trinkschalen die Arme ausstreckt, als bete sie für das Seelenheil der Verstorbenen. Außerdem liegt etwas feierlich Typisches in der Anordnung, indem der Kopf des Christkindes gleich dem der Maria ganz von Vorn erscheint, und gerade unter dem Kopfe der Maria sich befindet, sodaß das Kind nicht seitwärts, sondern mitten auf dem Schooße sitzt. Allerdings haben die Bilder dieses Cömeteriums noch einen Anstrich von antiker Reminiscenz, aber sie sind doch schon steifer und unbeholfener ausgeführt, als die Katakombenbilder der besten Zeit. Der Junonische Kopf unserer Madonne verbindet die Fülle und die guten Proportionen der antiken Kunst mit einer Würde und Hoheit, die jedoch durch die übermäßig weit geöffneten Augen etwas Starres erhält. Das Christuskind dagegen ist charakterlos, und die ausgebreiteten Hände der Maria sind mit handwerksmäßiger Flüchtigkeit mehr hingeworfen als gemalt. Endlich werden wir die Haltung des Christuskindes noch an viel spätern byzantinischen Bildern wiederfinden. Man darf daher wol annehmen, daß auch dieses Marienbild nicht vor der Zeit der Nestorianischen Streitigkeiten entstanden ist. Es mag jedoch immerhin älter sein, als das auf den Mosaiken von S. Apollinare nuovo zu Ravenna, die aus der Zeit des Bischofs Agnellus (553—566) herstammen [11]).

Daß Constantinopel ein ähnliches Bild durch Eudoxia von Jerusalem aus erhalten hatte, ist eine spätere Sage, welche noch weiter unten zu besprechen sein wird.

Eine Darstellung der Anbetung der Magier, welche noch in diese Periode zu gehören scheint, findet sich auf der Vase des Museum Kircherianum, welche aus Bruchstücken zusammengesetzt und mit Gyps ergänzt ist. Der graue proconnesische Marmor deutet auf byzantinischen Ursprung.

(Christusbilder.) Bei denen, welche den orientalischen Systemen nahe standen, in denen heidnische Philosopheme mit christlichen Dogmen verschmolzen wurden, kommen frühzeitig Darstellungen von Christus vor. Neben Plato und Aristoteles stellte die gnostische Sekte der Karpokratianer Christusbilder auf; neben Orpheus, Abraham und Apollonius von Tyana stand eine Christusstatue in dem Lararium des durch alexandrinische Philosophie gebildeten Alexander Severus; und zumal in Aegypten mag unter Amuletten und Zaubermitteln auch das Christusbild seine Rolle gespielt haben [12]). Aber die rechtgläubige Kirche widersetzte sich den Christusbildern auch da noch, als sie die religiösen Bilder überhaupt nicht mehr unbedingt verwarf, und es entsprach dieser Gesinnung, wenn man die Worte des Propheten [13]) auf die Gestalt Christi bezog, da er sagt: Siehe, mein Knecht wird weislich thun und wird erhöht und sehr hoch erhaben sein, daß sich Viele über dir ärgern werden, weil seine Gestalt häßlicher ist, denn anderer Leute, und sein Ansehen, denn der Menschen Kinder [14]). Sowie aber die Opposition gegen die Kirchenbilder überhaupt nachließ, wurde man doch auch nachsichtiger gegen die Christusbilder. Basilius von Cäsarea fordert am Schlusse seiner Predigt über den Märtyrer Barlaam die Maler geradezu auf, nicht nur die Thaten und Leiden des Märtyrers, sondern dazwischen auch den Vorkämpfer Christus besser, als er es mit Worten vermöge, zu schildern [15]); und nun wissen auch Hieronymus und Chrysostomus mit Bibelstellen zu belegen, daß Christus der schönste unter den Menschenkindern gewesen sei. Die Praxis hatte sich unstreitig schon früher von jenen beschränkenden Ansichten frei gemacht. Zu Constantin's Zeit gab es bereits Christusbilder, wenn auch die Geistlichen dagegen eifern mochten. Eusebius wußte von einer Statue zu Paneas oder Cäsarea Philippi in Palästina, welche das blutflüssige Weib [16]) sollte gestiftet haben, um damit nach heidnischer Weise ihre Dankbarkeit wegen ihrer Heilung zu bezeugen. Es war eine knieende weibliche Figur, welche ihre Hände flehend gegen eine stehende männliche ausstreckte, die einen Mantel geschmackvoll umgeworfen hatte; und zu ihren Füßen wuchs an der steinernen Basis ein heilkräftiges Kraut bis zum Saume des Mantels hinan [17]). Nach einem spätern Berichte hatte erst dieses Kraut auf den Gedanken gebracht, der Bedeutung des Bildes, die Niemand mehr kannte, nachzuforschen, da man in der nackten Figur, die mit andern unter freiem Himmel aufgestellt war, Nichts weniger, als ein Bild Christi vermuthete; denn ein Theil der Statue sammt der Aufschrift war durch angeschwemmte Erde vergraben. Als man nun die Inschrift bloßgelegt und dadurch die gesuchte Auskunft erhalten hatte, versetzte man die Statue

8) *Éméric-David*, Discours historique sur la peinture moderne p. 47. note 1. Ueber die Sage von den Lucasbildern weiter unten. 9) *Perret*, Catac. de Rome. Vol. 2. pl. 6. Laforge erwähnt ein solches Frescobild in der Katakombe Domitella (La vierge type de l'art christ. p. 60). Ich weiß nicht, ob dies nicht dasselbe ist. 10) *Marchi*, Delle arti christiane primitive 1, 158. 11) Danach ist Schnaase, Geschichte der bildenden Kunst im Mittelalter 1, 176, zu berichtigen.

12) *Reuvens*, Lettres à M. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs (Leide 1830) p. 24. 13) *Clemens Alexandr.* Paedag. 3, 1. 14) Jesaias 53, 2. Vergl. 52, 14. 15) *Basil. Caesar.* Hom. in Barlaam Mart. in fine. 16) Matth. 8, 20. 17) *Euseb.* Hist. eccl. 7, 18.

in das Diakonikon der Kirche [18]). Diese Erzählung scheint die Vermuthung zu rechtfertigen, daß das Bild ursprünglich eine Darstellung der dem Kaiser huldigenden Provinz, vielleicht Judäa und Hadrian, mit der Aufschrift: *ΣΩΤΗΡΙ* gewesen sei, die man auf den Heiland gedeutet habe [19]). Julian ließ die Statue umstürzen, und das Volk schleppte sie umher, aber die Christen bargen sie in der Kirche [20]).

Es ist auch von einer ehernen Christusstatue die Rede, die Constantin in der Chalke aufgestellt hatte. Sie soll unter andern ein blutflüssiges Weib geheilt haben. Wenn es jedoch heißt, daß Leo der Isaurier dieselbe entfernt, dessen Witwe, die bilderfreundliche Athenienserin Irene, dagegen wieder ein Christusbild in Mosaik an die Stelle habe setzen lassen [21]), so liegt da offenbar eine Verwechselung mit dem Gemälde über dem Thore der Chalke zum Grunde, welches in dem ersten Tumulte der Bilderstürmer 728 zertrümmert wurde. Dieses Gemälde konnte jedenfalls nicht älter sein, als die von Justinian neu erbaute Chalke.

Eusebius soll dagegen in einem bekannten Briefe [22]) der Constantia, der Tochter Constantin's, abgeschlagen haben, ihr ein Bild Christi zu senden, weil es kein wahres Bild desselben gäbe; allein die Echtheit dieses Briefes, der zuerst von den Bilderfeinden auf dem zweiten nicänischen Concil vorgebracht wurde, ist zum mindesten zweifelhaft.

Noch viel weniger haben sich die Nachfolger Constantin's des Großen den Christusbildern widersetzt. Aber sie hielten darauf, daß dieselben nicht an unwürdigen Stellen angebracht werden sollten. Eine Verordnung von Theodosius II. und Valentinian III. (427), die Justinian in seinen Gesetzcodex aufgenommen hat [23]), verbietet bei strenger Strafe, das Zeichen des Heilandes auf dem Fußboden anzubringen. Man hat mit Unrecht in dieser Vorschrift ein allgemeines Verbot der Christusbilder finden wollen.

Häufiger, als eigentliche Christusbilder, waren aber Bilder, denen man eine indirecte Beziehung auf Christus beilegte, indem man ihnen einen allegorischen oder symbolischen Sinn unterschob. In diesen Bildern läßt sich ein Nachhall der indisch-parsischen Ideen nicht verkennen und die orientalische Richtung kommt hier deutlich zur Geltung. Es war aber schon vor Constantin in dieser Richtung durch den Synkretismus vorgearbeitet, der die Vorstellungen aus den verschiedenartigsten Religionssystemen zusammenwarf, um mittels derselben gewissen religiösen Ideen Ausdruck zu geben.

c) Synkretismus.

Man kann es als einen solchen Synkretismus auffassen, daß jene neu eingeführten asiatischen Gesammtgötter mit einer ganzen Reihe der griechischen und römischen Götter identificirt wurden, und vielleicht sind auch gewisse Gebräuche der Mithrasmysterien hierher zu rechnen, welche den Symbolen des Christenthums verwandt waren und von den Christen als eine dämonische Nachäffung des Heiligsten angesehen wurden. Indessen fragt es sich noch, ob nicht die Ceremonien der Taufe und der Liebesmäler auf allgemeineren und weiter verbreiteten orientalischen Gebräuchen beruhen.

Auch abgesehen von diesen Geheimculten gab es einen Synkretismus, der sich zugleich an den Gott der Christen und die Gottheiten der Heiden wandte, um in jedem Falle gesichert zu sein. Wahrscheinlich gehört dahin schon das viel besprochene D. M. oder D. M. S. auf christlichen Grabmälern, das dem heidnischen Dis manibus sacrum und dem griechischen *Θ. K.* oder *θεοῖς καταχθονίοις* entspricht. In einigen Fällen ist sogar das Dis Manibus auf entschieden christlichen Grabmälern ausgeschrieben, und wenn man hier nicht an Synkretismus glauben will, so kann man nur annehmen, daß entweder die alte Formel gedankenlos beibehalten, oder fabrikmäßig vorräthig gehaltene Grabsteine benutzt worden seien. In andern Fällen läßt sich denken, daß man dem D. M. einen andern Sinn, wie z. B. Deo Maximo, untergelegt habe, und da, wo hinter der Formel noch eine Zahl vorkommt, scheint die Vermuthung annehmbar zu sein, daß die Inschrift auf ein Gesammtgrab gehe und z. B. die Formel: D MA SACRUM XL gelesen werden müsse: divis martyribus sacrum XL [24]). Unbestreitbar ist aber der Synkretismus auf dem Votivsteine des Felix Martinianus in der Vorhalle der Kirche S. Victor in Mailand, wo nicht blos das D. M., sondern außerdem neben dem Monogramm Christi mit dem *A* und *Ω* ganz eigenthümliche Anrufungen von Sonne, Mond und Sternen vorkommen [25]).

(Das Grab der Vibia.) Ein höchst merkwürdiges Beispiel dieses Synkretismus, bei dem es unentschieden bleibt, wie weit der christliche Einfluß reicht, wie weit die Vorstellungen der griechischen Mythologie nur allegorisch benutzt sind, und wie weit Doctrinen der Geheimculte zu Grunde liegen, bietet ein schon von Bottari besprochenes und neuerlich wieder aufgefundenes Grab in den römischen Katakomben dar. Es ist das Grab der Vibia in dem Cömeterium des S. Prätextatus, welches oben (S. 311) wegen seiner Beziehungen zu Sabazes erwähnt wurde. Obwol auf abendländischem Boden, verdient es doch an dieser Stelle näher besprochen zu werden, da kein zweites Beispiel solchen Aufschluß darüber gibt, wie sich der Synkretismus jener Zeit in

18) *Philostorg.* Hist. eccl. 7, 3. Vergl. Piper, Mythol. 2, 582—584. 19) Die Dissertation von *Hase*, De statua haemorrhoussae, P. 1—3 (Brem. 1726), auch in *Hasaei* Dissertationum et observationum philolog. sylloge (Brem. 1731) ist mir nicht zu Gesicht gekommen. 20) *Sozom.* Hist. eccl. 5, 21. *Theophan.* Chronogr. ad a. 354. 21) *Codin.* De aedif. CP. ed. Bonn. p. 77. 22) *Boivini* Annotatt. ad *Nicephori Gregorae* Hist. Byzant. 19, 3. ed. Bonn. p. 1300 seq. 23) Cod. Just. 1, 8. l. un.

24) *Raoul-Rochette* in Mémoires de l'acad. des inscript. T. 13. p. 176—186. 25) *Muratori*, Nov. thesaurus vett. inscriptt. T. 4. p. 1909. Piper, Mythologie 2, 129.

religiösen Bildwerken äußern konnte. Dieses Grab — eine jener Grabnischen, die nach der Entdeckung des Pater Marchi den Namen von Arcosolien führten — liegt in einer Gruppe mit zwei andern zusammen, von denen das eine weder Inschriften noch Bilder enthält, und also für uns gar kein Interesse hat. Nur die Bilder an dem Grabe der Vibia [26]) sind durch Inschriften erläutert. Die des andern Grabes scheinen sich auf den Mithrascult zu beziehen und sind in dieser Hinsicht oben (S. 311) näher besprochen. Hier haben sie für uns kein Interesse, da sie mit dem Bildwerke auf dem Grabe der Vibia in keiner nähern Beziehung stehen.

Es ist darüber Streit, ob diese Gräber christlich oder heidnisch seien. Bottari [27]) nahm unbedenklich das erste an, da sie mit christlichen Katakomben in Verbindung sind. Perret und Garrucci sprechen sich aber entschieden dagegen aus. Letzterer meint, diese drei Gräber, welche zusammen eine etwas abseits gelegene besondere Gruppe bilden, seien zu heidnischer Zeit angelegt, und später durch einen Zufall von den Fossatoren bei der Erweiterung der christlichen Katakomben berührt, und so mit den letztern in Verbindung gebracht.

Wie dem aber auch sein mag, in den Bildern am Grabe der Vibia zeigt sich eine höchst merkwürdige Verschmelzung heidnischer Mythologie und christlicher Vorstellungen [28]). Den Inhalt der Hauptinschrift kann man sogar so deuten, als sei Vibia selbst Christin gewesen und hier dargestellt, als erwarte sie die baldige Bekehrung des Sabazespriesters, ihres Gemahls Vincentius; der Synkretismus, der in den Bildern dieses Grabes zum Vorschein kommt, wäre dann damit zu erklären, daß Vincentius, der seiner Gemahlin dieses Grabmal weihte, dadurch die Uebereinstimmung des Glaubens, dessen Priester er war, mit dem, in welchem ihm Vibia vorleuchtete, in einem ähnlichen Sinne, wie der früher angeführte Brief des Hadrian über den Serapiscult der Aegypter, ausdrücken wollte. Schon die drei Nebenbilder sind in dieser Beziehung von Interesse, obwol sie noch Nichts haben, was bestimmt auf christliche Ideen deutet. Das eine derselben zeigt nur sieben Priester, hinter einem Kissen wie zu einem Gastmal lagernd, und unter ihnen Vincentius, wie die Inschriften angeben. Es ist die Darstellung eines Todtenmals, oder wenn man das Bild im christlichen Sinne nehmen will, einer Agape, wie sie mehrfach auf heidnischen und christlichen Denkmälern vorkommen. Auf dem zweiten ist der Raub der Proserpina als sinnbildliche Darstellung des Todes der Vibia gemalt, wie die Inschrift: Abreptio Vibies et descensio ergibt. Auf dem dritten Nebenbilde thront Pluto mit Proserpina, die hier als Abracura, d. i. ἁβρὰ κόρη, bezeichnet wird. Zur Seite des Thrones stehen drei Gestalten mit der Ueberschrift: Fata divina, die an die fata victricia auf Diocletianischen und Maximinianischen Münzen und die tria fata auf dem römischen Forum [29]) erinnert; und ihnen gegenüber wird Vibia in Begleitung der Alcestis von Mercur vor den Richter über die Todten geführt. Die Bedeutung dieser drei Bilder ist vollkommen verständlich: Vincentius im Leben unter seinen Collegen zurückgeblieben, dagegen Vibia sterbend und dem jüngsten Gerichte entgegengehend, wobei die Figur der Alceste nur eine Beziehung auf die Auferstehung haben kann. Die Allegorie dieser Bilder enthält noch Nichts, was man als specifisch christlich ansehen könnte. Anders ist es mit dem Hauptbilde. Hier ist das Urtheil des Todtenrichters gesprochen; Vibia wird von dem guten Engel (angelus bonus) zu der Versammlung der als Gerechte Erkannten, bonorum judicio judicati, hereingeführt (introductio Vibies). Mit den gerecht Erfundenen sitzt sie dann an einer Tafel vereinigt, wo das Brod in der Mitte, die Amphora zur Seite und die Traube in der Hand des einen der Versammelten, ja selbst der Fisch, ἰχθὺς, nach dem einer der Judicati die Hand ausstreckt, an die bekannten christlichen Symbole erinnern. Im Vordergrunde sieht man drei Jünglinge in verschiedenen Stellungen, die Garrucci für aufwartende Diener hält. Leider stimmen gerade hier die Zeichnungen von Garrucci und Perret nicht ganz überein. Bei Perret fehlt die Schüssel, welche der eine von den dreien in den ausgestreckten Händen hält. Man muß daraus annehmen, daß diese Schüssel sehr undeutlich ist. Wenn sie fehlt, so erscheint dieser Jüngling nicht als ein aufwartender Diener, sondern vielmehr als ein um Almosen Bittender. Der zweite kauert an der Erde, mit der Hand am Munde; er macht die Geberde des Essens. Der dritte kniet und scheint mit der erhobenen Rechten etwas aufgenommen zu haben und mit der Linken etwas in die Tasche zu stecken. Es sind offenbar die Armen, welche bei den Agapen von den Reichen gespeist wurden [30]), und sie erscheinen hier, wie sie nach dem bekannten Gleichniß die Brosamen auflesen, die von des Reichen Tische fallen; als diejenigen also, die noch im Heidenthum befangen und in keine Mysterien eingeweiht verlangend draußen stehen.

Wir sehen also hier Gedanken ausgesprochen, die wenigstens dem Christenthume sehr nahe treten. Wenn die zur Erde Bestattete im Leben bereits von den Christen zu den Ihrigen gezählt wurde, so mag sie keine sehr orthodoxe Christin gewesen sein, und es geschah vielleicht deshalb, daß man sie im Tode noch einigermaßen von der Gemeinde der Heiligen absonderte; doch gehörte sie wol zu denen, die im Vorhofe der Kirche zu

26) *Raph. Garrucci*, Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes Romains de Prétextat, in Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature, réd. par *Ch. Cahier* et *Arth. Martin*. Vol. 4. (Paris 1856.) p. 1 suiv. und *Perret*, Catacombes 1, 68—74. 27) Roma sotterran. T. 3. p. 111 et 218. 28) Ebenso erklärt sie Raoul-Rochette (Mém. de l'acad. des inscript. T. 13. p. 146 suiv.), der sich aber lediglich auf die unzulänglichen Abbildungen bei Bottari (T. 3. p. 1) stützen konnte, und dem namentlich die erläuternden Inschriften unbekannt blieben.

29) Lersch in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. H. 2. S. 129. 130. 30) *Augustin.* contra Faustum 20, 20. Agapes enim nostrae pauperes pascunt sive frugibus sive carnibus.

stehen befugt waren, und so auch ihre Gräber neben den christlichen Gräbern erhalten durften.

(**Die gnostischen Bilder.**) Viel weiter noch ging der Synkretismus bei jenen gnostischen Sekten, die besonders in Syrien und Aegypten hausten. Wir kennen eine Reihe von Gemmen und andern geschnittenen Steinen, die in ihren zum Theil höchst räthselhaften Darstellungen und Aufschriften offenbar eine synkretistische Vermengung von heidnischen und christlichen Ideen enthalten, und sich zum Theil auf die alten heidnischen Geheimculte, zum Theil auf die gnostischen und neuplatonischen Theorien beziehen. Sie kommen vorzugsweise in den Sitzen des Gnosticismus, nämlich in Syrien, Aegypten und Spanien vor, und haben ohne Zweifel zum großen Theil als Amulette und zu andern abergläubischen Zwecken gedient. Auch auf andern Steinen und auf Metallplatten findet man ähnliche Bilder und Inschriften. Eine ausgezeichnete Gattung derselben ist die, welche den Namen des höchsten Wesens der Basilidianer: Abrasax und dessen Darstellung durch eine allegorische Figur enthalten. Diese wunderliche Gestalt hat den Leib und die Arme eines Menschen, den Kopf eines Hahns, zwei Schlangen anstatt der Füße, eine Geißel in der einen und einen Kranz oder Ring in der andern Hand, und es liegt die Vermuthung nahe, daß damit die fünf ersten Emanationen des Abraxas, *νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία* und *δύναμις* angedeutet werden sollen [31]. Der erste, der eine Zusammenstellung und Erklärung der verschiedenen Gemmen dieser Art unternahm, bezeichnet sie schlechthin nach jener Hauptgattung derselben als Abraxas [32]. Es sind hier aber nicht allein Denkmäler anderer gnostischer Sekten, namentlich der Ophiten, sowie Gemmen, welche auf den Mithrasdienst und andere mystische Culte Bezug haben, sondern auch viele geschnittene Steine, welche lediglich auf ägyptischen Aberglauben zu deuten sind und vermuthlich dem rohesten Aberglauben und der Betrügerei von Seiten der Zauberer, Wunderärzte und Wahrsager gedient haben, hereingezogen worden. So ist es erklärlich, daß die Annahme einer christlichen Bedeutung der Abraxasgemmen Widerspruch hervorrief [33]. Bellermann hat zuerst gesichtet, indem er die Darstellungen verwandter gnostischer Sekten als Abraxoide, und die fälschlich hierher gezählten ägyptischen und sonstigen nicht christlichen Gemmen als Abraxaster unterschied. In neuerer Zeit hat vorzüglich Matter [34] Licht in diesen dunkeln Gegenstand zu bringen gesucht. Indessen ist noch Vieles räthselhaft. Die Inschriften zum Theil mit hebräischen, häufiger mit griechischen Lettern geschrieben, sind meist noch ganz unverständlich. Einiges findet im Hebräischen, Anderes im Koptischen seine Erklärung. Auf kabbalistischen Zusammenhang deuten die häufigen Engelnamen, deren Bellermann [35] eine große Anzahl zusammengestellt hat. Auf gnostischen Ursprung weist außer dem basilidianischen *ΑΒΡΑCΑΞ* das häufige *ΙΑΩ* hin, das mit größter Wahrscheinlichkeit Jehova bedeutet, da es der von den Kirchenvätern bezeugten wahren Aussprache dieses Namens [36] entspricht, und zum öftern mit *CΑΒΑΩ* (Zebaoth) verbunden wird. Der Name Jehova selbst, mit alterthümlichen hebräischen Lettern kommt viermal, nämlich je zweimal zu den beiden Seiten des siebenarmigen Leuchters auf einer aus den Katakomben stammenden Grabplatte im Museum Kircherianum vor. Auch ein Orakel des Apollo Clarius bezeichnet Jao als den obersten der Götter [37].

Das *ΑΒΡΑCΑΞ* selbst, sowie das ebenfalls häufig vorkommende *ΕΛΞΑΙ* könnte gleichfalls nach Geiger's allerdings sehr ansprechender Vermuthung hebräisch sein, wenn man das ξ für eine Transcription eines semitischen Gutturals nehmen dürfte, ähnlich dem spanischen x, das ch oder j gesprochen wird. Abraxas hieße demnach הַבְּרָכָה, der Segen, und Elxai, אֵל חַי, der lebendige Gott [38]. Der Name Abraxas müßte dann aus einer Bezeichnung der Amulette erst zu einem Namen des höchsten Wesens geworden sein. Daß er ursprünglich aus der Zahl der Tage im Jahre gebildet sei, ist allerdings nicht anzunehmen, obgleich die Kirchenväter sehr früh diese Erklärung geben.

Es ist hier nicht näher auf die sogenannten Abraxasgemmen einzugehen, zumal da sie als Kunstwerke im Allgemeinen keine große Bedeutung haben. Ihre Symbole haben keine Anwendung in der rechtgläubigen Kirche gefunden, da die Lehre der Gnostiker stets von derselben verworfen wurde. Diese merkwürdigen Denkmäler bilden daher keinen eigentlichen Uebergang zu der christlichen Kunst; jedoch enthalten sie immerhin eine charakteristische Aeußerung des synkretistischen Geistes jener Zeit.

(**Sol invictus.**) Dagegen findet sich gerade bei Constantin selbst eine Art des Synkretismus, die ihre Wurzel in Vorgängen heidnischer Kaiser hat, und sich bis in die Zeit, da er sich schon für das Christenthum erklärt hatte, hineinzieht. Dies ist die eigenthümliche Anwendung, welche Constantin von dem Bilde des Sonnengottes in Bezug auf seine Person macht. Schon frühere Kaiser liebten es, sich allegorisch mit dem Apollo oder Sol zu identificiren. Nero ließ bekanntlich sich in einer kolossalen Statue als Sonnengott darstellen. Spätere Kaiser, wie Trajan [39], fügten den Strahlenkranz des Sol ihrem Diadem hinzu. In der Familie des Constantin

---

31) J. J. Bellermann's drei Programme über die Abraxas-Gemmen (Berlin 1829) 1, 11. 32) *Macarii* (*Jean L'Heureux*) Abraxas seu de gemmis basilidianis disquisitio, accedit Abraxas Proteus a *Joanne Chifletio*. Antverpiae 1657. 4. 33) Vergl. Passeri's Diss. Nilus Abraxeus im Thesaurus gemmarum astriferarum, cura *A. Fr. Gori*. (Florentiae 1750.) Vol. 3. 34) Siehe besonders dessen Art. „Abraxas" in Herzog's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. 1. (Hamburg 1854.) S. 78.

35) a. a. O. 3, 29—33. 36) *Καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται ΙΑΒΕ, Ἰουδαῖοι δὲ ΙΑΩ*, sagt Theodoret (Quaest. 15 in Exod.). Bellermann 3, 29 fg. 37) *Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰάω*. *Macrob.* Saturn. 1, 18. Vergl. *Lobeck*, Aglaophamus 1, 461. 38) Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. B. 18. S. 824. 39) Z. B. *Du Cange*, Constantinopolis christiana, tab. 1.

ist die Identificirung des Kaisers mit diesem Gotte bis zur Erklärung Constantin's zu Gunsten des Christenthums ganz gewöhnlich, sodaß der Panegyriker Eunomius 310 dem Constantin von seinem „Apoll" spricht (s. ob. S. 311). Auf den Münzen erscheint das Bildniß des Kaisers mit der Umschrift: Sol invictus comes. So bei Constantius Chlorus und dem Cäsar Julius Crispus. Von der Statue Constantin's, die der Kaiser in Gestalt des Sol auf dem nach ihm benannten Forum errichtete, war bereits die Rede.

Seit der Anerkennung des Christenthums war dieser heidnische Gebrauch nicht mehr zulässig. Dennoch erhielt sich in der byzantinischen Kunst die Sitte, den Nimbus der Lichtgottheiten, der im Abendlande ein Attribut der Heiligen und Märtyrer wurde, auch den Kaisern als ein Zeichen der Macht zuzutheilen, und man sah darin so wenig ein Zeichen der Heiligkeit, daß die Maler selbst den Fürsten der Hölle durch dasselbe auszeichnen konnten [40]). In einem griechischen Psalterium der pariser Bibliothek (Cod. gr. 139) ist z. B. auf dem Bilde des Durchzuges durch das rothe Meer Pharao mit dem Nimbus versehen. Weniger auffallend ist derselbe bei David und Herodes. Den Nimbus des Christuskopfes unterschied man regelmäßig durch Hinzufügung der drei Kreuzesarme.

Es scheint aber, daß Constantin nach der Anerkennung des Christenthums in einigen Fällen nicht ohne Absicht Darstellungsformen gewählt hat, welche sich an heidnische Ueberlieferungen anschlossen. In einer berühmten Thronrede berief er sich auf die angeblichen Weissagungen der erythräischen Sibylle, um den Heiden das Christenthum zu empfehlen [41]), und in andern Fällen stellte er dem Volke Bilder vor Augen, die jeder nach seinem Standpunkte im heidnischen oder im christlichen Sinne deuten konnte. Wir finden solche Bilder zumal auf Münzen, die für Heiden, wie für Christen gelten mußten, und auf denen er vielleicht gerade deswegen noch nicht wagte, das Kreuz anzubringen, das doch auf einem Mosaik unter dem Eingange seines Palastes in so prachtvollen Farben auf Goldgrund erglänzte [42]). Dagegen wurde er beiden Theilen gerecht, wenn er sein eigenes Haupt mit zum Himmel erhobenem Antlitze prägen ließ [43]). Die Christen bezogen diese Darstellung auf die Erscheinung des Kreuzes oder sahen darin wenigstens das Bild des betenden Kaisers [44]); den Heiden aber mochte er zu dem freundlichen Sonnengott, Soli invicto comiti, emporblicken, wenn er nicht geradezu in dieser Stellung, die auch schon bei den heidnischen Kaisern gebräuchlich war, selbst als Sonnengott, Sol oder Apollo aufgefaßt wurde. Jenes große Gemälde, welches Constantin zur Verherrlichung seines Sieges über Maxentius vor dem Vorhofe seines Palastes in Rom anbringen ließ, konnte in ähnlichem Sinne auf zwiefache Weise gedeutet werden. Es stellte Constantin mit dem Kreuze über seinem Haupte dar, indem sich unter seinen Füßen die in den Abgrund des Meeres geworfene Schlange mit durchbohrtem Leibe wand [45]). So schilderte dasselbe den Sieg über das Heidenthum, das in dem Drachen symbolisirt wurde, während das Bild für die heidnischen Römer vielleicht verständlicher war, wenn sie sich unter dem Kaiser den Pythontödter Apollon vorstellten, ohne besondere Beziehung auf religiöse Gegensätze. Auf einer Kupfermünze Constantin's ist derselbe Gedanke durch das Labarum ausgedrückt, welches den unter ihm sich windenden Drachen durchbohrt, und auch hier steht das Monogramm Christi über dem Labarum. Die Umschrift aber lautet: Spes publica [46]). Allerdings ist hier die christliche Deutung durch das Monogramm gesichert; allein ein solches Zeichen mochte der Kaiser wählen, ohne daß der Heide den Sinn desselben anzuerkennen brauchte, und das Labarum an sich hätte auch ein heidnisches Feldzeichen sein können. Dieselbe Form der Darstellung erhält sich auch noch später, doch so, daß die heidnische Deutung entschiedener ausgeschlossen wird. Golddenare von Majorian [47]), Valentinian III. und Libius Severus [48]) zeigen nämlich den Kaiser in kriegerischer Kleidung, wie er, in der einen Hand die Victoria, in der andern das Scepter mit dem Kreuze, dem sich windenden Drachen auf den Kopf tritt. Der letztere erscheint auch hier noch als Schlange, wie der antike Python, und nicht anders wird die Gestalt des Drachen auf Constantin's Bilde gewesen sein. Die dem Krokodill ähnliche Gestalt des Drachen scheint erst später aufgekommen zu sein. Ihr Alter wird sich schwerlich genau bestimmen lassen. Sie weist wiederum auf Aegypten hin; denn das Krokodill war das natürliche Symbol des ägyptischen Heidenthums und wurde als solches schon auf den burlesken Spottbildern von Herkulanum verwandt, gleichsam wie ein Attribut, welches sofort die Scene als ägyptisch bezeichnet. Es galt aber auch als ein Symbol alles Schlechten [49]), und bezeichnete in Aegypten selbst hieroglyphisch die Raubgier, Geilheit, Wuth [50]) und Schamlosigkeit [51]). Dabei wurde diesem unholden Wesen göttliche Verehrung erwiesen [52]). So konnte dasselbe gar leicht zum Antichrist, zu dem Drachen der Apokalypse werden, zumal seine Eidechsen-Gestalt es der Schlange nicht unähnlich erscheinen ließ, und sogar auf ägyptischen Bildern Schlangen mit vier

40) *Didron*, Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu (Paris 1843) p. 90. 41) Orat. ad coetum Sanctor. c. 18. 19 als 5tes Buch hinter *Euseb*. De vita Constantini. Vergl. *Augustin*. De civit. Dei 18, 23. 42) *Euseb*. Vita Constant. 3, 48. 43) *Du Cange*, Familiae Byzantinae p. 23. 44) *Euseb*. ibid. 4, 15.

45) *Euseb*. ibid. 3, 3. 46) *Du Cange*, Familiae Byzant. tab. 3. p. 17. 47) *Du Cange*, Fam. Byzant. p. 77. 48) *Jac. de Bie*, Numismata aurea impp. Rom. 61. 62. 49) *Ὁ δὲ κροκόδειλος σημαντικός ἐστι πάσης κακίας*. *Diodor. Sic.* Bibl. hist. lib. 3. c. 4. 50) *Ἅρπαγα δὲ ἢ πολύγονον ἢ μαινόμενον βουλόμενοι σημῆναι κροκόδειλον ζωγραφοῦσι*. *Horapoll.* Hieroglyphica 1, 67. 51) *Σημαινόμενον ὁ κροκόδειλος ἀναιδείας*. *Clemens Alex*. Strom. lib. 5. (ed. Sylb. Lutet. 1629.) p. 566 d. 52) Quis nescit — qualia demens Aegyptus portenta colat? Crocodilon adorat pars haec etc. *Juvenal*. Sat. 15. v. 1—8. *Herodot*. 2, 69.

Füßen und Flügeln, die sich wiederum der Krokodill-Gestalt näherten, nicht selten waren [53].

Ein ähnliches Anschließen an alte heidnische Vorstellungsweisen enthält die Apotheose, mit welcher man Constantin den Großen nach seinem Tode ehrte, indem man ihn über dem Himmelsgewölbe in die überirdischen Regionen versetzt darstellte [54]. Ebenso thront auf einem römischen Sarkophage Christus über dem vom Cölus ausgespannten Himmelsbogen.

(Symbole Christi.) Dieses Synkretismus bediente man sich, um eine sinnliche Darstellung Christi zu erhalten, ohne ein wirkliches Bild von ihm zu machen. Das Einfachste war, daß man seinen Namen schrieb. Ein uraltes asiatisches Symbol der Sonne [55] wurde zum Monogramm Christi, indem man sich dasselbe aus dem XP oder aus dem IX zusammengesetzt dachte. Letzteres umgab man wol auch mit dem Nimbus, sodaß es oft die einfache Gestalt eines Kreises mit sechs oder, wenn man noch das Kreuz hinzufügte, mit acht Radien annahm. Der Kreis mit sechs Radien bedeutet übrigens nicht immer das Monogramm Christi, sondern häufig ein Brod mit Bezug entweder auf das Wunder der Brode, oder auf die Eucharistie. Ein Fragment aus den Katakomben im Museum Kircherianum hat z. B. in dieser Weise fünf Brode und darüber zwei Fische. Das Monogramm, das man auch später das Siegel Gottes genannt hat, ist von Rossi auf einem Grabsteinfragment im Cömeterium des heil. Hermes an der salarischen Straße gefunden, das wahrscheinlich schon in das J. 298 gehört [56]. Es kam außer Gebrauch, als die Christusbilder gewöhnlicher wurden. Bei den Griechen scheint es sich jedoch länger erhalten zu haben. Es findet sich noch in der Demetriuskirche zu Salonichi, die 795 gegründet sein soll [57].

Ein anderes einfaches Symbol ist das Kreuz. Die Griechen bedienten sich desselben häufig und zwar in einer dreifachen Form. Die älteste Form, mit der sie heilige Gebäude, Gewänder und Geräthe zu bezeichnen pflegten, sodaß es als ein gewöhnlicher Zierrath erscheint, ist das gleichschenkelige Kreuz, medaillonartig in einen Kreis, der ohne Zweifel den Nimbus vorstellt, eingeschlossen. Später erst erscheint als eine den Griechen eigenthümliche Form das Kreuz mit drei Querbalken, von denen der oberste und unterste gewöhnlich kürzer sind und der letztere außerdem häufig schräg gestellt wird. Vermuthlich bedeutet der obere das Blatt mit der Inschrift des Pilatus und der untere das Fußbret. Zuweilen fehlt auch der letztere. Eine dritte Form ist das dreischenkelige oder das Tau, d. i. das griechische τ oder vielmehr das hebräische ת, dessen älteste Gestalt ein Kreuz war. Thaw, תו, heißt im Hebräischen ein Zeichen, womit im Alterthume religiöse Sekten ihre Stirn bezeichnen, wie es indische Sekten noch jetzt thun. So zeichnet der Antichrist seine Anhänger mit der apokalyptischen Zahl [58], und Constantin selbst wurde zum öftern mit dem Zeichen des Kreuzes auf der Stirn gesehen. Die Christen bezeichneten sich aber mit dem T in Beziehung auf Ezechiel 9, 4 und auf das Gebot Mosis, das Haus des Herrn mit dem Blute des Opferlammes zu zeichnen. Dasselbe Zeichen bildet bei den Griechen den Stab der Aebte, der eine einfache Krücke und nicht, wie der der Bischöfe, einen krummen Haken hat.

Ich übergehe die bekannten Symbole des Lammes und des Löwen, die nach Didron's Beschränkung des Begriffes nächst dem Kreuze als die einzigen wirklichen Symbole Christi betrachtet werden müßten. Diese Symbole enthielten noch keinen Synkretismus. Dagegen liegt er einigen andern sinnbildlichen Darstellungen Christi zum Grunde, unter denen besonders der Fisch (ἰχθύς), Orpheus unter den wilden Thieren und der gute Hirt hervorgehoben zu werden verdienen [59].

(Der Fisch, Ἰχθύς.) Der Fisch kommt in heidnischen Gräbern vor, und zwar in Gestalt des Delphins. Auf einem Sarkophage mit der Hochzeit des Peleus und der Thetis [60] bezeichnet er wol nur das Meer. Auf einer Oenochoe aus Athen wird der Hafengott Portumnus von ihm als dem Symbol der glücklichen Ueberfahrt getragen [61]. In einem römischen Grabe erscheint er als Ornament des Frieses [62]. Als Symbol der glücklichen Ueberfahrt mag der Fisch eine allgemeine Beziehung zum künftigen Leben gehabt haben, und so läßt sich auch das Wort ἰχθύς auf einer Gemme mit Hermes ohne alle christliche Beziehung deuten, wenn Hermes mit Caduceus und Geldbeutel als psychopompos gedacht wird [63]. In gleichem Sinne mag der Fisch in die christlichen Katakomben und Kirchen übergegangen sein, in denen er hin und wieder ebenfalls die Gestalt des Delphins erhält [64].

53) Vergl. *Davidis Flud a Giffen* Epistola ad Joh. Braunium. Amstelaedami 1686. 54) Ὑπὲρ ἀψίδων οὐρανίων ἐν αἰθέρῳ. *Euseb.* Vita Constant. 4, 69. 55) Ed. Rapp, Das Labarum und der Sonnencultus, in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. H. 39. S. 116 fg. 56) Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale. Bd. 8. (Wien 1863.) S. 141. 57) *Didron*, Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu (Paris 1843) p. 402. Fig. 102. 103, wo die Demetriuskirche irrig in das 4. Jahrhundert gesetzt wird.

58) Mein zu früh verstorbener Freund Wilh. Bessel erklärte diese räthselhafte Zahl für das Wort Σαραπίδος, das die Zahl 666 enthält, und womit die Anhänger des mit Serapis identificirten Vespasian bezeichnet wären. Durch diese Deutung wird wenigstens das Räthsel gelöst, ohne der Sprache Gewalt anzuthun. Leider ist die tiefsinnige Arbeit über die Apokalypse, welche ihn fast unwillkürlich auf diese Deutung drängte, nicht zum Abschluß gekommen. 59) Siehe *Raoul-Rochette*, Sur les antiquités chrétiennes. Mém. 1 in Mémoires de l'académie des inscriptions 13, 96 suiv. 60) Bassirilievi antichi di Roma inc. da *T. Piroli* con illustr. di *G. Zoega*, pubbl. da *P. Piranesi*. T. 1. (Roma 1808.) tav. 52. 53. 61) Stackelberg, Gräber der Hellenen (Berlin 1837). Taf. 50. 62) *P. Santi Bartoli*, Gli antichi sepolcri ov. mausolei Rom. et Etruschi (Roma 1697) p. 8. 63) Eine solche Gemme erhielt Hr. Dr. phil. Fr. Hahn in Hanover aus Constantinopel. 64) Beispiele aus den Katakomben zu Neapel bei Bellermann, Ueber die ältesten christl. Begräbnißstätten, Taf. 6, und aus dem Dome zu Parenzo bei Lohde in der Zeitschrift für Bauwesen, Jahrg. 9. (Berlin 1859.) Bl. C zu S. 54 und Bl. 16.

Aber der Fisch kommt auch in Verbindung mit Broden als Speise bei den Agapen in den Katakomben vor, und namentlich findet er sich so schon in dem Cömeterium der Domitilla auf einer Darstellung, welche ganz den Darstellungen von Todtenmälern in heidnischen Gräbern nachgebildet ist. So wird er zum Symbol der Eucharistie, und dann zur Bezeichnung für Christus, und als solche in Bild und Wort als Bezeichnung christlichen Ursprungs oder christlichen Besitzes ebenso wie das Kreuz gebraucht. Wenn z. B. das Wort ἰχθὺς auf der Rückseite einer Gemme aus guter Zeit steht, deren Vorderseite einen Bildhauer bei der Arbeit sehen läßt, so ist es das Wahrscheinlichste, daß ein späterer christlicher Besitzer das christliche Zeichen hinzugefügt hat [65]). Bekanntlich deutete man frühzeitig das ἰχθὺς als Akrostichon für die Formel: Ἰησους Χριστος Θεου Ὑιος Σωτηρ, und man sieht unter andern im Museum Kircherianum eine aus den Katakomben stammende Inschrift, in welcher die Buchstaben dieses symbolischen Wortes durch Punkte von einander getrennt und mithin als Abbreviaturen bezeichnet sind. Ohne Zweifel hat diese Deutung dem Symbole eine weitere und allgemeinere Anwendung verschafft, schwerlich aber ist das Sinnbild des Fisches aus einer solchen Spielerei hervorgegangen [66]).

(Orpheus.) Die Darstellung des Orpheus als Symbol Christi ist allerdings nur in Rom, und zwar in den ältesten Katakomben bekannt. Sie mag aufgegeben sein, sobald man sich entschieden Allem widersetzte, was in das Heidenthum zurückführen konnte. Orpheus mit der Leier, von wilden Thieren umgeben, kommt nämlich als Deckenbild einer Gruft und noch an zwei andern Stellen in dem Cömeterium, das ehemals für das des heil. Calixtus galt [67]), ferner auf mehreren Lampen und auf einem in den Katakomben gefundenen geschnittenen Steine vor [68]). Die Gemälde in den Katakomben gleichen vollkommen den Darstellungen, welche auf alexandrinischen Münzen von Antonin dem Frommen und Marc Aurel bekannt sind [69]), während die auf Lampen und geschnittenen Steinen denen ähnlich sind, welche man auf antiken Gemmen findet [70]). Auf den zuerst genannten Bildern sieht man nämlich den Orpheus von Vorn, auf den übrigen dagegen von der Seite. Das Urbild von beiden mag die Gruppe auf dem Helikon gewesen sein, die theils aus Marmor, theils aus Erz gebildet war [71]).

Alle Beispiele von Darstellungen des Orpheus, auch die entschieden heidnischen, gehören einer späten Zeit an; und es ist keine einzige aus der Blüthezeit der griechischen Kunst bekannt, die ihnen mit Sicherheit angereiht werden könnte. Sie mögen durch die orphischen Mysterien veranlaßt worden und derselben Geistesströmung entsprungen sein, der die ungefähr in derselben Zeit entstandenen unechten Schriften des Orpheus ihren Ursprung verdanken. Die letztern enthalten bekanntlich versteckte Weissagungen des Christenthums, und man stellte daher diesen unbewußten heidnischen Propheten mit dem Dichter Virgil und der erythräischen Sibylle auf eine Linie [72]). Dagegen scheint es den Kirchenvätern ferner gelegen zu haben, in der Bändigung der wilden Thiere durch den Gesang, in dem grausamen Tode des Orpheus durch die bethörten Mänaden und in der Besiegung des Schattenreichs, dem er die Euridice entriß, unmittelbare Beziehungen auf Christus anzunehmen [73]). In einem andern Sinne stellte Alexander Severus in seinem Lararium Orpheus neben Christus auf [74]). Ihm war er offenbar nur der Begründer der altgriechischen Religion, wie Abraham der der jüdischen, die Christus zu reformiren gekommen war, wie Apollonius von Tyana sich jene zu reformiren berufen glaubte. Von dieser Auffassung lag jedenfalls die der Katakombenbilder gänzlich fern.

(Der gute Hirt.) Weit häufiger ist die Darstellung des guten Hirten, die in und außerhalb Italiens [75]) an den Wänden der Katakomben, auf Sarkophagen, Lampen, Glasschalen als Gemälde, Relief und selbst als Statue vorkommt. Auch in Constantinopel haben wir ihn bereits kennen gelernt (oben S. 369) und in Ravenna sieht man ihn in einem sehr schönen Mosaik über dem Eingange zu der Grabkirche der Galla Placidia. Dieses Bild, das nur auf sehr unzuverlässigen Abbildungen von einigen Lampen, Glasschalen und Katakombenbildern [76]), deren Originale vielleicht sehr undeutlich gewesen sind [77]), bärtig erscheint, schließt sich der antiken Darstellung des Hermes Kriophoros an, die als Mercur mit einem Bock oder seltener einem Widder schon in den Grabmälern der Heiden beliebt war [78]). Man kann sich den Gott hier als Geber alles Guten oder auch als

---

65) Archaeological Journal 18, 316. 66) Vergl. übrigens *Didron*, Icon. chrét. Hist. de Dieu p. 351 suiv. *Pitra*, Spicilegium Solesmense 3, 499 seq. 545 seq. Ferd. Becker, Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches (Breslau 1866). 67) *Bottari*, Pitture. T. 2. tav. 63. 71. *M. A. Boldetti*, Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi christiani di Roma (Roma 1720) 1, 7. p. 26—28. *Marangoni*, Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso ed adornamento delle chiese (Roma 1744) p. 41. *Perret*, Catac. de Rome. T. 1. pl. 20 et 34 bis. 68) *Mamachi*, Origg. et antiquitt. christ. 3, 81. nota 2. Tölken, Verzeichniß der antiken Denkmäler im Antiquarium des k. Museums zu Berlin. Kl. 4. Nr. 157—159. Piper in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1846, S. 47 und Abbild. Nr. 4. 69) *Wise*, Nummorum antiquor. scriniis Bodlejanis reconditorum catalogus (Oxon. 1750) p. 120. 70) *Caylus*, Recueil d'antiquitez. T. 3. pl. 13. no. 1. T. 4. pl. 48. no. 1.

71) *Pausan.* 9, 30. 72) *Augustin.* contra Faustum 13, 15. 73) Vergl. *Clemens Alexandr.* Admonitio ad gentes, princ. 74) *Lamprid.* in Alex. Sever. c. 28. 75) In einer Grabschrift zu Cyrene bei *J. R. Pacho*, Relation d'un voyage de la Marmarique, la Cyrénaique etc. (Paris 1827.) pl. 51. 76) *Pietro Santo Bartoli*, Antiche lucerne sepolcrali figurate (Roma 1691). P. 3. tav. 28. *Bosio*, Rom. subterr. p. 223. *Aringhi*, Rom. sotterr. 2, 189. *Boldetti*, Osservazioni sopra i cimeteri de S. Martiri (Roma 1720). p. 200. *Perret*, Catac. 2. pl. 51. 77) Vergl. Piper in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1846. S. 48 und die Abbild. Fig. 5; ferner *Santo Bartoli* a. a. O. tav. 28 mit *Perret*, Catac. de Rome. Vol. 4. pl. 2. 78) *Raoul-Rochette* a. a. O. p. 96 suiv.

Opferanrichter aufgefaßt denken [79]). In dem Grabe der Nasonen erscheint eine jugendliche nackte Gestalt, hier wol nicht gerade Hermes, mit Widder und Hirtenstab unter den Symbolen des Frühlings [80]), und vielleicht kann man es am besten hieraus erklären, wie diese Allegorie auf Christus, den Begründer des neuen Lebens, übertragen werden konnte. Auch in den Katakomben kommt der gute Hirt in Verbindung mit der Darstellung der Jahreszeiten vor [81]).

So ist also der Widderträger zu dem guten Hirten geworden, als welchen Christus sich in einem bekannten Gleichnisse bezeichnet. In diesem Sinne steht er inmitten anderer Lämmer, die bald durch die Zwölfzahl als Apostel kenntlich sind, bald in weiterem Verstande die Gemeinde bedeuten, und zuweilen wird er noch deutlicher durch Kreuz und Heiligenschein, oder durch das *A* und *Ω* bezeichnet. Vielleicht hat noch eine andere Ideenverbindung eingewirkt. Es könnte nämlich Joseph, der Sohn Jacob's, gemeint sein, der zwanzig Jahre alt seines Vaters Schafe hütete, und den bekanntlich die alte Kirche als ein Prototyp Christi auffaßte; und damit würden wir wiederum auf eine merkwürdige Weise an Serapis erinnert, den die Kirchenväter als eine Personification des Joseph betrachteten, indem sie meinten, die Aegypter hätten denselben um seiner Verdienste willen vergöttert, und ihm als Attribut das Kornmaß beigelegt, mit dem er während der sieben Hungerjahre das Getreide ausmaß.

(Heidnische Götterbilder mit der Bezeichnung als Christus.) Zuweilen ist der Synkretismus noch über die Symbolik hinausgegangen, und hat geradezu Bilder heidnischer Götter als Bilder Christi oder Gottes bezeichnet. Die Beispiele gehören zum Theil noch den Zeiten des Gnosticismus an. So kommt eine Gemme mit einem von Strahlen umgebenen Haupte, also dem Sol, vor, welche auf der Rückseite das *IAΩ* hat [82]), ferner eine andere mit einem thronenden Jupiter mit Scepter, Blitz und Adler, und auf der Rückseite das *IAΩ CABAΩ* [83]), sowie eine Gemme mit einem Jupiterskopf zwischen den Köpfen des Apoll und der Diana, ähnlich wie dieselben auf delischen Münzen [84]) zusammenstehen, und wo — vielleicht von einem spätern Besitzer — über dem Jupiter das Monogramm Christi, und außerdem die Inschrift: vivas in Deo feliciter eingegraben ist, sodaß dadurch die drei Köpfe zu einem von der Erde entrückten Christus zwischen Sonne und Mond gestempelt werden [85]). Vielleicht gehört hierher auch der Mercur mit dem *IXΘΥΣ* auf der Rückseite (oben S. 381).

Constantin der Große selbst hat noch in der ersten Zeit nach seiner Erklärung zu Gunsten des Christenthums ein ähnliches Verfahren eingeschlagen. Auf mehreren seiner Münzen, die größtentheils, obwol keineswegs ausschließlich, zu Trier geschlagen sind, ist neben das herkömmliche Bild des Sol invictus ein Kreuz gesetzt [86]), und auf zwei trierschen Münzen mit der Widmung: Marti conservatori ist, wenn Tanini recht gesehen hat, das Monogramm Christi beigefügt, nämlich das eine Mal auf dem Schilde des in ganzer Figur dargestellten Mars, und das andere Mal auf dem Helme des als Mars aufgefaßten Brustbildes des Kaisers [87]).

Man nahm so wenig Anstoß an dergleichen Verschmelzungen des Christlichen mit heidnischen Ueberlieferungen, daß die Kirche selbst davon Gebrauch machte [88]); denn sicher geschah es nicht ohne solche Rücksicht, daß die alte Kirche den kürzesten Tag, den dies natalis invicti Solis als Geburtstag Christi feierte, und daß Constantin's Verordnung von 321 das wöchentliche Fest der Auferstehung auf den Tag legte, der von der Sonne seinen Namen hat [89]). Hieß doch Helios schon bei Sophokles der Vater aller Dinge [90]), und war doch Christus in dem Lobgesange des Zacharias der Aufgang aus der Höhe genannt worden [91]); ja hatte doch selbst eine jüdische Weissagung auf ihn als auf die Sonne der Gerechtigkeit hingewiesen [92]). Noch an den Thürpfosten des Baptisteriums zu Pisa ist ein Relief, welches die Befreiung der Seelen aus dem Limbus darstellt, mit der Ueberschrift INTROITVS SOLIS versehen. Man hat dies so sehr misverstanden, daß man von astrologischen Darstellungen an dieser Thür spricht, von denen aber Nichts dort vorkommt.

4) Die Formen.

a) Anknüpfung an die Antike.

Ebenso, wie die Technik und der Inhalt der Bilder, mußte auch die Form derselben anfänglich bei den Ueberlieferungen der antiken Kunst stehen bleiben. Nicht nur in den ältern Katakombenbildern, auch noch in den Mosaiken der ältern Kirchen von Ravenna erkennen wir die Art der Composition, die Haltung und Zeichnung der Figuren, die Behandlung der Gewänder und die Ornamentirung wieder, welche den Werken der Alten eigenthümlich ist. Die Gestalten der Apostel und Heiligen erscheinen uns fast als antike Gewandfiguren, die zierlich gemalte Säulenarkade unter der Kuppel von S. Giovanni in Fonte, welche die Altäre, Throne und Grabmäler enthält, erinnert an pompejanische und herkulanensische Wandverzierungen, und die schöne Arabeske von Weinlaub unter den Seitengewölben der Grabkirche

79) K. Otfr. Müller, Handbuch der Archäologie der Kunst §. 379 u. 381. 80) *P. Santo Bartoli*, Pittore ant. dei sepolcri de' Nasonii, tab. 22. 81) Z. B. in dem Cömeterium des heil. Sebastian. *Raoul-Rochette* p. 111. 82) *Macarii* Abraxas (Antverp. 1651) tav. 26. 83) Zuerst abgebildet in *Spon*, Miscellanea eruditae antiquitatis p. 297. n. 14. Außerdem unter andern von Piper in der Zeitschrift für die historische Theologie, 1846. H. 1. 84) Siehe z. B. *Hub. Goltzius*, Graeciae etc. numismata (Antverp. 1618), Insularum tab. 18. 85) *Du Cange*, Diss. de infer. aevi numism. (Rom. 1755.) c. 24. p. 45. Piper, Mythol. 1, 116.

86) Piper, Mythologie 1, 96—100. 87) *Banduri*, Numism. imp. Rom. *Tanini* Suppl. p. 269. 271. Piper das. 1, 165. 88) Piper a. a. O. 1, 95. 96. 89) Gieseler, Kirchengeschichte 1, 1. Aufl. 4. S. 274. 90) *Sophocl.* Fragm. ex incert. trag. 91. ed. *Brunck*. *Ἥλιος οἰκτείρειέ με ὃν οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν καὶ πατέρα πάντων.* 91) Luc. 1, 78. 92) Maleachi 4, 2.

der Galla Placidia ist den reichen Windungen von Blätterwerk zu vergleichen, welche auf korinthischen Friesen vorkommen [93]).

b) Der Christustypus.

Am merkwürdigsten ist das Anschließen an die antiken Formen bei den ältesten Christusbildern. Wir haben gesehen, wie man Anfangs die Darstellung Christi vermied und durch Symbole ersetzte, welche zum Theil mythologischen Erinnerungen entnommen waren, ja, wie man hin und wieder mythologische und christliche Vorstellungen verschmolz oder den erstern eine christliche Bedeutung unterlegte. Als aber die Opposition gegen die Christusbilder überwunden war, mußte die Frage entstehen, ob man sich darunter Idealbilder des Heilandes, oder aber ähnliche Bildnisse des Menschensohnes zu denken habe, und diese Frage erhielt noch eine besondere Bedeutung durch die Streitigkeiten über die zwei Naturen in Christo. Sie ließ sich sogar gegen die Zulässigkeit der Christusbilder überhaupt wenden. Namentlich bedient sich dieses Arguments der oben (S. 377) erwähnte allerdings verdächtige Brief des Eusebius über das von Constantin's des Großen Schwester Constantia begehrte Christusbild. Nur die Knechtsgestalt Christi — heißt es dort — könne man im Bildnisse zu sehen erwarten, denn das verklärte Antlitz des Herrn seien selbst die Jünger nicht im Stande gewesen zu ertragen.

(Der ältere unbärtige Typus.) Die ältesten Christusbilder sind nun lediglich Idealbilder. Dafür erklärt sie namentlich Augustin, wenn er sagt: das Antlitz Christi werde nach unendlich verschiedenen Vorstellungen gebildet, während es doch jedenfalls nur eines gewesen sei [94]). Als Typen Christi zeigen diese ältesten Bilder im Abendlande der Regel nach unbärtige Jünglingsgestalten, welche sich zum Theil den symbolisch und synkretistisch benutzten mythologischen Figuren anschließen. Das anscheinend älteste auf einem römischen Sarkophage gleicht mit dem langen, gescheitelten und über die Schläfen zurückgestrichenen Haar, das wellenförmig zum Nacken hinabläuft, völlig dem Sol invictus auf Constantinischen und andern Münzen, sowie einer gewissen Classe von Serapisköpfen auf Münzen des Julianus Apostata [95]), die sich dadurch auszeichnen, daß Serapis neben dem Modius die Strahlenkrone trägt und mithin ebenfalls als Sol aufgefaßt ist. Aehnlich und ungefähr ebenso alt ist der Christus auf dem schönen Sarkophage, der in einer Kapelle von S. Francesco in Ravenna als Altar benutzt ist, und die Inschrift trägt: HIC IACET CORPVS D LIBERII ARCHIEP. Dieser Sarkophag enthält auf jeder der langen Seiten eine Arkade von fünf Bögen, zu denen auf jeder der kurzen Seiten noch zwei Bögen kommen. Vorn und hinten sitzt Christus unter dem mittlern Bogen auf dem Throne, und unter den übrigen zwölf Bögen stehen Apostel, welche Pergamentrollen in den Händen halten, während Christus als Lehrer in der erhobenen Rechten den Griffel führt. Auf einem andern römischen Sarkophage wird Christus in der Tracht des guten Hirten mit Tunica und Penula dargestellt, den Stab in der einen Hand und mit der andern ein Lamm liebkosend. Er steht umgeben von den Aposteln und zwölf Lämmern, und zum Ueberfluß ist noch außerdem an jedem Ende des Sarkophags das Bild des guten Hirten mit mehreren Lämmern wiederholt [96]). Eine davon verschiedene Auffassung sieht man auf der schönen Elfenbeinpyxis der berliner Kunstkammer, die einer sehr frühen Zeit angehört. Hier sitzt Christus, umgeben von den zwölf Aposteln, und sein jugendlicher Kopf mit dem nach Art der Titusköpfe kurzgelockten Haar erinnert an Adonis, dessen Cultus in den Mysterien der orientalischen Allgötter eine so bedeutende, wenngleich noch räthselhafte, Rolle spielt. Aehnlich ist die Darstellung an der aus Fragmenten zusammengesetzten und mit Gyps ergänzten Marmorvase im Museum Kircherianum zu Rom.

(Der Jupitertypus.) Von diesen jugendlichen unbärtigen Christusköpfen unterscheidet sich ein anderer, mehr männlicher und bärtiger Typus, der dem antiken Jupiterskopfe nachgebildet ist. Ich habe ihn nur einmal an einem Sarkophag im Museum Kircherianum zu Rom angetroffen, der von ziemlich schlechter Arbeit war. Die Kirche mißbilligte aber eine solche allzu unverhohlene Benutzung heidnischer Götterbilder. Man erzählt von einem Maler, der im J. 455 einem Christusbilde die Gestalt des Jupiter gab, um einem heimlichen Heiden zu dienen, damit er seinen Gott unter dem Scheine eines christlichen Bildes verehren konnte. Die frevelnde Hand soll dem Maler zur Strafe erstarrt und nur nach reuevoller Beichte durch das Gebet des Erzbischofs Gennadius wiederhergestellt sein [97]).

(Aeskulap und Serapis.) Bekanntlich ist ein bärtiger Typus später allgemein üblich geworden, der aber von diesem Jupiter-ähnlichen wesentlich verschieden ist. Es gibt aber ein paar andere dem Jupiter verwandte heidnische Göttergestalten, die man allenfalls für Vorbilder des gewöhnlichen Christusantlitzes halten könnte, nämlich Aeskulap und Serapis, von denen einzelne Bilder vorkommen, die in der That einem modernen Christuskopfe in hohem Grade ähnlich sehen. Die Verwendung des Aeskulap-Typus für die Gestalt Christi ließe sich wohl erklären, da der Mythus dieses Halbgottes eine Reihe von Momenten enthält, welche die Vergleichung mit Christus nahe legen. Die Schlange war sein Symbol, er wurde der Heiland, σωτήρ, genannt, er machte Kranke gesund und erweckte Todte, und seine Jünger, jene alte Priesterzunft der Asklepiaden, hatten gleiche Wunder verrichtet. Noch dem berühmten Asklepiades Bithynus aus Prusias, der um das Jahr 100 vor Chr. nach Rom kam und die neue Sekte der Asklepiaden gründete, rühmte man nach, daß er einen Todten zum Leben erweckt habe [98]). Vom Serapis aber

93) Quast Taf. 1. 5. 94) *Augustin.* De trinit. 8, 4. 95) *Du Cange*, Fam. Byz. tab. 14.

96) *Bosio*, Roma subterr. p. 411. *Aringhi* 2, 143. *Bottari* T. 3. tav. 131. 97) *Theophan.* ad a. 455. *Cedren.* 1, 611. 98) *Plinius*, Hist. nat. 7, 37. *Chr. Fr. Harless*

haben wir gesehen, wie er für identisch mit Joseph, dem Prototyp Christi gehalten wurde, und es liegt die Vermuthung nicht fern, daß dem Pluto Serapis, dem nächtlichen Richter über die Todten, die Farbe der allerdings seltenen schwarzen Christusköpfe entlehnt sei. Einen solchen besaß Wilhelm Grimm an einem kleinen Reliquienbehälter; er war auf Glas gemalt mit vergoldetem Grunde [99]). Einen andern sah ich im germanischen Museum zu Nürnberg auf einem Veronicatuche, das als Miniatur in einem Manuscript aus dem 14. Jahrhundert gemalt war. In beiden Fällen war wenigstens nicht an Schwärzung durch Kerzenschwalch oder chemische Veränderung der Farbe zu denken.

Indessen hat gerade der bekannte schwarze Serapiskopf des Vatican nicht viel vom Christustypus, während dagegen ein solcher von weißem Marmor, der in der Galerie des Palastes Pitti zu Florenz steht, vielleicht mehr, als irgend ein anderer daran erinnert. Auch bei den Aeskulapköpfen sind es gewöhnlich mehr die Abbildungen, als die Originale, welche den Christusköpfen zu gleichen scheinen.

Man hat in den sehr unzuverlässigen Zeichnungen von zwei Gemmen Serapisköpfe mit dem Christustypus oder auch umgekehrt Christusköpfe mit dem Emblem des Serapis zu sehen geglaubt [1]). Die eine dieser Gemmen enthält die Köpfe von Serapis und Isis mit Modius und Lotosblume neben einander, und der Habitus der Figuren macht einigermaßen den Eindruck eines Christus mit Maria. Ein Christus-Serapis mit einer Maria als Isis, Astarte oder Proserpina würde etwa dem Dispiter mit Abracura, ἀβρακορη, d. i. dulcis virgo, entsprechen. Ueberdies wissen wir von einem Mariencultus der Kollyridianerinnen, der sich von Scythien und dem obern Thracien aus unter den Frauen in Arabien verbreitete, und bei dem geweihte Kuchen in ähnlicher Weise gebraucht wurden, wie man solche bei den eleusinischen Mysterien den Göttern der Unterwelt opferte [2]). Nahm doch Maria als Fürbitterin bei dem strengen Weltenrichter eine ähnliche Stelle ein, wie Proserpina neben Pluto, und wenn die schwarzen Christusbilder ihre Farbe von Pluto Serapis entlehnt haben sollten, so ist noch viel eher zu vermuthen, daß die so besonders verehrten schwarzen Madonnen, soweit sie nicht von äthiopischen Vorbildern abstammen oder durch die Unbilde der Zeit geschwärzt sind [3]), ihre Farbe der schwarzen Diana von Ephesus, der Magna mater, oder der Isis-Persephone entlehnt haben.

Alles dieses reicht aber doch nicht hin, der Deutung unserer Gemme eine sichere Grundlage zu geben, da die Ungenauigkeit der Zeichnung und die Unzuverlässigkeit des Stiches zu groß sind, als daß ein Urtheil über die Aehnlichkeit mit christlichen Typen möglich wäre. Vollends unzulässig ist es aber, wenn Jablonski die weibliche Figur dieser Gemme als ein Symbol der Kirche erklären will. Es gibt für diese Deutung keine Analogie. Ganz verschieden davon ist die Personificirung der Kirche, welche im Abendlande allerdings mehrfach vorkommt. Hier erscheint sie nämlich gewöhnlich am Fuße des Kreuzes Christi oder auch neben dem Kreuze, indem sie das Blut aus der Seite des Gekreuzigten auffängt. Ihr Attribut ist der Kelch, die Fahne und daneben zuweilen noch der Schlüssel. So sieht man sie unter Andern auf einem hölzernen Bücherdeckel in dem Kirchenschatze zu Friaul, wo das beigeschriebene ecclesia die Bedeutung der Figur außer Zweifel setzt [4]).

Wichtiger ist die andere Gemme, welche den angeblichen Serapiskopf allein enthält [5]). Aber hier scheint die Zeichnung der angeblichen Serapis-Embleme auf einem Irrthume des Zeichners zu beruhen. Der männliche Kopf mit lang herabhängendem, gescheitelten Haar und geschlossenen Augen hat allerdings ganz das Ansehen eines todten Christus; dagegen gleicht der Hauptschmuck, an dem man ein bauchiges Gefäß, ein paar Hörner, ein Diadem und eigenthümliches Blätterwerk unterscheidet, so wenig den bekannten Attributen des Serapis oder irgend einer andern ägyptischen Gottheit, daß man versucht wird, sich nach einer andern Erklärung umzusehen. Münter [6]) hält das Diadem sammt Hörnern und Blättern für eine Dornenkrone, und das vasenartige Gefäß, das dem Modius des Serapis nicht entfernt gleicht, für die Frucht des Dornstrauchs. Diese Erklärung ist jedoch gezwungen und willkürlich. Dagegen erhält man durch eine Vergleichung mit byzantinischen Denkmünzen Aufklärung, wenn man nur bedenkt, daß das Original der Gemme sehr klein und vielleicht durch Abnutzung ziemlich undeutlich war. Es läßt sich nämlich kaum bezweifeln, daß anstatt des bauchigen Gefäßes auf der Gemme eine geschlossene Hand gravirt war, und anstatt des Diadems mit den Hörnern und Blättern ein Kranz, den diese Hand von Oben herab über dem Haupte hielt. Der Christuskopf ist also hier ohne alle Beziehung zu Serapis. Er wird als Märtyrer mit dem Todtenantlitz durch die Hand Gottes gekrönt. In derselben Weise ließ Bischof Paulinus von Nola es in einem Bilde der Dreifaltigkeit in der Kirche zu Fondi malen [7]). Möglicher Weise kann unsere Gemme sogar irgend einen andern Märtyrer vorstellen.

(Der semitische Typus.) Der später übliche Christustypus eines nicht mehr jugendlichen, männlichen Kopfes mit dem langen, gescheitelten Haar und dem getheilten

---

Medicorum veterum Asclepiades dictorum lustratio. Bonnae 1828.

99) Abhandl. der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1842 (Berlin 1844). Philol. u. histor. Abh. S. 167.

1) *Joa. Macarii* Abraxas, comm. illustr. a *Joa. Chiffletio* (Antverp. 1651), tab. 27. no. 111. 112. 2) *Epiphan.* Haeres. 79. 3) Sighart will alle schwarzen Madonnen durch die Einwirkung von Lichtschwalch erklären. Mittheil. der k. k. Central-Commission zur Erforsch. und Erhalt. der Baudenkmale 8, 207.

4) *Gori*, Thes. vett. diptych. T. 3. tab. 16 ad p. 116. 5) *Macar.* Abraxas tab. 26. n. 111. Vergl. *P. E. Jablonski*, Diss. de orig. imaginum Christi in dessen Opusc. ed. *J. G. te Water.* 3, 408. 6) Sinnbilder, Heft 2. S. 17. Taf. 5. n. 3. 7) Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno — quem — rutila genitor de nube coronat. *Paulin. Nolan.* Ep. 32 ad *Sever.* in Opp. (Veron. 1736.) p. 206. Grüneisen, Ueber die bildliche Darstellung der Gottheit (Stuttgart 1828) S. 78.

Bart hat in der That kein Vorbild unter den heidnischen Göttern der Römer und Griechen. Obgleich die Beschreibung desselben in dem bekannten Briefe des Lentulus von sehr jungem Datum, vielleicht sogar noch jünger als die ähnliche Beschreibung des Johannes Damascenus sein mag, so scheint er doch sehr früh vorzukommen. Im Einzelnen verschieden aufgefaßt, bald mit einem mehr rundlichen, bald mit einem mehr länglichen Gesicht, das Haar bald hinter die Ohren gestrichen, bald auf die Schultern herabwallend, bleibt er sich im wesentlichen doch immer gleich. Wir finden ihn in den römischen und neapolitanischen Katakomben, wenn auch nicht gerade in den ältesten, und auf dem, von der Galla Placidia gestifteten Mosaik des Triumphbogens in der Paulskirche zu Rom, das aus dem Brande gerettet worden ist. Als Profilkopf sieht man ihn auf einem schönen Mosaik im christlichen Museum des Vatican, das ebenfalls aus den Katakomben stammt. Das älteste Beispiel desselben ist aber wahrscheinlich der Revers jener Kupfermünze mit dem Bilde der Anastasis, die wir durch eine schlechte Abbildung des Tanini kennen, und die vermuthlich unter Constantin als Denkmünze auf die Einweihung der heiligen Grabeskirche geschlagen ist, da sie das Grab noch in der von Eusebius beschriebenen Gestalt darstellt. Schwerlich kann man annehmen, daß sie, wie Sepp [8]) zu glauben scheint, erst zur Zeit der Kreuzfahrer nach einer ältern Münze mit der Darstellung der Anastasis geprägt sei. Dieser Typus scheint orientalischen Ursprungs zu sein. Das Brustbild in dem Medaillon über dem Triumphbogen der Paulskirche wurde nach der Inschrift des Mosaiks von Galla Placidia um 440 gestiftet, und daß die Arbeit von griechischen Künstlern oder wenigstens nach einem griechischen Vorbilde ausgeführt ist, läßt die Form der segnenden Rechten schließen, welche nach griechischem Ritus den zweiten und dritten Finger über einander und den vierten an den Daumen legt, um damit das XP anzudeuten. Einige der ältesten Bilder weisen sogar nach Osten hin, indem sich ihr semitischer Typus nicht verkennen läßt. Am stärksten ist derselbe ausgesprochen an einem sehr heilig gehaltenen in Holz geschnitzten Crucifix in S. Martino zu Lucca, das im 7. Jahrhundert aus Jerusalem dorthin gebracht sein soll. Es hat neben dem gescheitelten Haar und dem getheilten Bart die krumme jüdische Nase, die den übrigen Christusbildern nicht eigen ist. Weniger entschieden ist der jüdische Zug an dem Mosaikprofil des Vaticans [9]), doch lassen ihn die schwellenden Lippen nicht ganz vermissen. Von besonderem Interesse ist aber das alte Bild von Edessa. Schon Julius Africanus spielt auf eine Sage von dem Könige Abgar Uchomo von Edessa [10]) an, über die Eusebius zuerst ausführlicher nach angeblichen Urkunden [11]) berichtet. Dieser [12]) weiß nur, daß Christus von Abgar eingeladen sei, um denselben von einer schweren Krankheit zu heilen, worauf er ihm jedoch nur zugesagt habe, nach seiner Himmelfahrt einen seiner Apostel zu senden. Zwar erklärte schon Papst Gelasius auf dem römischen Concil von 494 die Antwort Christi, die Eusebius sammt dem Briefe des Abgar nach syrischen Urkunden des edessener Archivs mittheilte, für untergeschoben, allein die Sage erhielt sich nicht nur, sondern bekam später noch den Zusatz, daß Abgar in Folge der abschlägigen Antwort einen Maler gesandt habe, um wenigstens das Bild zu erhalten. So soll sie sich zuerst bei dem Armenier Moses von Chorene finden. Evagrius [13]) (gest. 593) erzählt dann weiter, Christus habe dem Könige ein durch ein Wunder entstandenes Bildniß von sich gesandt. Bekannter wird die Sage im 8. Jahrhundert, wo man sich gegen die Bilderstürmer darauf beruft. Auf dem zweiten Concil von Nicäa versichert der Lector Leo von Constantinopel, daß er in Edessa das nicht von Menschenhand gemachte Bild gesehen habe, und Johannes Damascenus erzählt die Legende in der neuen Form ausführlicher, als sie uns bis dahin begegnet. Jetzt erst erscheint sie dahin ausgebildet, daß Christus sein Antlitz auf seinem Mantel abgedrückt habe, da der von Abgar gesandte Maler von dem Glanze desselben geblendet nicht im Stande gewesen, ein Abbild auszuführen. Doch nahm die Sage im Einzelnen sehr verschiedene Gestalten an, wie wir aus den beiden ganz von einander abweichenden Fassungen ersehen, welche Constantin Porphyrogenitus mittheilt. Die Georgier nennen den König, der das Bild von Christus erhielt, Angues, und behaupten, daß sich dasselbe früher in einer Kirche zu Tiflis befunden habe, die daher Anguescat heißt [14]).

Dies ist, wenn man die angeblich von Pilatus herrührenden Christusbilder der Karpokratianer [15]) ausnimmt, die älteste unter den mancherlei Sagen, welche die Aehnlichkeit und Zuverlässigkeit von Christusbildern zu verbürgen bestimmt sind. Es geht aber daraus hervor, daß in Edessa ein uraltes Bild Christi existirte, welches dort für zuverlässig ähnlich gehalten wurde und sich einen weit verbreiteten Ruf erwarb. Von diesem Bilde hatte man an mehreren Orten Copien, von denen manche ebenfalls wieder durch Wunder entstanden sein sollten.

Der Typus des edessener Bildes ist höchst wahrscheinlich in einer großen Anzahl von Copien in Oel, Holzschnitt und Kupferstich erhalten. Das Original ward nämlich im J. 944 nach Constantinopel gebracht, da Kaiser Romanus Lacapenus bei der Belagerung von

8) Jerusalem. B. 2. Nachtrag S. 792. 9) *Perret*, Les catacombes de Rome. T. 1. pl. 28. 10) Wilh. Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder, in den Abhandl. der Berliner Akademie der Wissensch. 1842 (Berlin 1844), philol. und histor. Abhandl. S. 121 fg. Rheinwald, Archäologie S. 898. Anm. 7. Legis Glückselig, Christus-Archäologie (Prag 1862) S. 104 fg. 11) Ueber die Anfänge des Christenthums in Edessa: Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries from the year after our Lords ascension to the beginning of the fourth century, discovered, edited, translated and annotated by *W. Cureton*, with a preface by *W. Wright*. London and Edinburgh 1864.

12) *Euseb.* Hist. eccl. 1, 13. 13) Hist. eccl. 4, 27. 14) *Chardin*, Voyages en Perse etc. par *Langlès*. T. 2. (Paris 1811.) p. 77. 15) *Irenaeus* contra Haereses 1, 25. §. 6.

Edessa die gefangenen Muhammedaner gegen dieses Heiligthum auswechselte. Im 16. Jahrhundert wollte man dasselbe Bild sowol in Rom als in Genua besitzen. Nach Rom sollte es in Folge der Eroberung Constantinopels durch die Lateiner im J. 1204 gekommen sein, und es wurde dort im Kloster S. Silvester verehrt. Das genueser Bild soll Leonard von Montalto 1384 aus Constantinopel mitgebracht haben, und es ist der armenischen Kirche S. Bartolommeo gewidmet. Der wiener Mechitarist Malachias Samuelian soll den Beweis versucht haben, daß das römische Bild nur eine Copie von dem zu Genua sei [16]). Wie dem auch sein mag, so geht doch daraus hervor, daß beide Bilder mit einander übereinstimmten, und daß also beide den Typus des edessener Bildes repräsentirten.

Von jenem römischen Bilde in S. Stefano sind nun die vorhin erwähnten Copien genommen. Ich kenne deren zwei, eine kleinere, aber höchst charakteristische, welche Wilhelm Grimm nach einem alten römischen Originale in vortrefflichem Farbendruck vor seiner Abhandlung über die Sage vom Ursprung der Christusbilder publicirt hat, und eine lebensgroße, aber schlecht in Oel gemalte, welche vor nicht langer Zeit vom Eichsfelde nach Göttingen gebracht wurde und sich jetzt im Besitz des Dr. Jul. Tittmann daselbst befindet. Nach den Ermittelungen von Legis Glückselig stimmen mit dem Typus dieser Bilder auch die ältesten im Orient noch vorhandenen Christusbilder, namentlich das zu Nazareth im wesentlichen überein, und sein Versuch, auf eine Vergleichung der ältesten Christusbilder eine Restauration des edessener Bildes zu gründen, hat in der That nichts Anderes zu Stande gebracht, als eine neue Auflage des Bildes aus S. Silvester, die durch moderne Technik, blühende Farbe und zierliche Ausführung der Nebendinge etwas modificirt, dafür aber auch ihres eigenthümlichen Charakters völlig verlustig geworden ist. Mit gutem Grunde nennt Grimm sein Original die vorzüglichste der vorhandenen alten Nachbildungen, und wenn Glückselig dem entgegentritt, so erklärt sich dies aus seinem eigenthümlichen Standpunkte, mit dem er für den echt orientalischen Kopf einen blonden blauäugigen teutschen Kopf unterzuschieben vermochte.

Es ist aber auf dem edessener Bilde nach der Grimm'schen Copie der semitische Nationalzug in dem sehr ernst und würdig gehaltenen Gesichte noch weit unverkennbarer ausgesprochen, als auf dem Mosaik des christlichen Museums in Rom. Dort sieht man das rabenschwarze Haar, das große dunkle Auge, die gebräunte Hautfarbe, die schon in der Beschreibung des Johannes Damascenus mit der Farbe des Weizens verglichen wird. Dieser Typus erklärt sich hinreichend aus dem Ursprunge desselben, denn Edessa und die Landschaft Osrhoëne am Euphrat hatte eine beträchtliche chaldäische und jüdische Bevölkerung. So haben wir also hier einen Christus der Juden-Christen, ein reines Ideal der semitischen Rasse, das Bild des edelsten Rabbi, und dieses Bild hat sich nicht allein bis auf unsere Tage vielleicht im Originale, jedenfalls in Copien erhalten, sondern es hat die Christus-Typen der Heidenchristen allmälig verdrängt und in Vergessenheit gebracht.

Man hat in frühern Jahrhunderten noch andere jüdische Christusköpfe verbreitet, die auf bleiernen und silbernen Medaillen in Profil geprägt und mit hebräischen Legenden versehen waren. Sie sind jedoch längst als unecht erkannt. Schon Conring hat mit Recht bemerkt, daß alle jüdische Münzen, welche menschliche Figuren enthalten, untergeschoben seien, und Wagenseil hat in der hebräischen Umschrift Fehler nachgewiesen, die von der Unwissenheit des Stempelschneiders zeugen, und in keiner hierosolymitanischen Werkstatt entstehen konnten [17]).

(Der selbständige unbärtige Typus.) Neben den von heidnischen und jüdischen Typen abgeleiteten Christusbildern gab es aber auch andere, die weder dem einen noch dem andern folgten. Es waren jugendliche unbärtige Gestalten von selbständiger Erfindung. Eine solche eben so ansprechende, als eigenthümliche Auffassung sieht man auf einem ausgezeichneten, aber leider nicht gut beleuchteten Mosaik in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes zu Ravenna. Die erstaunlich schlicht und einfach gehaltene Figur ist mit einem langen und faltigen goldenen Gewande, fast nach Art eines Weiberrockes bekleidet, und geht leichten Schritts in ungezwungener und anspruchsloser Haltung daher, indem sie in der Linken ein aufgeschlagenes Buch hält, worin man die Worte liest: Ego sum via, veritas et vita, und in der Rechten einen Stab mit einem Kreuze auf der Spitze etwa wie einen Hirten- oder Pilgerstab tief gesenkt über der Schulter trägt. Man wird geneigt sein, diesem schönen Bilde ein hohes Alter zuzuschreiben. Doch gehört es allerdings nicht zu den Fresken, die aus der ehemaligen Kathedrale des Ursus in die erzbischöfliche Kapelle versetzt sind. Ueberdies läßt das goldene Gewand vermuthen, daß es auch nicht gerade zu den frühesten christlichen Bildern gehört. Jedenfalls hat hier die christliche Kunst selbständig einen eigenen Typus entwickelt.

c) Die Individualisirung.

In dem edessener Christuskopfe ist die menschliche Gestalt des Herrn dargestellt, wie sie sich zeigte, da er auf Erden wandelte. Sie wird die vorherrschende, während daneben die unbärtige Idealgestalt des verklärten oder symbolisch gedachten Erlösers in einzelnen Fällen auftritt. Es ist ein charakteristischer Unterschied zwischen der antiken und modernen Kunst, daß jene vorwiegend ideale Gestalten darstellt, während diese sich stets an das Individuum hält und selbst da naturalistisch oder realistisch

16) Mittheilungen der k. k. Central-Commission für Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale. Bd. 8. (Wien 1863.) S. 27. Die dort berührte, mir nicht weiter bekannte Schrift des Samuelian ist vermuthlich dieselbe, welche dessen anonyme: „Bekehrung Armeniens durch den heil. Gregor Illuminator" (Wien 1844) S. 175. Note 27 in Aussicht stellt.

17) *Jo. Chr. Wagenseilii* Sota (Altorf. 1674) p. 579. *Jo. Reiskii* Exerc. hist. de imaginibus Jesu Christi (Jenae 1685) fig. ad p. 182 et 183.

verfährt, wo sie das Höchste und Erhabenste verherrlichen will. Diese Eigenheit der modernen Kunst spricht sich in dem Rabbikopfe aus, den das edessener Bild als treueste, nicht von Menschenhand gemachte Abbildung des Menschensohnes darstellt. Dieselbe naturalistische Auffassung zeigen uns die Münzen nach der Zeit der Theilung des Reichs, indem kaum noch Werth darauf gelegt zu werden scheint, daß sie schöne Kaiserköpfe enthält, wenn dieselben nur als Bildnisse treu sind. Eine ähnliche scharf ausgeprägte Bildnißähnlichkeit bemerkt man auf dem Diptychon des Philoxenus (ob. S. 360) an dem Kopfe des Consuls, obwol andere Diptychen nichtssagende Köpfe ohne Charakteristik enthalten, denen man das Fabrikartige der Arbeit ansieht. Auch die Mosaiken in S. Giovanni in fonte zu Ravenna sind namentlich in den obern Partien sehr naturalistisch behandelt. Doch haben hier wahrscheinlich spätere Restaurationen viel verändert.

(Abnahme der Schönheit.) Man hat vielfach diesen realistischen Zug der modernen Kunst lediglich als eine Verkümmerung und Verschlechterung derselben aufgefaßt, für die man leicht zureichende Ursachen in der Noth der Zeit auffinden konnte. Ja man ist noch weiter gegangen, und hat einen Grund für die Seltenheit schöner idealer Bilder darin gesucht, daß man seltener schöne menschliche Gestalten zum Vorbild genommen habe. Die Kunst der Byzantiner, sagte man, sei zu unwürdigen Gegenständen herabgestiegen, und dadurch hätten die Künstler sich gewöhnt, auch das Erhabene in unwürdiger Weise darzustellen. Es sei immer gewöhnlicher geworden, durch Bildnißstatuen Personen zu feiern, die zu den verworfensten Classen gehörten, denn wie man im Alterthume Athleten auf diese Weise verherrlichte, so habe man jetzt Wagenlenkern, Schauspielern und Possenreißern Standbilder gesetzt. Die Personen aber, die man wegen ihrer Stellung im Staate oder wegen ihrer Verdienste und Thaten ehrte, hätten zum großen Theil nicht zu den männlich entwickelten Abkömmlingen des edlen Griechenvolkes gehört, sondern es seien nicht selten Eunuchen und Barbaren gewesen, deren Gesichts- und Körperbildung sich weit von den Idealen der Griechen entfernt habe. Das habe einer Kunst nicht vortheilhaft sein können, deren eigentliche Aufgabe die Darstellung der edelsten Persönlichkeit in einem idealen Körper sei. Ja man hat gesagt, das Menschengeschlecht selbst sei häßlicher geworden. Wenn dieser Ausspruch bei Heyne [18]) auch nicht viel mehr, als rednerische Floskel war, so ist es Burckhardt [19]) voller Ernst damit. Er beruft sich nicht nur auf die häßlichen Illyriotengesichter mehrerer Kaiser und anderes Bildwerk, sondern sogar auf das ausdrückliche Zeugniß des Dio Chrysostomus, und er findet die Erklärung für diese physische Entartung in den unaufhörlichen Kriegen mit ihren Gefolgen, Seuchen und Hungersnoth — von den großen Seuchen von 167 und 352 soll die letzte 15 Jahre gewährt haben —, sowie in den Völkermischungen mit Barbaren, die im Orient nicht minder häufig waren, als im Occident. Alles dies läßt sich wohl hören, aber wenn Dio Chrysostomus in seiner 21. Rede über die Schönheit sagt: eine solche männliche Schönheit, wie die alten Statuen zeigten, werde nicht mehr gefunden, und wenn sie irgend wo auftauche, bleibe sie unbeachtet; nur bei den Frauen begegne man allenfalls noch einer ähnlichen Schönheit, so verkennt er das Verhältniß des Ideals zum Modell, indem er von der Schönheit der Statuen auf die der Menschen schließt. Zu einer Zeit, da die Maler die schönsten Gestalten malten, klagt Raphael selbst über den Mangel an schönen Frauen. Daß man aber die männliche Schönheit nicht mehr so beachtete und verehrte, wie es die alten Griechen gethan hatten, das war zum großen Theil eine Folge der strengern sittlichen Ansicht, die namentlich unter den Christen herrschte. Gegen weibliche Schönheit war auch das neue Geschlecht nicht unempfindlich und darum meint der Rhetor, daß die weibliche Schönheit nicht ebenso, wie die männliche ausgestorben sei. Für die Darstellung der menschlichen Gestalt war überdies die ceremonielle Vorführung von Bildnissen in der Vorderansicht ungünstig, die auf den Consulardiptychen gewöhnlich war, und auch auf Münzen schon bei Valentinian I., dann häufiger seit Theodosius II. und seit Justinus Thrax ganz regelmäßig vorkommt, sodaß zuletzt der Profilkopf, dessen schöne Zeichnung und Ausführung vorzugsweise den antiken Münzen ihren hohen Kunstwerth verleiht, fast ganz verdrängt wird.

(Vergleichung persischer und indischer Skulpturen.) Wenn aber ein charakteristischer Zug der modernen Kunst in der bildnißartigen Individualisirung, der naturalistischen Auffassung besteht, und wenn dieser Zug bereits in der byzantinischen Kunst zur Geltung kommt, so weist uns das auf eine Thatsache hin, welche auf dem Gebiete der Plastik ein ähnliches Verhältniß zwischen sassanidischer und byzantinischer Kunst ahnen läßt, wie das, welches wir in Beziehung auf die architektonischen Formen nachgewiesen haben.

Die sassanidischen Felsenreliefs, die meist ähnliche Ceremonialbilder darstellen, wie sie die byzantinische Kunst vorzugsweise liebte, tragen nämlich einen eigenthümlichen Charakter an sich, der ebenso dem der altgriechischen Werke entgegengesetzt, als der modern europäischen Auffassungsweise entsprechend ist. Schon den altassyrischen Skulpturen von Ninive und Persepolis ist dieser moderne Charakter eigen, und er beruht vielleicht nicht minder auf der Stammverwandtschaft der Perser und Germanen, als auf dem Realismus der Auffassung, der sich ebenso weit von ägyptisch-stereotyper Manier, als von dem griechisch-römischen Idealisiren entfernt. Am auffallendsten ist die moderne Erscheinung in Costüm und Haltung an der etwa 22 Fuß hohen Bildsäule des Sapor [20]), welche auf dem Berggipfel bei Schapur umgestürzt liegt, und die vollkommen das Bild eines Menschen von heute

18) Serioris artis opera, Sect. 1 in Commentatt. Soc. reg. scient. Gotting. 1791 et 1792. Vol. 11. (Gotting. 1793.) Cl. hist. et phil. p. 43. 19) Die Zeit Constantin's des Großen S. 289—291.

20) *Texier*, L'Arménie. T. 2. pl. 149. 150.

darstellt, wie auf dem Gebiete der altgriechischen Kunst nichts entfernt Aehnliches vorkommt. Die langen Züge von Kriegern auf andern persischen Monumenten gleichen ebenfalls in hohem Grade den kriegerischen Aufstellungen unserer Paraden, und auf manchen derselben glauben wir bald den Paradeschritt, bald die salutirende Handbewegung [21]) wieder zu erkennen.

Auch die indischen Monumente tragen einen ähnlichen modernen Charakter zur Schau. Bei alle dem, was man in der von den Brüdern Daniell herausgegebenen „Oriental Scenery“ sieht, ist daneben der Einfluß griechischer Kunst nicht zu verkennen. Anderwärts, wie an den Skulpturen auf dem heiligen Berge Phrabat in Siam, wo Buddha seine Fußspur hinterlassen hatte, überrascht die Aehnlichkeit mit gothischen Heiligenbildern [22]). Auch hier mag man an europäische Einflüsse glauben. Bei alle dem läßt sich nicht läugnen, daß trotz der abenteuerlichen Gestalten, welche die ausschweifende Phantasie der indischen Dichtung und Götterlehre gebildet hat, aus allem buddhistischen Bildwerk uns ein Geist anweht, der die Schöpfungen der Indier unserer modernen Auffassungsweise nahe bringt.

d) Das Costüm.

Weit allgemeiner und durchgreifender noch, als in der Darstellung der menschlichen Gestalt, zeigt sich der Einfluß Asiens in den Veränderungen, welche mit der Bekleidung vor sich gingen, und es ist einleuchtend, daß hierin ein Moment lag, welches von den entschiedensten Folgen für die künstlerische Behandlung der Formen sein mußte [23]).

(Verhüllung des Körpers.) Ein orientalischer Zug liegt zunächst schon in dem Bestreben, den Körper zu verhüllen und das Nackte zu vermeiden, einem Bestreben, welches ohne Zweifel nicht wenig durch rigoristische Ansichten von christlicher Moral gefördert wurde, und in der That als Opposition gegen üppige und frivole Schaustellungen der heidnischen Römerwelt hinlänglich begründet erscheint. Bei männlichen Figuren ist allerdings die Vermeidung des Nackten nicht so auffallend. Die Taufe Christi ist ein Gegenstand, welcher die Darstellung der nackten Gestalt unvermeidlich mit sich bringt, und die 40 Heiligen werden nach den noch heute befolgten Vorschriften fast unbekleidet gemalt. Der gute Hirt erscheint noch leichtgeschürzt in der Kleidung des Landvolks. Krieger und Helden werden fortwährend, wenn auch nicht leicht als nackte Heroen, doch in der altherkömmlichen Rüstung mit entblößten Armen und Beinen dargestellt. Dagegen tragen die Frauen jetzt lange und enge Gewänder, die oben bis an den Hals geschlossen sind und bis auf die Füße herabreichen. Sie sind dicht unter den Busen gegürtet, und enge Aermel bedecken die Arme bis an das Handgelenk. Auf den orientalischen Ursprung dieser Kleidung weist eine bekannte Statue der Isis oder einer Isispriesterin im capitolinischen Museum hin [24]).

(Kleiderprunk.) Eine andere Seite der orientalisirenden Entwickelung ist die, daß man die Kleidung prunkhafter zu machen sucht, theils durch die Wahl kostbarer Stoffe und auffallender Farben, vorzüglich aber durch mancherlei Verzierungen. Man zieht bunte und mit allerlei Mustern geschmückte Stoffe vor, und besetzt die Kleider mit aufgenähten farbigen Stücken, mit Stickereien, Perlen und edeln Steinen. Die letzteren werden jetzt mehr ihres eigenen Werthes, als der künstlerischen Behandlung wegen geschätzt, und aus diesem Grunde weniger geschnittene, als glänzende und kostbare Steine gesucht. Wenn die Bearbeitung der Gemmen seltener wurde, ja beinahe aufzuhören schien, so war das nicht sowol der Abnahme der Kunstfertigkeit, als der Mode zuzuschreiben, welche der Nachfrage nach dieser Gattung von Kunstwerken ein Ziel setzte.

Die gestickten oder gewirkten Kleidungsstücke enthielten sogar zuweilen Bildnisse und figürliche Darstellungen [25]). Der Bischof Asterius von Amasia im Pontus (um 400) sagt, fromme Männer und Frauen hätten evangelische Geschichten, in denen Christus und seine Jünger erschienen, in ihre Kleider weben lassen [26]), und der Kaiser Gratian sandte dem Dichter Ausonius ein goldgewirktes Gewand mit dem Bilde des Kaisers Constantius [27]). Zwei Elfenbeinplatten eines Diptychons in dem Schatze der Kathedrale von Monza zeigen ein merkwürdiges Beispiel der Sitte, das Bild des Kaisers auf der Kleidung zu tragen. Auf der einen Tafel sieht man Galla Placidia in antiker Matronen-Kleidung mit dem etwa zwölfjährigen Valentinian III., auf der andern den Aëtius in römischer Kriegertracht mit Toga und Chlamys, Schild und Speer, aber ohne Helm. Obgleich es an jeder Inschrift fehlt, läßt sich doch an der Richtigkeit der Deutung nicht wohl zweifeln; es ist eine zu große Vorsicht, wenn die Arundel-Society noch zwischen Aëtius und Bonifacius die Wahl gestatten will. Das Diptychon gehört danach ungefähr in das Jahr 430. Die Auffassung ist ganz antik, die Ausführung der Figuren und des Faltenwurfs recht gut, besonders ist die Galla Placidia wie nach einem antiken Vorbilde gearbeitet, während die Gestalt des Kriegers sehr dagegen zurücktritt, fast als ob sie von einem andern Künstler herrührte. Toga und Chlamys des letztern sind nun ganz mit Brustbildern bedeckt, und zwar wechseln auf der Toga zwei verschiedene Brustbilder reihenweise, sodaß das eine in runden Medaillons, das andere in den Abtheilungen einer Säulenarkade unter Giebeldächern angebracht ist. Die Chlamys ist ganz mit Medaillons besetzt. Die Vergleichung mit der andern Tafel zeigt, daß die Büsten unter den Arkaden Bildnisse der Galla Placidia sind. Man erkennt sie namentlich an einem turban-

21) Z. B. daselbst pl. 147. 151. 22) *H. Mouhot*, Travels in the central-parts of Indo-China, Cambadja and Laos (London 1864). Vol. 1. p. 119. 23) Herm. Weiß, Costümkunde. Geschichte der Tracht und des Geräths im Mittelalter (Stuttgart 1864) S. 46—165.

24) *Bottari*, Mus. Capitol. 3, 73. 25) *Francisque-Michel*, Recherches sur les étoffes 1, 20. 21. 26) *Asterii* Homilia de divite et Lazaro in dessen Homiliae ed. *Ph. Ruben* (Antverp. 1615) p. 4. 27) *Auson.* ad Gratian. grat. actio pro consul. (Burdigalae 1590) f. 396.

ähnlichen Kopfputze, den auch die Figur der andern Tafel trägt. Die Büsten in den Medaillons dagegen scheinen die des Valentinian zu sein. Beide Büsten sind außerdem in einem etwas größern Medaillon vereinigt auf dem Schilde des Aëtius angebracht. Hier sieht man also eine Art von Staatsuniform für den einflußreichsten und vornehmsten Beamten, welche mit den Bildnissen seiner Herren auf eine sehr besondere Weise geziert ist [28].

(Kaiser-Ornat.) Das Prunken mit edlen Steinen und Perlen zeigt sich besonders an dem Costüme der Kaiser, und hier hatte es schon lange vor Constantin überhand genommen. Commodus trug zuerst eine Krone aus Gold, die mit indischen Steinen besetzt war [29], und Heliogabalus kleidete sich ganz in goldne und purpurne Gewänder, ja er verzierte seine Tunica mit Gemmen und brachte sogar an den Schuhen geschnittene Steine an, was man freilich mit Recht lächerlich fand [30]. Ueberhaupt wurde damals noch ein solcher weibischer Prunk als ein Zeichen der Verweichlichung ausgelegt [31]. Seit Diocletian wurde aber diese orientalische Kleiderpracht zur Regel. Nach dem beutereichen Siege des Gallerius Maximianus über den Perserkönig Narses im J. 301 soll er zuerst angefangen haben, Kleider und Schuh mit Gold und Edelsteinen zu zieren [32]. Seit Constantin dem Großen wird der Gebrauch von Steinen und Perlen allgemein. Dieser soll zu einer solchen Verwendung dieser kostbaren Dinge durch die Schätze veranlaßt sein, welche Metrodorus im J. 341 im angeblichen Auftrage des Sapor aus Persien brachte, und er besetzte damit das, was im Staat und in der Kirche am höchsten zu ehren war, das Diadem und das Evangelium [33]. Wie man auf den Münzen sieht, begnügte man sich Anfangs mit einer einfachen Reihe Perlen an dem Diadem. Nach Theodosius aber zählt man zwei, drei und vier Reihen neben einander. Unter Leo, Zeno, Anastasius und Justin werden auch Helm, Panzer und Schild mit Perlenschnüren eingefaßt. Auch die Kaiserinnen machen eine Anwendung von Perlen und Edelsteinen, die sich über fast alle Theile der Kleidung ausdehnt. Die männliche Kleidung dagegen beschränkt die Anwendung von Steinen und Perlen auf die genannten Stücke, und wird im Uebrigen besonders durch eingesetzte bunte oder gestickte Stücke geziert.

Ein schönes Beispiel dieser reichern byzantinischen Kleidung gewährt der sogenannte Schild von Badajoz, eine runde Silberplatte von 72 Centimeter (28 Zoll englisch) Durchmesser, auf welcher Theodosius der Große in getriebener Arbeit dargestellt ist, wie er im J. 394 seine Söhne Arcadius und Honorius zu Genossen der Herrschaft erhebt. Sie ist 1847 zu Almendralejo in Estremadura gefunden, und Eigenthum der königlichen Akademie der Geschichte zu Madrid, welche dieselbe publicirt und beschrieben hat [34]. Man sieht hier Schultern, Aermel und zum Theil auch die Brust der drei Hauptfiguren mit Stickerei oder buntem Zeuge geziert. Eine reiche Spange, an der Schnüre mit drei Quasten oder Eicheln hängen, faßt den Mantel auf der rechten Schulter zusammen. Ueber dem Mantel liegt das Knie bedeckend das reich gestickte und mit Perlen gezierte Greminale. Das Diadem ist mit zwei Reihen Perlen eingefaßt, aber es fehlen noch die Perlengehänge zu den Seiten. Auch die Schuhe sind mit Stickerei eingefaßt, und ebenso der Thron, das Sitzpolster und der Fußschemel. Die drei kaiserlichen Personen haben den Nimbus, die beiden jüngern halten überkreuzte Kugeln in der Linken, und in der Rechten hat Arcadius den Imperatorstab, während Honorius dieselbe segnend erhebt. Theodosius überreicht dem Protonotar oder Logotheten die Einsetzungsurkunde für seine Söhne, und dieser empfängt sie, wie einen heiligen Gegenstand, auf verhüllten Händen. Auch dessen Gewand ist mit eigenthümlichen Stickereien an verschiedenen Stellen geziert. Zu den Seiten stehen je zwei jugendliche Leibwächter. Eine Tempelfaçade mit vier canellirten Säulen und korinthisirenden Kapitellen bildet den Hintergrund. Der Architrav macht zwischen den mittlern Säulen über dem Haupte des Theodosius einen Bogen, und im Giebelfelde schweben zu den Seiten dieses Bogens zwei Kindergenien, die auf einem Tuche Blumen oder Früchte tragen. Unter der Scene liegt die Erde, eine weibliche Figur mit dem Füllhorn, das Haupt mit Blumen und Früchten bekränzt, umgeben von emporwachsenden Kornähren. Sie ist bekleidet mit einem langen Gewande, das in einen gestickten Saum endet. Drei Genien, ähnlich den oben schwebenden, erheben sich, dem Kaiser und seinen Söhnen Blumen und Früchte darreichend.

Die Stiftung der Platte zum Gedächtnisse des Ereignisses wird durch die Inschrift: **Dn Theodosius perpet. Aug. ob diem felicissimum x.** bezeugt, und ein eingeschlagener Stempel, in dem man die Buchstaben **C A** erkennt, führt auf die Vermuthung, daß der Geburtsort des Theodosius, Cauca, durch dieselbe eine Ceremonie verherrlicht habe, welche in dem Palaste Magnaura in Constantinopel vor sich ging.

(Consular-Tracht.) Besonders reich gestaltet sich nächst der kaiserlichen die Tracht der hohen Staatsbeamten, unter denen besonders die Consuln auf den Diptychen vorgeführt werden. Auf dem ältesten derselben, dem des Flavius Felix von 428 (s. oben S. 360), war der Consul zweimal in nicht völlig übereinstimmender Weise dargestellt. Auf der nicht mehr vorhandenen Platte [35] trug er den langen auf der rechten Schulter zusammengehefteten Mantel. Auf der im pariser Münzcabinet erhaltenen Platte [36] dagegen, wo er auf der

28) Ann. archéol. 21, 221—267. *Labarte*, Hist. des arts industr. pl. 2. 29) *Dio Cassius*, Hist. Rom. 72, 17. 30) *Lampridii* Antoninus Heliogabalus c. 23. 31) *Buonarotti*, Osservazioni sopra alcuni medaglioni antichi (Roma 1698) p. 388. 32) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 470. 33) *Cedren.* 1, 517.

34) Arneth, Monumente des k. k. Münzen- und Antiken-Cabinets in Wien. Beil. III. Gerhard in der Archäolog. Zeitung, Jahrg. 18. Taf. 136. Fig. 3. Annales archéolog. 21, 309—312. Ein Gypsabguß im berliner Museum. 35) *Gori*, Thes. vet. diptt. 1, 129. 36) Trésor numism. *Rec. de basreliefs*. T. 1. pl. 12. *Louandre*, Arts somptuaires pl. 1.

Sella curulis den Spielen präsidirt, trägt er über der bis auf die Knöchel reichenden Tunica mit langen Aermeln ein etwas kürzeres gesticktes Gewand mit weiten, kurzen Aermeln, und über diesem hat er einen breiten gestickten Streifen, eine Binde oder Schärpe, die von der linken Schulter vorn bis auf die Füße herabhängt, während sie vom Rücken her unter dem rechten Arm durchgezogen und noch einmal über die Schulter geworfen ist. Der Schoos ist überdies von einem gleichfalls gestickten Zeug bedeckt, das über beiden Armen hängt, und von dem man nicht sieht, ob es ein Mantel oder nur ein Gremiale ist. Auf der rechten Schulter wird endlich ein Stück Zeug sichtbar, welches entweder zu der Schärpe, oder zu dem Mantel gehört. Spätere Consular-Diptycha, wie z. B. das des Anastasius von 517 [37]), unterscheiden sich nur dadurch, daß die Schärpe über die rechte Schulter gelegt, und dann von hinten her unter dem rechten Arm durchgezogen und wieder über die linke Schulter geworfen ist, sodaß sie sich über der Brust kreuzt. Die Stickerei besteht regelmäßig in Medaillons mit Sternblumen.

(Geistliche Tracht.) Die Bischöfe nahmen ein ähnliches Amtszeichen, wie die Schulterschärpe der Consuln, das Omophorion, an. Sie trugen eine weiße Tunica oder Stola, die bis auf die Füße reichte, und auf jeder Seite mit zwei schwarzen, schmalen Streifen geziert war; über dieser einen Mantel, der die Arme bedeckte und bis über die Kniee hinabreichte. Er wurde über den Unterarmen aufgenommen, wenn man die Hände frei haben wollte. Gewöhnlich blieben aber die Hände bedeckt. Ueber diesem Mantel wurde die Schulterbinde etwas anders, wie der Clavus der Consuln, lose um den Nacken geschlungen. Sie war ebenfalls weiß, aber mit Kreuzen geziert. Dieser Theil der bischöflichen Tracht scheint demnach lediglich der weltlichen Amtskleidung nachgeahmt zu sein. Die Mithra dagegen ist ohne Zweifel aus Persien oder Kleinasien entlehnt. Sie scheint bei den Geistlichen allerdings erst sehr spät üblich geworden zu sein. Indessen sieht man in S. Giovanni in Fonte, der ältesten der ravennatischen Kirchen, die Apostel mit hohen spitzen persischen Mützen, die ebenso sehr an Magier erinnern, wie sie als Vorbilder der päpstlichen Tiara erscheinen. Freilich scheinen gerade diese Figuren durch spätere Restaurationen wesentliche Veränderungen erfahren zu haben. Uebrigens zeigt auch die Kleidung der übrigen Priesterschaft darin den orientalischen Charakter, daß sie ähnlich, wie die Tracht der Frauen, den Körper möglichst verhüllt. Das ärmellose Colobium der Diakonen schaffte Papst Sylvester 314 ab, weil die Nacktheit der Arme für anstößig gehalten wurde [38]). Im Abendlande trat an die Stelle eine dalmatische Nationaltracht, die sogenannte Dalmatica, ein bloßer Ueberwurf ohne Aermel, der an den Seiten offen blieb. Das griechische Diakonengewand, *στοιχεῖον*, dagegen war eine Tunica mit weiten Aermeln.

37) Trésor numism. Rec. de basrel. T. 2. pl. 17. 38) Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters. Bd. 1. (Bonn 1859.) S. 449.

(Ceremonielles Costüm.) Die Amtstrachten und andere Abzeichen der Würde und des Ranges wurden bei der Entwickelung der geistlichen und weltlichen Hierarchie zu einem wichtigen Gegenstande des Studiums für die Künstler, die nicht gegen das Costüm verstoßen durften, und man kann es immerhin als eine Ungunst der Zeit ansehen, daß ihnen in so vielen Fällen nicht gestattet war, das vortheilhafte antike Costüm zu wählen, welches die Körperformen in freier Bewegung sehen ließ und eine geschmackvolle Anordnung der Gewänder erlaubte, während nicht selten jede künstlerische Behandlung der Körperform und des Faltenwurfs aufgegeben werden mußte, um einem schwerfälligen Reichthum von Stickerei, Gold, Perlen und Edelsteinen, geschmacklosen Kopfbedeckungen und Alles verdeckenden Hüllen Platz zu machen. Wo sie es irgend durften, haben sich die Künstler jedoch von dem Zwange des Costüms frei erhalten. Der erste Brief des Symmachus scheint eine solche Freiheit nicht zu misbilligen. In den ältern ravennatischen Kirchen sehen wir abgesehen von der vorhin erwähnten Mithra auf dem Haupte der Apostel nur antikes Costüm, sei es bei biblischen Figuren oder bei andern, und zwischen Aposteln, Engeln, Bischöfen und Heiligen kann man noch keine wesentliche Verschiedenheit desselben wahrnehmen, außer in den Brustbildern, die hin und wieder in Reihen von Medaillons angebracht wurden, und bei denen die Beobachtung der Amtstracht begreiflicher Weise ebenso wenig hintenan gesetzt werden durfte, als auf den kaiserlichen Münzen.

In gewissen Fällen behielt sogar auch für solche Bildnisse das antike Costüm eine ceremonielle Bedeutung. Namentlich gilt dies von dem kriegerischen Costüm der Kaiser, sei es, daß sie im Brustbilde auf Münzen oder in ganzer Figur als Statuen dargestellt wurden. Auf den Münzen sieht man sie ganz in der alten Weise, da man sie als Mars abbildete, mit Helm, Schild und Speer, und die Statuen behielten ebenfalls die althergebrachte Rüstung bei, worin sie als Achill erschienen, wie man sich jetzt ausdrückte — denn früher verstand man darunter den nackten Heros mit Helm und Speer. Gerade bei diesem Costüm war es am leichtesten ausführbar, den Prunk der Ausschmückung mit künstlerischer Behandlung der Formen zu vereinigen, und es fehlte dafür gewiß nicht an trefflichen Mustern aus besserer Zeit. Wir besitzen im Abendlande noch ausgezeichnete Beispiele einer solchen Behandlung, und die Statue Constantin's im Lateran beweist, daß man noch nicht verlernt hatte, sich solchen Vorbildern anzuschließen.

So entstand also eine Mischung von alten und modernen Costümen, die nach Umständen eine günstige Mannichfaltigkeit hervorbringen konnte. Je nach der Beschäftigung oder der besondern Beziehung, in der eine Figur darzustellen war, trat sie in anderem Gewande auf. Schon Kaiser Tacitus erschien auf einer Tafel in dem Palaste der Quintilier in fünf verschiedenen Trachten, in der Toga, in der Chlamys, im Harnisch, im Pallium und im Jagdkleide [39]). Das byzantinische Ceremoniell

39) *Vopisci* Florian. c. 3. Imago ejus posita est in Quin-

Aber der Fisch kommt auch in Verbindung mit Broden als Speise bei den Agapen in den Katakomben vor, und namentlich findet er sich so schon in dem Cömeterium der Domitilla auf einer Darstellung, welche ganz den Darstellungen von Todtenmälern in heidnischen Gräbern nachgebildet ist. So wird er zum Symbol der Eucharistie, und dann zur Bezeichnung für Christus, und als solche in Bild und Wort als Bezeichnung christlichen Ursprungs oder christlichen Besitzes ebenso wie das Kreuz gebraucht. Wenn z. B. das Wort ἰχθὺς auf der Rückseite einer Gemme aus guter Zeit steht, deren Vorderseite einen Bildhauer bei der Arbeit sehen läßt, so ist es das Wahrscheinlichste, daß ein späterer christlicher Besitzer das christliche Zeichen hinzugefügt hat [65]). Bekanntlich deutete man frühzeitig das ἰχθὺς als Akrostichon für die Formel: Ἰησους Χριστος Θεου Υἱος Σωτηρ, und man sieht unter andern im Museum Kircherianum eine aus den Katakomben stammende Inschrift, in welcher die Buchstaben dieses symbolischen Wortes durch Punkte von einander getrennt und mithin als Abbreviaturen bezeichnet sind. Ohne Zweifel hat diese Deutung dem Symbole eine weitere und allgemeinere Anwendung verschafft, schwerlich aber ist das Sinnbild des Fisches aus einer solchen Spielerei hervorgegangen [66]).

(Orpheus.) Die Darstellung des Orpheus als Symbol Christi ist allerdings nur in Rom, und zwar in den ältesten Katakomben bekannt. Sie mag aufgegeben sein, sobald man sich entschieden Allem widersetzte, was in das Heidenthum zurückführen konnte. Orpheus mit der Leier, von wilden Thieren umgeben, kommt nämlich als Deckenbild einer Gruft und noch an zwei andern Stellen in dem Cömeterium, das ehemals für das des heil. Calixtus galt [67]), ferner auf mehreren Lampen und auf einem in den Katakomben gefundenen geschnittenen Steine vor [68]). Die Gemälde in den Katakomben gleichen vollkommen den Darstellungen, welche auf alexandrinischen Münzen von Antonin dem Frommen und Marc Aurel bekannt sind [69]), während die auf Lampen und geschnittenen Steinen denen ähnlich sind, welche man auf antiken Gemmen findet [70]). Auf den zuerst genannten Bildern sieht man nämlich den Orpheus von vorn, auf den übrigen dagegen von der Seite. Das Urbild von beiden mag die Gruppe auf dem Helikon gewesen sein, die theils aus Marmor, theils aus Erz gebildet war [71]).

Alle Beispiele von Darstellungen des Orpheus, auch die entschieden heidnischen, gehören einer späten Zeit an; und es ist keine einzige aus der Blüthezeit der griechischen Kunst bekannt, die ihnen mit Sicherheit angereiht werden könnte. Sie mögen durch die orphischen Mysterien veranlaßt worden und derselben Geistesströmung entsprungen sein, der die ungefähr in derselben Zeit entstandenen unechten Schriften des Orpheus ihren Ursprung verdanken. Die letztern enthalten bekanntlich versteckte Weissagungen des Christenthums, und man stellte daher diesen unbewußten heidnischen Propheten mit dem Dichter Virgil und der erythräischen Sibylle auf eine Linie [72]). Dagegen scheint es den Kirchenvätern ferner gelegen zu haben, in der Bändigung der wilden Thiere durch den Gesang, in dem grausamen Tode des Orpheus durch die bethörten Mänaden und in der Besiegung des Schattenreichs, dem er die Euridice entriß, unmittelbare Beziehungen auf Christus anzunehmen [73]). In einem andern Sinne stellte Alexander Severus in seinem Lararium Orpheus neben Christus auf [74]). Ihm war er offenbar nur der Begründer der altgriechischen Religion, wie Abraham der der jüdischen, die Christus zu reformiren gekommen war, wie Apollonius von Tyana sich jene zu reformiren berufen glaubte. Von dieser Auffassung lag jedenfalls die der Katakombenbilder gänzlich fern.

(Der gute Hirt.) Weit häufiger ist die Darstellung des guten Hirten, die in und außerhalb Italiens [75]) an den Wänden der Katakomben, auf Sarkophagen, Lampen, Glasschalen als Gemälde, Relief und selbst als Statue vorkommt. Auch in Constantinopel haben wir ihn bereits kennen gelernt (oben S. 369) und in Ravenna sieht man ihn in einem sehr schönen Mosaik über dem Eingange zu der Grabkirche der Galla Placidia. Dieses Bild, das nur auf sehr unzuverlässigen Abbildungen von einigen Lampen, Glasschalen und Katakombenbildern [76]), deren Originale vielleicht sehr undeutlich gewesen sind [77]), bärtig erscheint, schließt sich der antiken Darstellung des Hermes Kriophoros an, die als Mercur mit einem Bock oder seltener einem Widder schon in den Grabmälern der Heiden beliebt war [78]). Man kann sich den Gott hier als Geber alles Guten oder auch als

65) Archaeological Journal 18, 316. 66) Vergl. übrigens *Didron*, Icon. chrét. Hist. de Dieu p. 351 suiv. *Pitra*, Spicilegium Solesmense 3, 499 seq. 545 seq. Ferd. Becker, Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches (Breslau 1866). 67) *Bottari*, Pitture. T. 2. tav. 63. 71. *M. A. Boldetti*, Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi christiani di Roma (Roma 1720) 1, 7. p. 26—28. *Marangoni*, Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso ed adornamento delle chiese (Roma 1744) p. 41. *Perret*, Catac. de Rome. T. 1. pl. 20 et 34 bis. 68) *Mamachi*, Origg. et antiquitt. christ. 3, 81. nota 2. Tölken, Verzeichniß der antiken Denkmäler im Antiquarium des k. Museums zu Berlin. Kl. 4. Nr. 157—159. Piper in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1846, S. 47 und Abbild. Nr. 4. 69) *Wise*, Nummorum antiquor. scriniis Bodlejanis reconditorum catalogus (Oxon. 1750) p. 120. 70) *Caylus*, Recueil d'antiquitez. T. 3. pl. 13. no. 1. T. 4. pl. 48. no. 1.

71) *Pausan*. 9, 30. 72) *Augustin*. contra Faustum 13, 15. 73) Vergl. *Clemens Alexandr*. Admonitio ad gentes, princ. 74) *Lamprid*. in Alex. Sever. c. 28. 75) In einer Grabschrift zu Cyrene bei *J. R. Pacho*, Relation d'un voyage de la Marmarique, la Cyrénaique etc. (Paris 1827.) pl. 51. 76) *Pietro Santo Bartoli*, Antiche lucerne sepolcrali figurate (Roma 1691). P. 3. tav. 28. *Bosio*, Rom. subterr. p. 223. *Aringhi*, Rom. sotterr. 2, 189. *Boldetti*, Osservazioni sopra i cimeteri de S. Martiri (Roma 1720). p. 200. *Perret*, Catac. 2. pl. 51. 77) Vergl. Piper in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1846. S. 48 und die Abbild. Fig. 5; ferner *Santo Bartoli* a. a. O. tav. 28 mit *Perret*, Catac. de Rome. Vol. 4. pl. 2. 78) *Raoul-Rochette* a. a. O. p. 96 suiv.

Opferanrichter aufgefaßt denken [79]). In dem Grabe der Nasonen erscheint eine jugendliche nackte Gestalt, hier wol nicht gerade Hermes, mit Widder und Hirtenstab unter den Symbolen des Frühlings [80]), und vielleicht kann man es am besten hieraus erklären, wie diese Allegorie auf Christus, den Begründer des neuen Lebens, übertragen werden konnte. Auch in den Katakomben kommt der gute Hirt in Verbindung mit der Darstellung der Jahreszeiten vor [81]).

So ist also der Widderträger zu dem guten Hirten geworden, als welchen Christus sich in einem bekannten Gleichnisse bezeichnet. In diesem Sinne steht er inmitten anderer Lämmer, die bald durch die Zwölfzahl als Apostel kenntlich sind, bald in weiterem Verstande die Gemeinde bedeuten, und zuweilen wird er noch deutlicher durch Kreuz und Heiligenschein, oder durch das *A* und *Ω* bezeichnet. Vielleicht hat noch eine andere Ideenverbindung eingewirkt. Es könnte nämlich Joseph, der Sohn Jacob's, gemeint sein, der zwanzig Jahre alt seines Vaters Schafe hütete, und den bekanntlich die alte Kirche als ein Prototyp Christi auffaßte; und damit würden wir wiederum auf eine merkwürdige Weise an Serapis erinnert, den die Kirchenväter als eine Personification des Joseph betrachteten, indem sie meinten, die Aegypter hätten denselben um seiner Verdienste willen vergöttert, und ihm als Attribut das Kornmaß beigelegt, mit dem er während der sieben Hungerjahre das Getreide ausmaß.

(Heidnische Götterbilder mit der Bezeichnung als Christus.) Zuweilen ist der Synkretismus noch über die Symbolik hinausgegangen, und hat geradezu Bilder heidnischer Götter als Bilder Christi oder Gottes bezeichnet. Die Beispiele gehören zum Theil noch den Zeiten des Gnosticismus an. So kommt eine Gemme mit einem von Strahlen umgebenen Haupte, also dem Sol, vor, welche auf der Rückseite das *ΙΑΩ* hat [82]), ferner eine andere mit einem thronenden Jupiter mit Scepter, Blitz und Adler, und auf der Rückseite das *ΙΑΩ ϹΑΒΑΩ* [83]), sowie eine Gemme mit einem Jupiterskopf zwischen den Köpfen des Apoll und der Diana, ähnlich wie dieselben auf delischen Münzen [84]) zusammenstehen, und wo — vielleicht von einem spätern Besitzer — über dem Jupiter das Monogramm Christi, und außerdem die Inschrift: vivas in Deo feliciter eingegraben ist, sodaß dadurch die drei Köpfe zu einem von der Erde entrückten Christus zwischen Sonne und Mond gestempelt werden [85]). Vielleicht gehört hierher auch der Mercur mit dem *ΙΧΘΥΣ* auf der Rückseite (oben S. 381).

Constantin der Große selbst hat noch in der ersten Zeit nach seiner Erklärung zu Gunsten des Christenthums ein ähnliches Verfahren eingeschlagen. Auf mehreren seiner Münzen, die größtentheils, obwol keineswegs ausschließlich, zu Trier geschlagen sind, ist neben das herkömmliche Bild des Sol invictus ein Kreuz gesetzt [86]), und auf zwei trierschen Münzen mit der Widmung: Marti conservatori ist, wenn Tanini recht gesehen hat, das Monogramm Christi beigefügt, nämlich das eine Mal auf dem Schilde des in ganzer Figur dargestellten Mars, und das andere Mal auf dem Helme des als Mars aufgefaßten Brustbildes des Kaisers [87]).

Man nahm so wenig Anstoß an dergleichen Verschmelzungen des Christlichen mit heidnischen Ueberlieferungen, daß die Kirche selbst davon Gebrauch machte [88]); denn sicher geschah es nicht ohne solche Rücksicht, daß die alte Kirche den kürzesten Tag, den dies natalis invicti Solis als Geburtstag Christi feierte, und daß Constantin's Verordnung von 321 das wöchentliche Fest der Auferstehung auf den Tag legte, der von der Sonne seinen Namen hat [89]). Hieß doch Helios schon bei Sophokles der Vater aller Dinge [90]), und war doch Christus in dem Lobgesange des Zacharias der Aufgang aus der Höhe genannt worden [91]); ja hatte doch selbst eine jüdische Weissagung auf ihn als auf die Sonne der Gerechtigkeit hingewiesen [92]). Noch an den Thürpfosten des Baptisteriums zu Pisa ist ein Relief, welches die Befreiung der Seelen aus dem Limbus darstellt, mit der Ueberschrift INTROITVS SOLIS versehen. Man hat dies so sehr misverstanden, daß man von astrologischen Darstellungen an dieser Thür spricht, von denen aber Nichts dort vorkommt.

4) Die Formen.

a) Anknüpfung an die Antike.

Ebenso, wie die Technik und der Inhalt der Bilder, mußte auch die Form derselben anfänglich bei den Ueberlieferungen der antiken Kunst stehen bleiben. Nicht nur in den ältern Katakombenbildern, auch noch in den Mosaiken der ältern Kirchen von Ravenna erkennen wir die Art der Composition, die Haltung und Zeichnung der Figuren, die Behandlung der Gewänder und die Ornamentirung wieder, welche den Werken der Alten eigenthümlich ist. Die Gestalten der Apostel und Heiligen erscheinen uns fast als antike Gewandfiguren, die zierlich gemalte Säulenarkade unter der Kuppel von S. Giovanni in Fonte, welche die Altäre, Throne und Grabmäler enthält, erinnert an pompejanische und herkulanensische Wandverzierungen, und die schöne Arabeske von Weinlaub unter den Seitengewölben der Grabkirche

79) K. Otfr. Müller, Handbuch der Archäologie der Kunst §. 379 u. 381. 80) *P. Santo Bartoli*, Pittore ant. dei sepolcri de' Nasonii, tab. 22. 81) Z. B. in dem Cömeterium des heil. Sebastian. *Raoul-Rochette* p. 111. 82) *Macarii* Abraxas (Antverp. 1651) tav. 26. 83) Zuerst abgebildet in *Spon*, Miscellanea eruditae antiquitatis p. 297. n. 14. Außerdem unter andern von Piper in der Zeitschrift für die historische Theologie, 1846. H. 1. 84) Siehe z. B. *Hub. Goltzius*, Graeciae etc. numismata (Antverp. 1618), Insularum tab. 18. 85) *Du Cange*, Diss. de infer. aevi numism. (Rom. 1755.) c. 24. p. 45. Piper, Mythol. 1, 116.

86) Piper, Mythologie 1, 96—100. 87) *Banduri*, Numism. imp. Rom. *Taninii* Suppl. p. 269. 271. Piper das. 1, 165. 88) Piper a. a. O. 1, 95. 96. 89) Gieseler, Kirchengeschichte 1, 1. Aufl. 4. S. 274. 90) *Sophocl.* Fragm. ex incert. trag. 91. ed. *Brunck.* *Ἥλιος οἰκτείρειέ με ὃν οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν καὶ πατέρα πάντων.* 91) Luc. 1, 78. 92) Maleachi 4, 2.

der Galla Placidia ist den reichen Windungen von Blätterwerk zu vergleichen, welche auf korinthischen Friesen vorkommen [93]).

b) Der Christustypus.

Am merkwürdigsten ist das Anschließen an die antiken Formen bei den ältesten Christusbildern. Wir haben gesehen, wie man Anfangs die Darstellung Christi vermied und durch Symbole ersetzte, welche zum Theil mythologischen Erinnerungen entnommen waren, ja, wie man hin und wieder mythologische und christliche Vorstellungen verschmolz oder den erstern eine christliche Bedeutung unterlegte. Als aber die Opposition gegen die Christusbilder überwunden war, mußte die Frage entstehen, ob man sich darunter Idealbilder des Heilandes, oder aber ähnliche Bildnisse des Menschensohnes zu denken habe, und diese Frage erhielt noch eine besondere Bedeutung durch die Streitigkeiten über die zwei Naturen in Christo. Sie ließ sich sogar gegen die Zulässigkeit der Christusbilder überhaupt wenden. Namentlich bedient sich dieses Arguments der oben (S. 377) erwähnte allerdings verdächtige Brief des Eusebius über das von Constantin's des Großen Schwester Constantia begehrte Christusbild. Nur die Knechtsgestalt Christi — heißt es dort — könne man im Bildnisse zu sehen erwarten, denn das verklärte Antlitz des Herrn seien selbst die Jünger nicht im Stande gewesen zu ertragen.

(Der ältere unbärtige Typus.) Die ältesten Christusbilder sind nun lediglich Idealbilder. Dafür erklärt sie namentlich Augustin, wenn er sagt: das Antlitz Christi werde nach unendlich verschiedenen Vorstellungen gebildet, während es doch jedenfalls nur eines gewesen sei [94]). Als Typen Christi zeigen diese ältesten Bilder im Abendlande der Regel nach unbärtige Jünglingsgestalten, welche sich zum Theil den symbolisch und synkretistisch benutzten mythologischen Figuren anschließen. Das anscheinend älteste auf einem römischen Sarkophage gleicht mit dem langen, gescheitelten und über die Schläfen zurückgestrichenen Haar, das wellenförmig zum Nacken hinabläuft, völlig dem Sol invictus auf Constantinischen und andern Münzen, sowie einer gewissen Classe von Serapisköpfen auf Münzen des Julianus Apostata [95]), die sich dadurch auszeichnen, daß Serapis neben dem Modius die Strahlenkrone trägt und mithin ebenfalls als Sol aufgefaßt ist. Aehnlich und ungefähr ebenso alt ist der Christus auf dem schönen Sarkophage, der in einer Kapelle von S. Francesco in Ravenna als Altar benutzt ist, und die Inschrift trägt: HIC IACET CORPVS D LIBERII ARCHIEP. Dieser Sarkophag enthält auf jeder der langen Seiten eine Arkade von fünf Bögen, zu denen auf jeder der kurzen Seiten noch zwei Bögen kommen. Vorn und hinten sitzt Christus unter dem mittlern Bogen auf dem Throne, und unter den übrigen zwölf Bögen stehen Apostel, welche Pergamentrollen in den Händen halten, während Christus als Lehrer in der erhobenen Rechten den Griffel führt. Auf einem andern römischen Sarkophage wird Christus in der Tracht des guten Hirten mit Tunica und Penula dargestellt, den Stab in der einen Hand und mit der andern ein Lamm liebkosend. Er steht umgeben von den Aposteln und zwölf Lämmern, und zum Ueberfluß ist noch außerdem an jedem Ende des Sarkophags das Bild des guten Hirten mit mehreren Lämmern wiederholt [96]). Eine davon verschiedene Auffassung sieht man auf der schönen Elfenbeinpyxis der berliner Kunstkammer, die einer sehr frühen Zeit angehört. Hier sitzt Christus, umgeben von den zwölf Aposteln, und sein jugendlicher Kopf mit dem nach Art der Tituksköpfe kurzgelockten Haar erinnert an Adonis, dessen Cultus in den Mysterien der orientalischen Allgötter eine so bedeutende, wenngleich noch räthselhafte, Rolle spielt. Aehnlich ist die Darstellung an der aus Fragmenten zusammengesetzten und mit Gyps ergänzten Marmorvase im Museum Kircherianum zu Rom.

(Der Jupitertypus.) Von diesen jugendlichen unbärtigen Christusköpfen unterscheidet sich ein anderer, mehr männlicher und bärtiger Typus, der dem antiken Jupiterskopfe nachgebildet ist. Ich habe ihn nur einmal an einem Sarkophag im Museum Kircherianum zu Rom angetroffen, der von ziemlich schlechter Arbeit war. Die Kirche mißbilligte aber eine solche allzu unverhohlene Benutzung heidnischer Götterbilder. Man erzählt von einem Maler, der im J. 455 einem Christusbilde die Gestalt des Jupiter gab, um einem heimlichen Heiden zu dienen, damit er seinen Gott unter dem Scheine eines christlichen Bildes verehren konnte. Die frevelnde Hand soll dem Maler zur Strafe erstarrt und nur nach reuevoller Beichte durch das Gebet des Erzbischofs Gennadius wiederhergestellt sein [97]).

(Aeskulap und Serapis.) Bekanntlich ist ein bärtiger Typus später allgemein üblich geworden, der aber von diesem Jupiter-ähnlichen wesentlich verschieden ist. Es gibt aber ein paar andere dem Jupiter verwandte heidnische Göttergestalten, die man allenfalls für Vorbilder des gewöhnlichen Christusantlitzes halten könnte, nämlich Aeskulap und Serapis, von denen einzelne Bilder vorkommen; die in der That einem modernen Christuskopfe in hohem Grade ähnlich sehen. Die Verwendung des Aeskulap-Typus für die Gestalt Christi ließe sich wohl erklären, da der Mythus dieses Halbgottes eine Reihe von Momenten enthält, welche die Vergleichung mit Christus nahe legen. Die Schlange war sein Symbol, er wurde der Heiland, σωτήρ, genannt, er machte Kranke gesund und erweckte Todte, und seine Jünger, jene alte Priesterzunft der Asklepiaden, hatten gleiche Wunder verrichtet. Noch dem berühmten Asklepiades Bithynus aus Prusias, der um das Jahr 100 vor Chr. nach Rom kam und die neue Sekte der Asklepiaden gründete, rühmte man nach, daß er einen Todten zum Leben erweckt habe [98]). Vom Serapis aber

93) Quast Taf. I. 5. 94) *Augustin.* De trinit. 8, 4. 95) *Du Cange*, Fam. Byz. tab. 14.

96) *Bosio*, Roma subterr. p. 411. *Aringhi* 2, 143. *Bottari* T. 3. tav. 131. 97) *Theophan.* ad a. 455. *Cedren.* 1, 611. 98) *Plinius*, Hist. nat. 7, 37. *Chr. Fr. Harless*,

haben wir gesehen, wie er für identisch mit Joseph, dem Prototyp Christi gehalten wurde, und es liegt die Vermuthung nicht fern, daß dem Pluto Serapis, dem nächtlichen Richter über die Todten, die Farbe der allerdings seltenen schwarzen Christusköpfe entlehnt sei. Einen solchen besaß Wilhelm Grimm an einem kleinen Reliquienbehälter; er war auf Glas gemalt mit vergoldetem Grunde [99]). Einen andern sah ich im germanischen Museum zu Nürnberg auf einem Veronicatuche, das als Miniatur in einem Manuscript aus dem 14. Jahrhundert gemalt war. In beiden Fällen war wenigstens nicht an Schwärzung durch Kerzenschwalch oder chemische Veränderung der Farbe zu denken.

Indessen hat gerade der bekannte schwarze Serapiskopf des Vatican nicht viel vom Christustypus, während dagegen ein solcher von weißem Marmor, der in der Galerie des Palastes Pitti zu Florenz steht, vielleicht mehr, als irgend ein anderer daran erinnert. Auch bei den Aeskulapköpfen sind es gewöhnlich mehr die Abbildungen, als die Originale, welche den Christusköpfen zu gleichen scheinen.

Man hat in den sehr unzuverlässigen Zeichnungen von zwei Gemmen Serapisköpfe mit dem Christustypus oder auch umgekehrt Christusköpfe mit dem Emblem des Serapis zu sehen geglaubt [1]). Die eine dieser Gemmen enthält die Köpfe von Serapis und Isis mit Modius und Lotosblume neben einander, und der Habitus der Figuren macht einigermaßen den Eindruck eines Christus mit Maria. Ein Christus-Serapis mit einer Maria als Isis, Astarte oder Proserpina würde etwa dem Dispiter mit Abracura, ἀβρακοϱη, d. i. dulcis virgo, entsprechen. Ueberdies wissen wir von einem Mariencultus der Kollyridianerinnen, der sich von Scythien und dem obern Thracien aus unter den Frauen in Arabien verbreitete, und bei dem geweihte Kuchen in ähnlicher Weise gebraucht wurden, wie man solche bei den eleusinischen Mysterien den Göttern der Unterwelt opferte [2]). Nahm doch Maria als Fürbitterin bei dem strengen Weltenrichter eine ähnliche Stelle ein, wie Proserpina neben Pluto, und wenn die schwarzen Christusbilder ihre Farbe von Pluto Serapis entlehnt haben sollten, so ist noch viel eher zu vermuthen, daß die so besonders verehrten schwarzen Madonnen, soweit sie nicht von äthiopischen Vorbildern abstammen oder durch die Unbilde der Zeit geschwärzt sind [3]), ihre Farbe der schwarzen Diana von Ephesus, der Magna mater, oder der Isis-Persephone entlehnt haben.

Alles dieses reicht aber doch nicht hin, der Deutung unserer Gemme eine sichere Grundlage zu geben, da die Ungenauigkeit der Zeichnung und die Unzuverlässigkeit des Stiches zu groß sind, als daß ein Urtheil über die Aehnlichkeit mit christlichen Typen möglich wäre. Vollends unzulässig ist es aber, wenn Jablonski die weibliche Figur dieser Gemme als ein Symbol der Kirche erklären will. Es gibt für diese Deutung keine Analogie. Ganz verschieden davon ist die Personificirung der Kirche, welche im Abendlande allerdings mehrfach vorkommt. Hier erscheint sie nämlich gewöhnlich am Fuße des Kreuzes Christi oder auch neben dem Kreuze, indem sie das Blut aus der Seite des Gekreuzigten auffängt. Ihr Attribut ist der Kelch, die Fahne und daneben zuweilen noch der Schlüssel. So steht man sie unter Andern auf einem hölzernen Bücherdeckel in dem Kirchenschatze zu Friaul, wo das beigeschriebene ecclesia die Bedeutung der Figur außer Zweifel setzt [4]).

Wichtiger ist die andere Gemme, welche den angeblichen Serapiskopf allein enthält [5]). Aber hier scheint die Zeichnung der angeblichen Serapis-Embleme auf einem Irrthume des Zeichners zu beruhen. Der männliche Kopf mit lang herabhängendem, gescheitelten Haar und geschlossenen Augen hat allerdings ganz das Ansehen eines todten Christus; dagegen gleicht der Hauptschmuck, an dem man ein bauchiges Gefäß, ein paar Hörner, ein Diadem und eigenthümliches Blätterwerk unterscheidet, so wenig den bekannten Attributen des Serapis oder irgend einer andern ägyptischen Gottheit, daß man versucht wird, sich nach einer andern Erklärung umzusehen. Münter [6]) hält das Diadem sammt Hörnern und Blättern für eine Dornenkrone, und das vasenartige Gefäß, das dem Modius des Serapis nicht entfernt gleicht, für die Frucht des Dornstrauchs. Diese Erklärung ist jedoch gezwungen und willkürlich. Dagegen erhält man durch eine Vergleichung mit byzantinischen Denkmünzen Aufklärung, wenn man nur bedenkt, daß das Original der Gemme sehr klein und vielleicht durch Abnutzung ziemlich undeutlich war. Es läßt sich nämlich kaum bezweifeln, daß anstatt des bauchigen Gefäßes auf der Gemme eine geschlossene Hand gravirt war, und anstatt des Diadems mit den Hörnern und Blättern ein Kranz, den diese Hand von Oben herab über dem Haupte hielt. Der Christuskopf ist also hier ohne alle Beziehung zu Serapis. Er wird als Märtyrer mit dem Todtenantlitz durch die Hand Gottes gekrönt. In derselben Weise ließ Bischof Paulinus von Nola es in einem Bilde der Dreifaltigkeit in der Kirche zu Fondi malen [7]). Möglicher Weise kann unsere Gemme sogar irgend einen andern Märtyrer vorstellen.

(Der semitische Typus.) Der später übliche Christustypus eines nicht mehr jugendlichen, männlichen Kopfes mit dem langen, gescheitelten Haar und dem getheilten

Medicorum veterum Asclepiades dictorum lustratio. Bonnae 1828.

99) Abhandl. der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1842 (Berlin 1844). Philol. u. histor. Abh. S. 167.

1) *Joa. Macarii* Abraxas, comm. illustr. a *Joa. Chiffletio* (Antverp. 1651), tab. 27. no. 111. 112. 2) *Epiphan.* Haeres. 79. 3) Sighart will alle schwarzen Madonnen durch die Einwirkung von Lichtschwalch erklären. Mittheil. der k. k. Central-Commission zur Erforsch. und Erhalt. der Baudenkmale 8, 207.

4) *Gori*, Thes. vett. diptych. T. 3. tab. 16 ad p. 116. 5) *Macar.* Abraxas tab. 26. n. 111. Vergl. *P. E. Jablonski*, Diss. de orig. imaginum Christi in dessen Opusc. ed. *J. G. te Water*. 3, 403. 6) Sinnbilder, Heft 2. S. 17. Taf. 5. n. 3. 7) Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno — quem — rutila genitor de nube coronat. *Paulin. Nolan.* Ep. 32 ad *Sever.* in Opp. (Veron. 1736.) p. 206. Grüneisen, Ueber die bildliche Darstellung der Gottheit (Stuttgart 1828) S. 78.

Bart hat in der That kein Vorbild unter den heidnischen Göttern der Römer und Griechen. Obgleich die Beschreibung desselben in dem bekannten Briefe des Lentulus von sehr jungem Datum, vielleicht sogar noch jünger als die ähnliche Beschreibung des Johannes Damascenus sein mag, so scheint er doch sehr früh vorzukommen. Im Einzelnen verschieden aufgefaßt, bald mit einem mehr rundlichen, bald mit einem mehr länglichen Gesicht, das Haar bald hinter die Ohren gestrichen, bald auf die Schultern herabwallend, bleibt er sich im wesentlichen doch immer gleich. Wir finden ihn in den römischen und neapolitanischen Katakomben, wenn auch nicht gerade in den ältesten, und auf dem, von der Galla Placidia gestifteten Mosaik des Triumphbogens in der Paulskirche zu Rom, das aus dem Brande gerettet worden ist. Als Profilkopf sieht man ihn auf einem schönen Mosaik im christlichen Museum des Vatican, das ebenfalls aus den Katakomben stammt. Das älteste Beispiel desselben ist aber wahrscheinlich der Revers jener Kupfermünze mit dem Bilde der Anastasis, die wir durch eine schlechte Abbildung des Tanini kennen, und die vermuthlich unter Constantin als Denkmünze auf die Einweihung der heiligen Grabeskirche geschlagen ist, da sie das Grab noch in der von Eusebius beschriebenen Gestalt darstellt. Schwerlich kann man annehmen, daß sie, wie Sepp [8]) zu glauben scheint, erst zur Zeit der Kreuzfahrer nach einer ältern Münze mit der Darstellung der Anastasis geprägt sei. Dieser Typus scheint orientalischen Ursprungs zu sein. Das Brustbild in dem Medaillon über dem Triumphbogen der Paulskirche wurde nach der Inschrift des Mosaiks von Galla Placidia um 440 gestiftet, und daß die Arbeit von griechischen Künstlern oder wenigstens nach einem griechischen Vorbilde ausgeführt ist, läßt die Form der segnenden Rechten schließen, welche nach griechischem Ritus den zweiten und dritten Finger über einander und den vierten an den Daumen legt, um damit das XP anzudeuten. Einige der ältesten Bilder weisen sogar nach Osten hin, indem sich ihr semitischer Typus nicht verkennen läßt. Am stärksten ist derselbe ausgesprochen an einem sehr heilig gehaltenen in Holz geschnitzten Crucifix in S. Martino zu Lucca, das im 7. Jahrhundert aus Jerusalem dorthin gebracht sein soll. Es hat neben dem gescheitelten Haar und dem getheilten Bart die krumme jüdische Nase, die den übrigen Christusbildern nicht eigen ist. Weniger entschieden ist der jüdische Zug an dem Mosaikprofil des Vaticans [9]), doch lassen ihn die schwellenden Lippen nicht ganz vermissen. Von besonderem Interesse ist aber das alte Bild von Edessa. Schon Julius Africanus spielt auf eine Sage von dem Könige Abgar Uchomo von Edessa [10]) an, über die Eusebius zuerst ausführlicher nach angeblichen Urkunden [11]) berichtet. Dieser [12]) weiß nur, daß Christus von Abgar eingeladen sei, um denselben von einer schweren Krankheit zu heilen, worauf er ihm jedoch nur zugesagt habe, nach seiner Himmelfahrt einen seiner Apostel zu senden. Zwar erklärte schon Papst Gelasius auf dem römischen Concil von 494 die Antwort Christi, die Eusebius sammt dem Briefe des Abgar nach syrischen Urkunden des edessener Archivs mittheilte, für untergeschoben, allein die Sage erhielt sich nicht nur, sondern bekam später noch den Zusatz, daß Abgar in Folge der abschlägigen Antwort einen Maler gesandt habe, um wenigstens das Bild zu erhalten. So soll sie sich zuerst bei dem Armenier Moses von Chorene finden. Evagrius [13]) (gest. 593) erzählt dann weiter, Christus habe dem Könige ein durch ein Wunder entstandenes Bildniß von sich gesandt. Bekannter wird die Sage im 8. Jahrhundert, wo man sich gegen die Bilderstürmer darauf beruft. Auf dem zweiten Concil von Nicäa versichert der Lector Leo von Constantinopel, daß er in Edessa das nicht von Menschenhand gemachte Bild gesehen habe, und Johannes Damascenus erzählt die Legende in der neuen Form ausführlicher, als sie uns bis dahin begegnet. Jetzt erst erscheint sie dahin ausgebildet, daß Christus sein Antlitz auf seinem Mantel abgedrückt habe, da der von Abgar gesandte Maler von dem Glanze desselben geblendet nicht im Stande gewesen, ein Abbild auszuführen. Doch nahm die Sage im Einzelnen sehr verschiedene Gestalten an, wie wir aus den beiden ganz von einander abweichenden Fassungen ersehen, welche Constantin Porphyrogenitus mittheilt. Die Georgier nennen den König, der das *Bild* von Christus erhielt, Angues, und behaupten, daß sich dasselbe früher in einer Kirche zu Tiflis *befunden* habe, die daher Anguescat heißt [14]).

Dies ist, wenn man die angeblich von Pilatus herrührenden Christusbilder der Karpokratianer [15]) ausnimmt, die älteste unter den mancherlei Sagen, welche die Aehnlichkeit und Zuverlässigkeit von Christusbildern zu verbürgen bestimmt sind. Es geht aber daraus hervor, daß in Edessa ein uraltes Bild Christi existirte, welches dort für zuverlässig ähnlich gehalten wurde und sich einen weit verbreiteten Ruf erwarb. Von diesem Bilde hatte man an mehreren Orten Copien, von denen manche ebenfalls wieder durch Wunder entstanden sein sollten.

Der Typus des edessener Bildes ist höchst wahrscheinlich in einer großen Anzahl von Copien in Oel, Holzschnitt und Kupferstich erhalten. Das Original ward nämlich im J. 944 nach Constantinopel gebracht, da Kaiser Romanus Lacapenus bei der Belagerung von

---

8) Jerusalem. B. 2. Nachtrag S. 792. 9) *Perret*, Les catacombes de Rome. T. 1. pl. 28. 10) Wilh. Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder, in den Abhandl. der Berliner Akademie der Wissensch. 1842 (Berlin 1844), philol. und histor. Abhandl. S. 121 fg. Rheinwald, Archäologie S. 398. Anm. 7. Legis Glückselig, Christus-Archäologie (Prag 1862) S. 104 fg. 11) Ueber die Anfänge des Christenthums in Edessa: Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries from the year after our Lords ascension to the beginning of the fourth century, discovered, edited, translated and annotated by *W. Cureton*, with a preface by *W. Wright*. London and Edinburgh 1864.

12) *Euseb.* Hist. eccl. 1, 13. 13) Hist. eccl. 4, 27. 14) *Chardin*, Voyages en Perse etc. par *Langlès*. T. 2. (Paris 1811.) p. 77. 15) *Irenaeus* contra Haereses 1, 25. §. 6.

Edessa die gefangenen Muhammedaner gegen dieses Heiligthum auswechselte. Im 16. Jahrhundert wollte man dasselbe Bild sowol in Rom als in Genua besitzen. Nach Rom sollte es in Folge der Eroberung Constantinopels durch die Lateiner im J. 1204 gekommen sein, und es wurde dort im Kloster S. Silvester verehrt. Das genueser Bild soll Leonard von Montalto 1384 aus Constantinopel mitgebracht haben, und es ist der armenischen Kirche S. Bartolommeo gewidmet. Der wiener Mechitarist Malachias Samuelian soll den Beweis versucht haben, daß das römische Bild nur eine Copie von dem zu Genua sei [16]). Wie dem auch sein mag, so geht doch daraus hervor, daß beide Bilder mit einander übereinstimmten, und daß also beide den Typus des edessener Bildes repräsentirten.

Von jenem römischen Bilde in S. Stefano sind nun die vorhin erwähnten Copien genommen. Ich kenne deren zwei, eine kleinere, aber höchst charakteristische, welche Wilhelm Grimm nach einem alten römischen Originale in vortrefflichem Farbendruck vor seiner Abhandlung über die Sage vom Ursprung der Christusbilder publicirt hat, und eine lebensgroße, aber schlecht in Oel gemalte, welche vor nicht langer Zeit vom Eichsfelde nach Göttingen gebracht wurde und sich jetzt im Besitz des Dr. Jul. Tittmann daselbst befindet. Nach den Ermittelungen von Legis Glückselig stimmen mit dem Typus dieser Bilder auch die ältesten im Orient noch vorhandenen Christusbilder, namentlich das zu Nazareth im wesentlichen überein, und sein Versuch, auf eine Vergleichung der ältesten Christusbilder eine Restauration des edessener Bildes zu gründen, hat in der That nichts Anderes zu Stande gebracht, als eine neue Auflage des Bildes aus S. Silvester, die durch moderne Technik, blühende Farbe und zierliche Ausführung der Nebendinge etwas modificirt, dafür aber auch ihres eigenthümlichen Charakters völlig verlustig geworden ist. Mit gutem Grunde nennt Grimm sein Original die vorzüglichste der vorhandenen alten Nachbildungen, und wenn Glückselig dem entgegentritt, so erklärt sich dies aus seinem eigenthümlichen Standpunkte, mit dem er für den echt orientalischen Kopf einen blonden blauäugigen teutschen Kopf unterzuschieben vermochte.

Es ist aber auf dem edessener Bilde nach der Grimm'schen Copie der semitische Nationalzug in dem sehr ernst und würdig gehaltenen Gesichte noch weit unverkennbarer ausgesprochen, als auf dem Mosaik des christlichen Museums in Rom. Dort sieht man das rabenschwarze Haar, das große dunkle Auge, die gebräunte Hautfarbe, die schon in der Beschreibung des Johannes Damascenus mit der Farbe des Weizens verglichen wird. Dieser Typus erklärt sich hinreichend aus dem Ursprunge desselben, denn Edessa und die Landschaft Osrhoëne am Euphrat hatte eine beträchtliche chaldäische und jüdische Bevölkerung. So haben wir also hier einen Christus der Juden-Christen, ein reines Ideal der semitischen Rasse, das Bild des edelsten Rabbi, und dieses Bild hat sich nicht allein bis auf unsere Tage vielleicht im Originale, jedenfalls in Copien erhalten, sondern es hat die Christus-Typen der Heidenchristen allmälig verdrängt und in Vergessenheit gebracht.

Man hat in frühern Jahrhunderten noch andere jüdische Christusköpfe verbreitet, die auf bleiernen und silbernen Medaillen in Profil geprägt und mit hebräischen Legenden versehen waren. Sie sind jedoch längst als unecht erkannt. Schon Conring hat mit Recht bemerkt, daß alle jüdische Münzen, welche menschliche Figuren enthalten, untergeschoben seien, und Wagenseil hat in der hebräischen Umschrift Fehler nachgewiesen, die von der Unwissenheit des Stempelschneiders zeugen, und in keiner hierosolymitanischen Werkstatt entstehen konnten [17]).

(Der selbständige unbärtige Typus.) Neben den von heidnischen und jüdischen Typen abgeleiteten Christusbildern gab es aber auch andere, die weder dem einen noch dem andern folgten. Es waren jugendliche unbärtige Gestalten von selbständiger Erfindung. Eine solche eben so ansprechende, als eigenthümliche Auffassung sieht man auf einem ausgezeichneten, aber leider nicht gut beleuchteten Mosaik in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes zu Ravenna. Die erstaunlich schlicht und einfach gehaltene Figur ist mit einem langen und faltigen goldenen Gewande, fast nach Art eines Weiberrockes bekleidet, und geht leichten Schritts in ungezwungener und anspruchsloser Haltung daher, indem sie in der Linken ein aufgeschlagenes Buch hält, worin man die Worte liest: Ego sum via, veritas et vita, und in der Rechten einen Stab mit einem Kreuze auf der Spitze etwa wie einen Hirten- oder Pilgerstab tief gesenkt über der Schulter trägt. Man wird geneigt sein, diesem schönen Bilde ein hohes Alter zuzuschreiben. Doch gehört es allerdings nicht zu den Fresken, die aus der ehemaligen Kathedrale des Ursus in die erzbischöfliche Kapelle versetzt sind. Ueberdies läßt das goldene Gewand vermuthen, daß es auch nicht gerade zu den frühesten christlichen Bildern gehört. Jedenfalls hat hier die christliche Kunst selbständig einen eigenen Typus entwickelt.

c) Die Individualisirung.

In dem edessener Christuskopfe ist die menschliche Gestalt des Herrn dargestellt, wie sie sich zeigte, da er auf Erden wandelte. Sie wird die vorherrschende, während daneben die unbärtige Idealgestalt des verklärten oder symbolisch gedachten Erlösers in einzelnen Fällen auftritt. Es ist ein charakteristischer Unterschied zwischen der antiken und modernen Kunst, daß jene vorwiegend ideale Gestalten darstellt, während diese sich stets an das Individuum hält und selbst da naturalistisch oder realistisch

16) Mittheilungen der k. k. Central-Commission für Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale. Bd. 8. (Wien 1863.) S. 27. Die dort berührte, mir nicht weiter bekannte Schrift des Samuelian ist vermuthlich dieselbe, welche dessen anonyme: „Bekehrung Armeniens durch den heil. Gregor Illuminator" (Wien 1844) S. 175. Note 27 in Aussicht stellt.

17) *Jo. Chr. Wagenseilii* Sota (Altorf. 1674) p. 579. *Jo. Reiskii* Exerc. hist. de imaginibus Jesu Christi (Jenae 1685) fig. ad p. 182 et 183.

verfährt, wo sie das Höchste und Erhabenste verherrlichen will. Diese Eigenheit der modernen Kunst spricht sich in dem Rabbikopfe aus, den das edessener Bild als treueste, nicht von Menschenhand gemachte Abbildung des Menschensohnes darstellt. Dieselbe naturalistische Auffassung zeigen uns die Münzen nach der Zeit der Theilung des Reichs, indem kaum noch Werth darauf gelegt zu werden scheint, daß sie schöne Kaiserköpfe enthält, wenn dieselben nur als Bildnisse treu sind. Eine ähnliche scharf ausgeprägte Bildnißähnlichkeit bemerkt man auf dem Diptychon des Philoxenus (ob. S. 360) an dem Kopfe des Consuls, obwol andere Diptychen nichtssagende Köpfe ohne Charakteristik enthalten, denen man das Fabrikartige der Arbeit ansieht. Auch die Mosaiken in S. Giovanni in fonte zu Ravenna sind namentlich in den obern Partien sehr naturalistisch behandelt. Doch haben hier wahrscheinlich spätere Restaurationen viel verändert.

(Abnahme der Schönheit.) Man hat vielfach diesen realistischen Zug der modernen Kunst lediglich als eine Verkümmerung und Verschlechterung derselben aufgefaßt, für die man leicht zureichende Ursachen in der Noth der Zeit auffinden konnte. Ja man ist noch weiter gegangen, und hat einen Grund für die Seltenheit schöner idealer Bilder darin gesucht, daß man seltener schöne menschliche Gestalten zum Vorbild genommen habe. Die Kunst der Byzantiner, sagte man, sei zu unwürdigen Gegenständen herabgestiegen, und dadurch hätten die Künstler sich gewöhnt, auch das Erhabene in unwürdiger Weise darzustellen. Es sei immer gewöhnlicher geworden, durch Bildnißstatuen Personen zu feiern, die zu den verworfensten Classen gehörten, denn wie man im Alterthume Athleten auf diese Weise verherrlichte, so habe man jetzt Wagenlenkern, Schauspielern und Possenreißern Standbilder gesetzt. Die Personen aber, die man wegen ihrer Stellung im Staate oder wegen ihrer Verdienste und Thaten ehrte, hätten zum großen Theil nicht zu den männlich entwickelten Abkömmlingen des edlen Griechenvolkes gehört, sondern es seien nicht selten Eunuchen und Barbaren gewesen, deren Gesichts- und Körperbildung sich weit von den Idealen der Griechen entfernt habe. Das habe einer Kunst nicht vortheilhaft sein können, deren eigentliche Aufgabe die Darstellung der edelsten Persönlichkeit in einem idealen Körper sei. Ja man hat gesagt, das Menschengeschlecht selbst sei häßlicher geworden. Wenn dieser Ausspruch bei Heyne [18]) auch nicht viel mehr, als rednerische Floskel war, so ist es Burckhardt [19]) voller Ernst damit. Er beruft sich nicht nur auf die häßlichen Illyriotengesichter mehrerer Kaiser und anderes Bildwerk, sondern sogar auf das ausdrückliche Zeugniß des Dio Chrysostomus, und er findet die Erklärung für diese physische Entartung in den unaufhörlichen Kriegen mit ihren Gefolgen, Seuchen und Hungersnoth — von den großen Seuchen von 167 und 352 soll die letzte 15 Jahre gewährt haben —, sowie in den Völkermischungen mit Barbaren, die im Orient nicht minder häufig waren, als im Occident. Alles dies läßt sich wohl hören, aber wenn Dio Chrysostomus in seiner 21. Rede über die Schönheit sagt: eine solche männliche Schönheit, wie die alten Statuen zeigten, werde nicht mehr gefunden, und wenn sie irgend wo auftauche, bleibe sie unbeachtet; nur bei den Frauen begegne man allenfalls noch einer ähnlichen Schönheit, so verkennt er das Verhältniß des Ideals zum Modell, indem er von der Schönheit der Statuen auf die der Menschen schließt. Zu einer Zeit, da die Maler die schönsten Gestalten malten, klagt Raphael selbst über den Mangel an schönen Frauen. Daß man aber die männliche Schönheit nicht mehr so beachtete und verehrte, wie es die alten Griechen gethan hatten, das war zum großen Theil eine Folge der strengern sittlichen Ansicht, die namentlich unter den Christen herrschte. Gegen weibliche Schönheit war auch das neue Geschlecht nicht unempfindlich und darum meint der Rhetor, daß die weibliche Schönheit nicht ebenso, wie die männliche ausgestorben sei. Für die Darstellung der menschlichen Gestalt war überdies die ceremoniöse Vorführung von Bildnissen in der Vorderansicht ungünstig, die auf den Consulardiptychen gewöhnlich war, und auch auf Münzen schon bei Valentinian I., dann häufiger seit Theodosius II. und seit Justinus Thrax ganz regelmäßig vorkommt, sodaß zuletzt der Profilkopf, dessen schöne Zeichnung und Ausführung vorzugsweise den antiken Münzen ihren hohen Kunstwerth verleiht, fast ganz verdrängt wird.

(Vergleichung persischer und indischer Skulpturen.) Wenn aber ein charakteristischer Zug der modernen Kunst in der bildnißartigen Individualisirung, der naturalistischen Auffassung besteht, und wenn dieser Zug bereits in der byzantinischen Kunst zur Geltung kommt, so weist uns das auf eine Thatsache hin, welche auf dem Gebiete der Plastik ein ähnliches Verhältniß zwischen sassanidischer und byzantinischer Kunst ahnen läßt, wie das, welches wir in Beziehung auf die architektonischen Formen nachgewiesen haben.

Die sassanidischen Felsenreliefs, die meist ähnliche Ceremonialbilder darstellen, wie sie die byzantinische Kunst vorzugsweise liebte, tragen nämlich einen eigenthümlichen Charakter an sich, der ebenso dem der altgriechischen Werke entgegengesetzt, als der modern europäischen Auffassungsweise entsprechend ist. Schon den altassyrischen Skulpturen von Ninive und Persepolis ist dieser moderne Charakter eigen, und er beruht vielleicht nicht minder auf der Stammverwandtschaft der Perser und Germanen, als auf dem Realismus der Auffassung, der sich ebenso weit von ägyptisch-stereotyper Manier, als von dem griechisch-römischen Idealisiren entfernt. Am auffallendsten ist die moderne Erscheinung in Costüm und Haltung an der etwa 22 Fuß hohen Bildsäule des Sapor [20]), welche auf dem Berggipfel bei Schapur umgestürzt liegt, und die vollkommen das Bild eines Menschen von heute

18) Serioris artis opera, Sect. 1 in Commentatt. Soc. reg. scient. Gotting. 1791 et 1792. Vol. 11. (Gotting. 1793.) Cl. hist. et phil. p. 43. 19) Die Zeit Constantin's des Großen S. 289—291.

20) *Texier*, L'Arménie. T. 2. pl. 149. 150.

darstellt, wie auf dem Gebiete der altgriechischen Kunst nichts entfernt Aehnliches vorkommt. Die langen Züge von Kriegern auf andern persischen Monumenten gleichen ebenfalls in hohem Grade den kriegerischen Aufstellungen unserer Paraden, und auf manchen derselben glauben wir bald den Paradeschritt, bald die salutirende Handbewegung [21]) wieder zu erkennen.

Auch die indischen Monumente tragen einen ähnlichen modernen Charakter zur Schau. Bei alle dem, was man in der von den Brüdern Daniell herausgegebenen „Oriental Scenery" sieht, ist daneben der Einfluß griechischer Kunst nicht zu verkennen. Anderwärts, wie an den Skulpturen auf dem heiligen Berge Phrabat in Siam, wo Buddha seine Fußspur hinterlassen hatte, überrascht die Aehnlichkeit mit gothischen Heiligenbildern [22]). Auch hier mag man an europäische Einflüsse glauben. Bei alle dem läßt sich nicht läugnen, daß trotz der abenteuerlichen Gestalten, welche die ausschweifende Phantasie der indischen Dichtung und Götterlehre gebildet hat, aus allem buddhistischen Bildwerk uns ein Geist anweht, der die Schöpfungen der Indier unserer modernen Auffassungsweise nahe bringt.

d) Das Costüm.

Weit allgemeiner und durchgreifender noch, als in der Darstellung der menschlichen Gestalt, zeigt sich der Einfluß Asiens in den Veränderungen, welche mit der Bekleidung vor sich gingen, und es ist einleuchtend, daß hierin ein Moment lag, welches von den entschiedensten Folgen für die künstlerische Behandlung der Formen sein mußte [23]).

(Verhüllung des Körpers.) Ein orientalischer Zug liegt zunächst schon in dem Bestreben, den Körper zu verhüllen und das Nackte zu vermeiden, einem Bestreben, welches ohne Zweifel nicht wenig durch rigoristische Ansichten von christlicher Moral gefördert wurde, und in der That als Opposition gegen üppige und frivole Schaustellungen der heidnischen Römerwelt hinlänglich begründet erscheint. Bei männlichen Figuren ist allerdings die Vermeidung des Nackten nicht so auffallend. Die Taufe Christi ist ein Gegenstand, welcher die Darstellung der nackten Gestalt unvermeidlich mit sich bringt, und die 40 Heiligen werden nach den noch heute befolgten Vorschriften fast unbekleidet gemalt. Der gute Hirt erscheint noch leichtgeschürzt in der Kleidung des Landvolks. Krieger und Helden werden fortwährend, wenn auch nicht leicht als nackte Heroen, doch in der altherkömmlichen Rüstung mit entblößten Armen und Beinen dargestellt. Dagegen tragen die Frauen jetzt lange und enge Gewänder, die oben bis an den Hals geschlossen sind und bis auf die Füße herabreichen. Sie sind dicht unter den Busen gegürtet, und enge Aermel bedecken die Arme bis an das Handgelenk. Auf den orientalischen Ursprung dieser Kleidung weist eine bekannte Statue der Isis oder einer Isispriesterin im capitolinischen Museum hin [24]).

(Kleiderprunk.) Eine andere Seite der orientalisirenden Entwickelung ist die, daß man die Kleidung prunkhafter zu machen sucht, theils durch die Wahl kostbarer Stoffe und auffallender Farben, vorzüglich aber durch mancherlei Verzierungen. Man zieht bunte und mit allerlei Mustern geschmückte Stoffe vor, und besetzt die Kleider mit aufgenähten farbigen Stücken, mit Stickereien, Perlen und edeln Steinen. Die letzteren werden jetzt mehr ihres eigenen Werthes, als der künstlerischen Behandlung wegen geschätzt, und aus diesem Grunde weniger geschnittene, als glänzende und kostbare Steine gesucht. Wenn die Bearbeitung der Gemmen seltener wurde, ja beinahe aufzuhören schien, so war das nicht sowol der Abnahme der Kunstfertigkeit, als der Mode zuzuschreiben, welche der Nachfrage nach dieser Gattung von Kunstwerken ein Ziel setzte.

Die gestickten oder gewirkten Kleidungsstücke enthielten sogar zuweilen Bildnisse und figürliche Darstellungen [25]). Der Bischof Asterius von Amasia im Pontus (um 400) sagt, fromme Männer und Frauen hätten evangelische Geschichten, in denen Christus und seine Jünger erschienen, in ihre Kleider weben lassen [26]), und der Kaiser Gratian sandte dem Dichter Ausonius ein goldgewirktes Gewand mit dem Bilde des Kaisers Constantius [27]). Zwei Elfenbeinplatten eines Diptychons in dem Schatze der Kathedrale von Monza zeigen ein merkwürdiges Beispiel der Sitte, das Bild des Kaisers auf der Kleidung zu tragen. Auf der einen Tafel sieht man Galla Placidia in antiker Matronen-Kleidung mit dem etwa zwölfjährigen Valentinian III., auf der andern den Aëtius in römischer Kriegertracht mit Toga und Chlamys, Schild und Speer, aber ohne Helm. Obgleich es an jeder Inschrift fehlt, läßt sich doch an der Richtigkeit der Deutung nicht wohl zweifeln; es ist eine zu große Vorsicht, wenn die Arundel-Society noch zwischen Aëtius und Bonifacius die Wahl gestatten will. Das Diptychon gehört danach ungefähr in das Jahr 430. Die Auffassung ist ganz antik, die Ausführung der Figuren und des Faltenwurfs recht gut, besonders ist die Galla Placidia wie nach einem antiken Vorbilde gearbeitet, während die Gestalt des Kriegers sehr dagegen zurücktritt, fast als ob sie von einem andern Künstler herrührte. Toga und Chlamys des letztern sind nun ganz mit Brustbildern bedeckt, und zwar wechseln auf der Toga zwei verschiedene Brustbilder reihenweise, sodaß das eine in runden Medaillons, das andere in den Abtheilungen einer Säulenarkade unter Giebeldächern angebracht ist. Die Chlamys ist ganz mit Medaillons besetzt. Die Vergleichung mit der andern Tafel zeigt, daß die Büsten unter den Arkaden Bildnisse der Galla Placidia sind. Man erkennt sie namentlich an einem turban-

21) Z. B. daselbst pl. 147. 151. 22) *H. Mouhot*, Travels in the central-parts of Indo-China, Cambadja and Laos (London 1864). Vol. 1. p. 119. 23) Herm. Weiß, Costümkunde. Geschichte der Tracht und des Geräths im Mittelalter (Stuttgart 1864) S. 46—165.

24) *Bottari*, Mus. Capitol. 3, 73. 25) *Francisque-Michel*, Recherches sur les étoffes 1, 20. 21. 26) *Asterii* Homilia de divite et Lazaro in dessen Homiliae ed. *Ph. Ruben* (Antverp. 1615) p. 4. 27) *Auson.* ad Gratian. grat. actio pro consul. (Burdigalae 1590) f. 396.

ähnlichen Kopfputze, den auch die Figur der andern Tafel trägt. Die Büsten in den Medaillons dagegen scheinen die des Valentinian zu sein. Beide Büsten sind außerdem in einem etwas größern Medaillon vereinigt auf dem Schilde des Aëtius angebracht. Hier sieht man also eine Art von Staatsuniform für den einflußreichsten und vornehmsten Beamten, welche mit den Bildnissen seiner Herren auf eine sehr besondere Weise geziert ist [28]).

(Kaiser-Ornat.) Das Prunken mit edlen Steinen und Perlen zeigt sich besonders an dem Costüme der Kaiser, und hier hatte es schon lange vor Constantin überhand genommen. Commodus trug zuerst eine Krone aus Gold, die mit indischen Steinen besetzt war [29]), und Heliogabalus kleidete sich ganz in goldne und purpurne Gewänder, ja er verzierte seine Tunica mit Gemmen und brachte sogar an den Schuhen geschnittene Steine an, was man freilich mit Recht lächerlich fand [30]). Ueberhaupt wurde damals noch ein solcher weibischer Prunk als ein Zeichen der Verweichlichung ausgelegt [31]). Seit Diocletian wurde aber diese orientalische Kleiderpracht zur Regel. Nach dem beutereichen Siege des Gallerius Maximianus über den Perserkönig Narses im J. 301 soll er zuerst angefangen haben, Kleider und Schuh mit Gold und Edelsteinen zu zieren [32]). Seit Constantin dem Großen wird der Gebrauch von Steinen und Perlen allgemein. Dieser soll zu einer solchen Verwendung dieser kostbaren Dinge durch die Schätze veranlaßt sein, welche Metrodorus im J. 341 im angeblichen Auftrage des Sapor aus Persien brachte, und er besetzte damit das, was im Staat und in der Kirche am höchsten zu ehren war, das Diadem und das Evangelium [33]). Wie man auf den Münzen sieht, begnügte man sich Anfangs mit einer einfachen Reihe Perlen an dem Diadem. Nach Theodosius aber zählt man zwei, drei und vier Reihen neben einander. Unter Leo, Zeno, Anastasius und Justin werden auch Helm, Panzer und Schild mit Perlenschnüren eingefaßt. Auch die Kaiserinnen machen eine Anwendung von Perlen und Edelsteinen, die sich über fast alle Theile der Kleidung ausdehnt. Die männliche Kleidung dagegen beschränkt die Anwendung von Steinen und Perlen auf die genannten Stücke, und wird im Uebrigen besonders durch eingesetzte bunte oder gestickte Stücke geziert.

Ein schönes Beispiel dieser reichern byzantinischen Kleidung gewährt der sogenannte Schild von Badajoz, eine runde Silberplatte von 72 Centimeter (28 Zoll englisch) Durchmesser, auf welcher Theodosius der Große in getriebener Arbeit dargestellt ist, wie er im J. 394 seine Söhne Arcadius und Honorius zu Genossen der Herrschaft erhebt. Sie ist 1847 zu Almendralejo in Estremadura gefunden, und Eigenthum der königlichen Akademie der Geschichte zu Madrid, welche dieselbe publicirt und beschrieben hat [34]). Man sieht hier Schultern, Aermel und zum Theil auch die Brust der drei Hauptfiguren mit Stickerei oder buntem Zeuge geziert. Eine reiche Spange, an der Schnüre mit drei Quasten oder Eicheln hängen, faßt den Mantel auf der rechten Schulter zusammen. Ueber dem Mantel liegt das Knie bedeckend das reich gestickte und mit Perlen gezierte Gremiale. Das Diadem ist mit zwei Reihen Perlen eingefaßt, aber es fehlen noch die Perlengehänge zu den Seiten. Auch die Schuhe sind mit Stickerei eingefaßt, und ebenso der Thron, das Sitzpolster und der Fußschemel. Die drei kaiserlichen Personen haben den Nimbus, die beiden jüngern halten überkreuzte Kugeln in der Linken, und in der Rechten hat Arcadius den Imperatorstab, während Honorius dieselbe segnend erhebt. Theodosius überreicht dem Protonotar oder Logotheten die Einsetzungsurkunde für seine Söhne, und dieser empfängt sie, wie einen heiligen Gegenstand, auf verhüllten Händen. Auch dessen Gewand ist mit eigenthümlichen Stickereien an verschiedenen Stellen geziert. Zu den Seiten stehen je zwei jugendliche Leibwächter. Eine Tempelfaçade mit vier canellirten Säulen und korinthisirenden Kapitellen bildet den Hintergrund. Der Architrav macht zwischen den mittlern Säulen über dem Haupte des Theodosius einen Bogen, und im Giebelfelde schweben zu den Seiten dieses Bogens zwei Kindergenien, die auf einem Tuche Blumen oder Früchte tragen. Unter der Scene liegt die Erde, eine weibliche Figur mit dem Füllhorn, das Haupt mit Blumen und Früchten bekränzt, umgeben von emporwachsenden Kornähren. Sie ist bekleidet mit einem langen Gewande, das in einen gestickten Saum endet. Drei Genien, ähnlich den oben schwebenden, erheben sich, dem Kaiser und seinen Söhnen Blumen und Früchte darreichend.

Die Stiftung der Platte zum Gedächtnisse des Ereignisses wird durch die Inschrift: **Dn Theodosius perpet. Aug. ob diem felicissimum x.** bezeugt, und ein eingeschlagener Stempel, in dem man die Buchstaben C A erkennt, führt auf die Vermuthung, daß der Geburtsort des Theodosius, Cauca, durch dieselbe eine Ceremonie verherrlicht habe, welche in dem Palaste Magnaura in Constantinopel vor sich ging.

(Consular-Tracht.) Besonders reich gestaltet sich nächst der kaiserlichen die Tracht der hohen Staatsbeamten, unter denen besonders die Consuln auf den Diptychen vorgeführt werden. Auf dem ältesten derselben, dem des Flavius Felix von 428 (s. oben S. 360), war der Consul zweimal in nicht völlig übereinstimmender Weise dargestellt. Auf der nicht mehr vorhandenen Platte [35]) trug er den langen auf der rechten Schulter zusammengehefteten Mantel. Auf der im pariser Münzcabinet erhaltenen Platte [36]) dagegen, wo er auf der

28) Ann. archéol. 21, 221—267. *Labarte*, Hist. des arts industr. pl. 2. 29) *Dio Cassius*, Hist. Rom. 72, 17. 30) *Lampridii* Antoninus Heliogabalus c. 23. 31) *Buonarotti*, Osservazioni sopra alcuni medaglioni antichi (Roma 1698) p. 388. 32) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 470. 33) *Cedren.* 1, 517.

34) Arneth, Monumente des k. k. Münzen- und Antiken-Cabinets in Wien. Beil. III. Gerhard in der Archäolog. Zeitung, Jahrg. 18. Taf. 136. Fig. 5. Annales archéolog. 21, 309—312. Ein Gypsabguß im berliner Museum. 35) *Gori*, Thes. vet. diptt. 1, 129. 36) Trésor numism. Rec. de basreliefs. T. 1. pl. 12. *Louandre*, Arts somptuaires pl. 1.

Sella curulis den Spielen präsidirt, trägt er über der bis auf die Knöchel reichenden Tunica mit langen Aermeln ein etwas kürzeres gesticktes Gewand mit weiten, kurzen Aermeln, und über diesem hat er einen breiten gestickten Streifen, eine Binde oder Schärpe, die von der linken Schulter vorn bis auf die Füße herabhängt, während sie vom Rücken her unter dem rechten Arm durchgezogen und noch einmal über die Schulter geworfen ist. Der Schoos ist überdies von einem gleichfalls gestickten Zeug bedeckt, das über beiden Armen hängt, und von dem man nicht sieht, ob es ein Mantel oder nur ein Gremiale ist. Auf der rechten Schulter wird endlich ein Stück Zeug sichtbar, welches entweder zu der Schärpe, oder zu dem Mantel gehört. Spätere Consular-Diptycha, wie z. B. das des Anastasius von 517 [37]), unterscheiden sich nur dadurch, daß die Schärpe über die rechte Schulter gelegt, und dann von hinten her unter dem rechten Arm durchgezogen und wieder über die linke Schulter geworfen ist, sodaß sie sich über der Brust kreuzt. Die Stickerei besteht regelmäßig in Medaillons mit Sternblumen.

(Geistliche Tracht.) Die Bischöfe nahmen ein ähnliches Amtszeichen, wie die Schulterschärpe der Consuln, das Omophorion, an. Sie trugen eine weiße Tunica oder Stola, die bis auf die Füße reichte, und auf jeder Seite mit zwei schwarzen, schmalen Streifen geziert war; über dieser einen Mantel, der die Arme bedeckte und bis über die Kniee hinabreichte. Er wurde über den Unterarmen aufgenommen, wenn man die Hände frei haben wollte. Gewöhnlich blieben aber die Hände bedeckt. Ueber diesem Mantel wurde die Schulterbinde etwas anders, wie der Clavus der Consuln, lose um den Nacken geschlungen. Sie war ebenfalls weiß, aber mit Kreuzen geziert. Dieser Theil der bischöflichen Tracht scheint demnach lediglich der weltlichen Amtskleidung nachgeahmt zu sein. Die Mithra dagegen ist ohne Zweifel aus Persien oder Kleinasien entlehnt. Sie scheint bei den Geistlichen allerdings erst sehr spät üblich geworden zu sein. Indessen sieht man in S. Giovanni in Fonte, der ältesten der ravennatischen Kirchen, die Apostel mit hohen spitzen persischen Mützen, die ebenso sehr an Magier erinnern, wie sie als Vorbilder der päpstlichen Tiara erscheinen. Freilich scheinen gerade diese Figuren durch spätere Restaurationen wesentliche Veränderungen erfahren zu haben. Uebrigens zeigt auch die Kleidung der übrigen Priesterschaft darin den orientalischen Charakter, daß sie ähnlich, wie die Tracht der Frauen, den Körper möglichst verhüllt. Das ärmellose Colobium der Diakonen schaffte Papst Sylvester 314 ab, weil die Nacktheit der Arme für anstößig gehalten wurde [38]). Im Abendlande trat an die Stelle eine dalmatische Nationaltracht, die sogenannte Dalmatica, ein bloßer Ueberwurf ohne Aermel, der an den Seiten offen blieb. Das griechische Diakonengewand, *στοιχεῖον*, dagegen war eine Tunica mit weiten Aermeln.

(Ceremonielles Costüm.) Die Amtstrachten und andere Abzeichen der Würde und des Ranges wurden bei der Entwickelung der geistlichen und weltlichen Hierarchie zu einem wichtigen Gegenstande des Studiums für die Künstler, die nicht gegen das Costüm verstoßen durften, und man kann es immerhin als eine Ungunst der Zeit ansehen, daß ihnen in so vielen Fällen nicht gestattet war, das vortheilhafte antike Costüm zu wählen, welches die Körperformen in freier Bewegung sehen ließ und eine geschmackvolle Anordnung der Gewänder erlaubte, während nicht selten jede künstlerische Behandlung der Körperform und des Faltenwurfs aufgegeben werden mußte, um einem schwerfälligen Reichthum von Stickerei, Gold, Perlen und Edelsteinen, geschmacklosen Kopfbedeckungen und Alles verdeckenden Hüllen Platz zu machen. Wo sie es irgend durften, haben sich die Künstler jedoch von dem Zwange des Costüms frei erhalten. Der erste Brief des Symmachus scheint eine solche Freiheit nicht zu misbilligen. In den ältern ravennatischen Kirchen sehen wir abgesehen von der vorhin erwähnten Mithra auf dem Haupte der Apostel nur antikes Costüm, sei es bei biblischen Figuren oder bei andern, und zwischen Aposteln, Engeln, Bischöfen und Heiligen kann man noch keine wesentliche Verschiedenheit desselben wahrnehmen, außer in den Brustbildern, die hin und wieder in Reihen von Medaillons angebracht wurden, und bei denen die Beobachtung der Amtstracht begreiflicher Weise ebenso wenig hintenan gesetzt werden durfte, als auf den kaiserlichen Münzen.

In gewissen Fällen behielt sogar auch für solche Bildnisse das antike Costüm eine ceremonielle Bedeutung. Namentlich gilt dies von dem kriegerischen Costüm der Kaiser, sei es, daß sie im Brustbilde auf Münzen oder in ganzer Figur als Statuen dargestellt wurden. Auf den Münzen sieht man sie ganz in der alten Weise, da man sie als Mars abbildete, mit Helm, Schild und Speer, und die Statuen behielten ebenfalls die althergebrachte Rüstung bei, worin sie als Achill erschienen, wie man sich jetzt ausdrückte — denn früher verstand man darunter den nackten Heros mit Helm und Speer. Gerade bei diesem Costüm war es am leichtesten ausführbar, den Prunk der Ausschmückung mit künstlerischer Behandlung der Formen zu vereinigen, und es fehlte dafür gewiß nicht an trefflichen Mustern aus besserer Zeit. Wir besitzen im Abendlande noch ausgezeichnete Beispiele einer solchen Behandlung, und die Statue Constantin's im Lateran beweist, daß man noch nicht verlernt hatte, sich solchen Vorbildern anzuschließen.

So entstand also eine Mischung von alten und modernen Costümen, die nach Umständen eine günstige Mannichfaltigkeit hervorbringen konnte. Je nach der Beschäftigung oder der besondern Beziehung, in der eine Figur darzustellen war, trat sie in anderem Gewande auf. Schon Kaiser Tacitus erschien auf einer Tafel in dem Palaste der Quintilier in fünf verschiedenen Trachten, in der Toga, in der Chlamys, im Harnisch, im Pallium und im Jagdkleide [39]). Das byzantinische Ceremoniell

37) Trésor numism. Rec. de basrel. T. 2. pl. 17. 38) Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters. Bd. 1. (Bonn 1859.) S. 449.

39) *Vopisci* Florian. c. 3. Imago ejus posita est in Quin-

begünstigte in noch höherem Grade eine solche Abwechslung, indem sowol bei weltlichen, als bei kirchlichen Feierlichkeiten nicht selten ein Wechseln der Kleider verlangt würde [40]).

II. Abschnitt.

Blüthe der byzantinischen Kunst seit Justinian (526).

A. Einleitung.

Es war die Regierungszeit Justinian's I. (527—565), welche die Entwickelung einer eigenthümlichen Kunst des Ostreichs zum Abschluß brachte. Das Heidenthum war im wesentlichen überwunden und die byzantinische Kunst gelangte zu einer entschiedenen und rückhaltlosen Ausbildung ihres eigenthümlichen Charakters. Die vielseitige und vielgeschäftige Thätigkeit dieses Kaisers wandte sich auch der Förderung der Kunstinteressen zu, indem Ruhmsucht, Prachtliebe und bigotte Frömmigkeit sich vereinigten, ihn zu den großartigsten Unternehmungen anzutreiben. Unzählige Bauten von Kirchen, Palästen, Festungen, Brücken, Cisternen, Wasserleitungen u. s. w. ließ er in allen Theilen des Reichs ausführen, von denen Procop uns eine Aufzählung und theilweise Beschreibung hinterlassen hat. Zumal als bei dem Volksaufstande im J. 532 in Constantinopel viele ausgezeichnete Gebäude in Asche gelegt waren, wollte er den Ruhm eines neuen Erbauers von Rom verdienen, und die Bauten, die zum Theil in Folge dieses Ereignisses ausgeführt wurden, haben nicht nur der byzantinischen Kunst ihren eigenthümlichen Charakter aufgedrückt, sondern sind auch an sich die bedeutendsten, großartigsten und glänzendsten Monumente dieser Kunst geblieben.

Justinian's Wirksamkeit beschränkte sich aber nicht auf die Grenzen des byzantinischen Kaiserthums. Bemüht, dasselbe nicht allein gegen die Anfälle der Barbaren zu schützen, sondern auch die alten Ansprüche auf die Weltherrschaft zur Geltung zu bringen, war er in beständiger Berührung mit den Nachbarländern gen Abend und gen Morgen. Feindlich oder friedlich, immer hatten solche Berührungen auch auf die Kunstentwickelung Einfluß, indem entweder byzantinisches Wesen in den Nachbarländern eindrang oder aber die byzantinische Kunst Fremdes aufnahm.

Nach Justinian's Tode wurde das byzantinische Reich schwer heimgesucht. Unglückliche Kriege mit den Nachbarvölkern führten große Gebietsverluste herbei. Streitigkeiten mit den römischen Päpsten trennten Griechenland vom Abendlande, sodaß es mehr und mehr auf sich selbst angewiesen war. Religiöse Streitigkeiten zerrütteten es im Innern und namentlich schien sich die Kraft desselben in dem Bilderstreite erschöpfen zu wollen. Unter solchen Verhältnissen kann man nicht erwarten, daß die Kunst eine bedeutende Blüthe entfaltet hätte; allein der Mangel an Denkmälern läßt uns den Stand derselben nicht erkennen. Aber nach der Beendigung des Bilderstreites sehen wir wieder eine Blüthe der Kunst, die zum Theil einer neuen Erweckung des geistigen Lebens durch einzelne ausgezeichnete Regenten, wie Theophilus und Basilius, den Macedonier, zugeschrieben werden kann. Es ist jedoch schwerlich anzunehmen, daß in den drei Jahrhunderten von Justinian bis auf Basilius die byzantinische Kunst zu Grunde gegangen oder auch nur sehr tief gesunken sei, denn die Denkmäler, die seit dem Ende des 9. Jahrhunderts häufiger werden, zeugen von einer technischen und ästhetischen Höhe der Kunst und von einem unmittelbaren Zusammenhange mit antiken Traditionen, welche sich nicht durch eine künstliche Erneuerung der Alterthums-Studien erklären lassen, sondern nur bei einer ununterbrochen fortgesetzten technischen Uebung und einer stetig bewahrten Ueberlieferung antiker Anschauungsweisen möglich sind.

In den folgenden drei Jahrhunderten bis zur Eroberung Constantinopels durch die Kreuzfahrer können wir allerdings die Spuren des beginnenden Verfalls beobachten. Allein im Ganzen erhält sich die Kunst auf einer Stufe, auf welcher sie mindestens noch in hohem Grade der Beachtung werth ist, und sie bleibt noch weit entfernt von der Erstarrung, der sie nach der Errichtung des lateinischen Kaiserthums rasch anheim fällt. Innere Unruhen, Palastrevolutionen und äußere Bedrängnisse erschütterten seit dem Ausgange der macedonischen Dynastie das Reich, und die kräftigere Regierung der Comnenen vermochte den einreißenden Verfall desselben nur aufzuhalten, aber nicht den Glanz der macedonischen Epoche herzustellen. Aber trotz aller Unglücksfälle ließ das byzantinische Reich den Wohlstand, der eine nothwendige Quelle für die Blüthe der Künste ist, nicht vermissen. Constantinopel war immer noch die reichste Stadt der Welt, seine Flotte herrschte auf dem mittelländischen Meere, und durch den Handel mit allen Nationen der bekannten Welt flossen in dieser Hauptstadt unglaubliche Reichthümer zusammen. Die reichen Geschenke an Kirchen und Klöster und die großartigen Stiftungen von mildthätigen Anstalten zeugen von unerschöpflichen Hilfsquellen. Aber man sieht auch an den wiederholten Klagen über drückende Abgaben, an der Verschwendung unendlicher Summen für die Erhaltung gewaltiger Söldnerheere, für die Erkaufung des Friedens von gefährlichen Nachbarn und für die Unterstützung bedrohter Städte, wie die Gefahr des Untergangs näher und näher rückt. Zuletzt sind es die Kriege mit den Normannen, welche den Wohlstand des Volks am augenfälligsten erschüttern. Wir hören, wie von diesen die blühenden Städte Argos, Athen und Korinth zerstört und deren Bewohner fortgeführt, wie dann die Seidenwirker in Sicilien zurückgehalten werden, um den Betrieb ihres Gewerbes dorthin zu verpflanzen [41]). So wurde das Ereigniß vorbereitet, welches Constantinopel

tiliorum in una tabula quincuplex in qua semel togatus, semel chlamydatus, semel armatus, semel palliatus, semel venatorio habitu.

40) *Constantin. Porphyrog.* De cerimoniis aulae Byzant. passim.

41) *Nicetas*, De Manuele Comn. 2, 8. ed. Bonn. p. 129.

im J. 1204 in eine ausgeplünderte, halbzerstörte Stadt voll Schutt und Trümmer verwandelte, und dem Reiche, wie der Kunst von Byzanz, den Todesstoß versetzte. Beide haben seitdem nur ein Scheinleben fortgeführt.

Eine eingehende Darstellung der byzantinischen Kunstgeschichte müßte hiernach vier Perioden der Entwickelung der byzantinischen Kunst unterscheiden, nämlich

1) die Zeit Justinian's;
2) die Zeit der Bedrängnisse nach Justinian's Tode bis zur Beendigung des Bilderstreits;
3) die Wiederbelebung der Kunst unter Theophilus und Basilius Macedo;
4) den beginnenden Verfall seit dem Ausgange der macedonischen Dynastie.

Allein eine Durchführung dieser Perioden-Eintheilung ist bei der Beschaffenheit der Quellen nicht möglich, da die Schriftsteller nur dürftige Nachrichten über Kunstgegenstände enthalten und die Denkmäler zum großen Theil keine zuverlässige Bestimmung ihres Alters gestatten. Ich ziehe es daher vor, auf eine festbegrenzte Periodisirung zu verzichten, und mich darauf zu beschränken, in diesem Abschnitte dasjenige zusammenzustellen, was wir über die Blüthe der byzantinischen Kunst wissen, und in dem folgenden Abschnitte, der den Verfall der byzantinischen Kunst zu schildern hat, einleitungsweise dasjenige nachzuholen, was über den Beginn des Verfalls in der Zeit vor der lateinischen Eroberung zu sagen ist.

B. Baukunst.

1) Die Bauthätigkeit unter Justinian.

a) Die Palastbauten in Constantinopel.

Die Entwickelung, welche die Baukunst durch Justinian erhielt, war durch eine Reihe von Unglücksfällen hervorgerufen, welche Neubauten nothwendig machten, und darauf hinwiesen, eine Bauweise anzuwenden, welche so viel als möglich gegen ähnliche zerstörende Ereignisse sicher stellte. Viele der Constantinischen Bauten waren schon dadurch frühzeitig in Verfall gerathen, daß man sie mit zu großer Hast und Eile ausgeführt hatte [42]). Dazu kamen Erdbeben, wie das von 447, welches die Stadtmauern mit ihren Thürmen niederwarf [43]), besonders aber eine Reihe von Feuersbrünsten, die durch die hölzernen Dächer der Kirchen und der Colonnadenstraßen leicht einen gefährlichen Charakter und eine rasche Verbreitung erhielten. Eine der ersten war die vom Jahre 404, welche bei der Vertreibung des Johannes Chrysostomus ausbrach [44]). Dann folgten mehrere andere im Laufe des 5. Jahrhunderts. Die bedeutendste von allen war aber die, welche bei dem Nikaaufruhr im J. 532 einen Theil des Kaiserpalastes sammt den Umgebungen des Augusteums, namentlich die Sophienkirche, das Senatsgebäude, die Magnaura und den Zeuxippus in Asche legte.

Justinian beeilte sich, dies Alles nicht allein noch weit prachtvoller wieder herzustellen, als es bisher gewesen war, sondern auch durch eine solide Anlage in feuerfestem Material und ohne alle Anwendung von Holz gegen ähnliche Gefahren zu schützen. Diese Bauten sind dadurch für die völlige Ausbildung des byzantinischen Styls besonders wichtig geworden, und glücklicher Weise sind wir gerade über die bedeutendsten und einflußreichsten unter denselben theils durch Nachrichten, theils durch die noch vorhandenen Denkmäler selbst gut unterrichtet. Es sind hauptsächlich die Kirchen, welche diese Wichtigkeit haben. Weit geringeres Interesse gewähren uns die Palastbauten, von denen keine Ueberreste und nur verhältnißmäßig dürftige Nachrichten auf uns gekommen sind. Es läßt sich aber voraussetzen, daß sie an sich auch nicht die Bedeutung für die Stylentwickelung gehabt haben werden, wie die Kirchen. Indessen können wir das Wenige, was uns von den Palastbauten Justinian's überliefert wird, nicht unberücksichtigt lassen.

(Die Chalke.) Der kaiserliche Palast wurde wesentlich in derselben Weise, wie der Bau des Constantin angelegt gewesen war, wieder aufgebaut. Procop beschreibt nur die Vorhalle oder Propyläen näher, damit man die Pracht des Ganzen, gleichsam ex ungue leonem, daran erkenne [45]).

Diese Vorhalle hieß Chalke, die Eherne, gleich der durch den Nikaaufstand in Asche gelegten, obgleich sie nicht das Dach aus vergoldeten Erzziegeln wieder erhielt, welches jener ihren Namen gegeben hatte. Es scheint, daß diese Benennung durch den Constantinischen Bau für solche Propyläen von Palästen üblich geworden war, da auch die Vorhalle des Palastes Theoderich's zu Ravenna so genannt wurde.

Die neue Chalke war ein regelmäßiger vierseitiger Bau mit himmelhohen Mauern, jedoch in der Richtung von Süd nach Nord etwas kürzer, als in der von West nach Ost. An den vier Ecken faßten ihn mächtige quadrate Pfeiler ein, von denen jeder nur mit einer Seite in die Mauer eingefügt war, sodaß er, wie Procop sich ausdrückt, nicht sowol die Schönheit des Grundrisses unterbrach, als vielmehr die Harmonie der Anlage noch verbesserte. Es waren also Strebepfeiler [46]), welche den vier Wänden die erforderliche Verstärkung gaben, um eine zwischen denselben aufgeführte Kuppel tragen zu können. Diese Kuppel ruhte auf vier Bögen. Außerdem stützten sich auf der Nord- und Südseite auf angelehnte Mauern je zwei andere Bögen, die ein gewölbtes Dach zwischen sich trugen. Der ganze Bau stand demnach frei, was jedoch nicht hindert, daß er nicht ähnlich, wie die Propyläen des heiligen Grabes zu Jerusalem, in die äußerste Ringmauer des Palastes eingefügt gewesen wäre. Er hatte vier Ausgänge. Der westliche führte in den Palast zu dem Hauptthor, an dem sich ein Bild des

---

42) *Zosimus* 2, 32. ed. Bonn. p. 98. 43) Chron. pasch. ad a. 447. 44) *Socrat.* Hist. eccl. 6, 18. Chron. pasch. ad a. 404. *Zosimus* 5, 24.

45) *Procop.* De aedif. 1, 10. *Labarte*, Le palais imp. p. 109 suiv., dessen Auffassung jedoch in wesentlichen Punkten von der unsrigen abweicht. 46) *Labarte*, Palais p. 110, verlegt diese Pfeiler in das Innere.

Heilands befand [47]), und dessen eherne Flügel 1185 von Isaak Angelus in die Kirche des Erzengels Michael versetzt wurden [48]). Der östliche mündete unserer Ansicht nach auf die nördliche Galerie des Augusteums, durch welche man zur Sophienkirche gelangte. Auf dieser Seite war die Chalke nach Innen durch ein Gitter, und nach Außen durch ein großes Thor abgeschlossen, und zwischen beiden war noch Raum genug, daß dort bei der großen Procession zur Sophienkirche gewisse Würdenträger auf den Kaiser warten konnten [49]). In den südlichen Anbau kam man aus der Chalke über die Schwelle (χυτός) einer kleinen Thür, die auch selbst der Chytos genannt wurde; denn der Chytos führte zu dem heiligen Brunnen [50]), und man wandte sich rechts, wenn man aus dem Palaste tretend, sich von der Chalke aus, zu dem heiligen Brunnen begeben wollte [51]). Nach Außen war dieser Durchgang, der eine besondere Kamara unter einer Seitenhalle bildete, durch eine eiserne Thür geschlossen [52]). Die nördliche Seitenhalle endlich wird, da sie in dem Ceremoniell des Constantin Porphyrogenitus nirgends vorkommt, der Raum gewesen sein, in welchem später Romanus Lacapenus (gest. 944) eine Kapelle dem Heilande weihte [53]), die dann Johannes Zimisces (gest. 976) zu seiner Grabkapelle machte [54]).

Es geht also aus dem allen hervor, daß die Chalke ein einfacher Kuppelbau auf viereckiger Basis war, mit dem Hauptdurchgange von Westen nach Osten, wie es zu der von uns angenommenen Anordnung des Palastes paßt, und mit zwei Seitenhallen, die entweder mit kleinern Kuppeln oder mit Tonnengewölben gedeckt sind. Im Innern war dieselbe auf das Schönste geschmückt, die Wände und der Fußboden mit kostbaren Steinen belegt, die Gewölbe mit Mosaikgemälden bedeckt. Die Mitte des Fußbodens zeichnete eine runde Porphyrplatte aus, das Omphalion, welches einen Ehrenplatz für den Kaiser bei gewissen Empfangsfeierlichkeiten bildete [55]). Die Mosaiken der Decken werden wir später besprechen. Außerdem waren viele antike und moderne Statuen theils unter dem Hauptthore an dem vordern Umgange des Palastes, theils in dieser Galerie gegenüber dem Thorgewölbe aufgestellt [56]).

(Das Augusteum und seine Umgebungen.) Die übrigen Gebäude, welche bei dem Nikaaufstande ein Raub der Flammen geworden waren, stiegen ebenfalls glänzender als zuvor aus dem Schutt und der Asche empor. Das Augusteum wurde gesäubert und mit Marmorplatten belegt [57]), der Zeurippus, dessen Verlust an Erzstatuen und Mosaikbildern freilich unersetzlich blieb, wurde mit dem größten Prachtaufwande hergestellt, und mit den ebenfalls wieder aufgebauten Numera vereinigt. Das Haus des Hormisdas baute der Kaiser in ganz unveränderter Weise wieder auf und machte es zu einem Theile des Palastes. Eine genauere Beschreibung erhalten wir endlich von dem Senatsgebäude auf der Ostseite des Augusteums, das schon vor dem Nikaaufstande zweimal unter Arcadius und Leo dem Großen abgebrannt und wieder aufgebaut war. Auch hier wird zunächst wieder eine prächtige Vorhalle ausgezeichnet, die ganz von weißem Marmor aufgeführt und mit Gewölben gedeckt war, welche auf sechs Säulen von außerordentlicher Größe ruhten. Zwei von diesen Säulen standen in der westlichen Fronte, die übrigen weiter rückwärts, und eine Menge von Statuen krönten die Fronte, die also wahrscheinlich mit einem horizontalen Sims abschloß [58]). Labarte gedenkt noch einer Halle, durch welche das Senatsgebäude mit dem Palaste in Verbindung gestanden hätte, allein die Stellen, auf welche er sich beruft, sprechen von dem städtischen Senatsgebäude am Constantinischen Forum und dem dahin führenden Embolus [59]).

b) Wasserwerke.

Der Sophienkirche gegenüber befand sich die von Constantin angelegte Cisterna basilica neben der königlichen Halle, in welcher unter einer der Arkaden, die den Vorhof der Sophienkirche gegen Süden einfaßten, gewöhnlich Gericht gehalten wurde [60]). Diese Cisterne erweiterte Justinian, und über derselben errichtete er eine Statue des Salomon, auf dessen gegen die Sophienkirche gewandtem Gesichte man in den verbissenen Zügen das Geständniß zu lesen glaubte, daß sein Tempelbau zu Jerusalem durch Justinian übertroffen worden sei. Basilius Macedo ließ diese Statue einschmelzen, und sein eigenes Bildniß daraus machen, welches er gleichsam als ein Opfer in dem Fundamente der von ihm erbauten neuen Kirche niederlegte [61]). Gyllius [62]) entdeckte eine Cisterne, die man für die Cisterna basilica hält. Niemand kannte sie mehr, da sie ganz mit Ziegelgewölben bedeckt war, welche auf 336 Säulen ruhten. Ueber ihr lagen türkische Wohnhäuser, und mehrere derselben hatten Brunnen, durch die man, ohne es zu ahnen, aus der Cisterne schöpfte. In einem dieser Häuser fand Gyllius den Eingang und er konnte mit dem Besitzer die Cisterne auf einem Nachen befahren. Dieselbe lag 80 römische Schritt (400 Fuß) von der Nordwestecke [63]) der Sophienkirche entfernt, und maß 336′ in der Länge

47) *Theophanes*, Chronogr. ad a. 594. ed. Bonn. 1, 489. 48) *Nicetas*, Hist. de Isaaco Angelo 3, 6. ed. Bonn. p. 582. 49) *Constant. Porphyrog.* De cerim. aulae Byz. 1, 1. p. 13. 14. 50) Ibid. 1, 28. p. 159; 1, 48. p. 254; 1, 53. p. 267. 51) Ibid. 2, 19. p. 608. *Labarte*, Le palais imp. de CP. p. 118. 52) Ibid. 1, 1. p. 19: *εἰς τὴν ἔξω τοῦ χύτου τῆς χαλκῆς τοῦ ἐκεῖσε φορνικοῦ καμάραν εἰς τὴν σιδηρὰν πύλην.* 53) Anon. bei *Banduri* p. 10. *Codin.* De aedif. p. 127: *τὸν σωτῆρα εἰς τὴν χαλκῆν — ἀνήγειρεν.* 54) *Leo Diacon.* Hist. 8, 1 und 10, 2. ed. Bonn. p. 128. 178. 55) *Theophan.* Contin. 6, 44. ed. Bonn. p. 429. *Cedren.* ed. Bonn. 2, 318. 56) *Ἄντικρυς τῆς χαλκῆς ἀψῖδος.* *Codin.* De sign. p. 34. Anon. bei *Banduri* p. 9 (Par. 8). *Ἀψίς* bezeichnet hier nicht eine Concha, es müßte denn sein, daß der Eingang aus der Chalke in den Palast in einer solchen Nische lag, was sich allerdings denken läßt.

57) *Codin.* l. c. p. 28. *Procop.* De aedif. 1, 10. 58) *Procop.* l. c. 59) *Constant. Porphyrog.* De cerim. aulae Byz. 1, 30. §. 3. 6. ed. Bonn. p. 165. 169. 60) *Procop.* De aedif. 1, 11. 61) *Leo Grammat.* Chronogr. ed. Bonn. p. 257. 62) Antiq. CP. 2, 20. 63) Versus occidentem aestivum. Dies ist Nordwest und nicht Südost, wie es Salzenberg S. 131 nimmt.

und 182′ in der Breite. Die 40¾′ hohen Säulen standen in 12 Reihen der Länge und 28 Reihen der Breite nach, je 12′ von einander entfernt. Sie hatten theils korinthisch bearbeitete, theils unbearbeitete (vermuthlich später ergänzte) Kapitelle, und über denselben einen Würfel, also den Kapitellkämpfer, der an sich noch kein Beweis gegen die gewöhnliche Annahme ist, welche in dieser Cisterne Justinian's Werk erkennen will.

Wahrscheinlich ist dies dieselbe Cisterne hinter der Pforte des Großvessirs, welche man noch jetzt unter dem Namen des unterirdischen Schlosses, Jere batan Serai, kennt [64]). Die Abbildungen, namentlich die von Comidas [65]), geben kein ganz genaues Bild von dem Styl der Säulen. Der Graf Andreossi spricht von einer monströsen Ansammlung von Säulen aus verschiedenem Stoff und von verschiedener Ordnung, gekrönt mit Kapitellen von verschiedener Größe und ebenfalls von verschiedener Ordnung, die man in dieser, wie in andern Cisternen sähe [66]). Uebrigens wurde schon zur Zeit des Comidas kein Gebrauch mehr von dieser Cisterne gemacht, obgleich sie im Winter Ueberfluß an Wasser haben soll.

Wesentlich verschieden von dieser Cisterna basilica ist die oben (S. 333) bereits erwähnte Cisterne Bin-bir-direk, die man irrthümlich für die Cisterne Philoxenos hält. Sie ist jetzt nur von einer einfachen Säulenarkade auf allen vier Seiten eingefaßt, welche von Kreuzgewölben aus Backstein bedeckt sind. Ursprünglich war sie gleich allen andern nicht offenen Cisternen ganz mit kleinen Kuppeln bedeckt, die von einem System von 224 Säulen getragen wurden. Die Säulen stehen in Zwischenräumen von 9′ 9″ und man zählt der Länge nach 16, der Breite nach 14 in einer Reihe [67]). Die Umfassungsmauern sind 9 Fuß dick. Die Länge der Cisterne beträgt 190′ und die Breite derselben 166′.

Unter dem Boden der Seidenspinnerei, die hier, wie in den meisten Cisternengewölben von Armeniern betrieben wird, ragt ein zweites Stockwerk noch 7′ 7″ hoch aus dem Bodensatz der verschlammten Cisterne hervor, und man schließt aus der Tiefe eines Brunnens, mit dem man auf den Grund derselben gekommen zu sein glaubt, daß die Cisterne ursprünglich drei solcher Geschosse gehabt habe, die jedoch nicht durch Lager oder Gewölbe von einander getrennt sind. Die Säulen der verschiedenen Geschosse werden nämlich nur durch kleine Steinringe mit einander verbunden, sodaß der ganze Bau als ein Werk von ungemein hohen und schlanken Säulen erscheint, die durch jene Ringe in drei Abtheilungen zerfallen. Sichtbar sind aber nur die obersten Ringe, einige Fuß über dem jetzigen Fußboden. Einige derselben tragen ein aus den Buchstaben YKN zusammengesetztes Monogramm. Die Kapitelle der schlanken Marmorsäulen sind einfache Würfelkapitelle, ganz den romanischen ähnlich, schlicht und nur zum Theil mit einem Kreuze bezeichnet. Sie haben weiter keinen Aufsatz unter den aus Backstein gemauerten Gurtbögen. Die Cisterne kann hiernach nicht älter sein, als aus Justinian's Zeit. Eher könnte sie einem noch spätern Zeitalter angehören [68]).

Von ganz ähnlicher Beschaffenheit sind die Cisternen in dem alten Theile von Alexandria in Aegypten, wo namentlich auch die mittels Steinringen zusammengesetzten Säulen vorkommen. Die Kapitelle sind hier mit flachen byzantinischen Verzierungen, und zum Theil mit Kreuzemblemen versehen; es leidet also keinen Zweifel, daß sie noch vor der Eroberung Aegyptens durch die Araber erbaut wurden [69]).

Neben den Cisternen, die mit mehr oder weniger Grund dem Justinian zugeschrieben werden können, sei hier noch kurz einer Wasserleitung gedacht, die heutiges Tages ebenfalls nach Justinian benannt wird. Es ist ein prächtiger Aquäduct in der Nähe des Dorfes Burgas oder Pyrgos bei Constantinopel. Procop führt freilich keinen solchen unter den Bauten Justinian's auf. Doch darf man sich nicht durch Andreossy's Zeichnung verleiten lassen, ihn für ein türkisches Werk zu halten [70]).

c) Kirchen in Constantinopel.

Schon die frühesten unter den zahlreichen Kirchenbauten Justinian's zeichneten sich dadurch aus, daß sie nicht mehr Langhäuser waren, sondern auf quadratem Grundriß aufgeführt wurden, und wahrscheinlich auch bereits über der Mitte des Schiffes eine Kuppel trugen. Noch unter der Herrschaft seines Oheims Justin ließ er eine Kirche der Theotokos in den Blachernen aufführen, von welcher wir erfahren, daß sie nicht nur den quadraten Grundriß hatte, sondern außerdem im Innern einen Säulenkranz [71]) enthielt. Von einer andern, der Michaelskirche, die er abreißen und größer wieder aufbauen ließ, wird wenigstens hervorgehoben, daß sie ein Quadrat bildete, mit Eingängen an der Westseite und einer Chornische im Osten, welche aus der Mitte der Rückwand heraustrat und im Innern gegen das Schiff durch Säulen von farbigem Stein eingefaßt war [72]).

(S. Sergius und Bacchus.) Bedeutender ist die Kirche der Heiligen Sergius und Bacchus, welche der Kaiser auf den Grundstücken aufführte, die zu dem Palaste des Hormisdas gehörten. Justinian hatte als Privatmann diesen Palast bewohnt und vereinigte ihn nach seiner Thronbesteigung mit dem Kaiserpalaste. Mit der Kirche verband er ein Kloster, welches daher das Kloster des Hormisdas genannt wurde, und später dem päpstlichen Stuhle zu Rom unterworfen war [73]). Auch errichtete er daneben eine zweite den Aposteln Petrus

64) Hammer, Constantin. und der Bosporus 1, 553. Die Zweifel dagegen beruhen zum Theil auf der falschen Deutung des versus occidentem aestivum, zum Theil auf der Entfernung von der Sophienkirche, die nach Hammer größer sein soll, als Gyllius angibt. 65) *Comidas de Carbognano*, Descrizione topografica di CP. (Bassano 1794), tav. 9. 66) *Andreossy*, Voyage à l'embouchure de la mer noire (Paris 1818) p. 210. 67) Salzenberg's Angaben weichen hier etwas ab, indessen hat er nur flüchtig beobachten können.

68) Salzenberg S. 130. Bl. 38. Fig. 17. *Andreossy* p. 251—254. pl. 7. 69) Description de l'Egypte. Vol. 5. p. 36. 37. Kugler, Gesch. der Baukunst 1, 377. 70) *Andreossy* p. 207. Vergl. *Melling*, Voyage pitt. de CP. letztes Blatt. 71) So ist wol das ὑποστέλλονται εἴσω zu deuten. 72) *Procop.* De aedif. 1, 3. 73) *Du Cange*, CP. christ. 4, 6. n. 88. p. 135.

und Paulus geweihte Kirche, die Propyläen, Atrium und Narthex mit ihr gemeinschaftlich erhielt. Beide Kirchen waren einander an Größe und Schmuck ähnlich, doch war die Kirche der beiden Apostel ein Langbau, die des Sergius und Bacchus dagegen eine Rotunde [74]).

Diese Kirche ist die südwestlich vom Hippodrom nicht weit vom Meere bei Tschapladi Kapu gelegene sogenannte kleine Sophia, kutschuk Aja Sofia, welche Muhammed II. in eine Moschee umgewandelt hat, und deren Außenwand an der Südseite die Annahme zu unterstützen scheint, daß hier eine zweite Kirchenanlage mit derselben verbunden gewesen sei [75]). Die auf den Bau des Justinian bezügliche Inschrift, welche an dem Architrav der untern Säulenstellung sich herumzieht, hat Dethier zuerst richtig nach dem Originale publicirt [76]).

Die Aja Sofia bildet einen sehr merkwürdigen Uebergang zu der entwickelten byzantinischen Kirchenform, denn sie vereinigt mit dem in ein Quadrat eingefaßten Kuppelbau Eigenschaften, welche sie der ältern Stylform noch nahe stellen, indem nämlich nicht nur die Kuppel auf einem achtseitigen Unterbau ruht, sondern überdies die untern Arkaden des innern Octogons mit horizontalem Gebälke versehen sind.

Das Octogon, welches das Schiff dieser Kirche bildet, unterscheidet sich von den ältern Octogonen dadurch, daß es nicht von einem ebenfalls achteckigen oder kreuzförmigen Umgange eingeschlossen ist, sondern von dem quadraten Bau, aus dessen Mitte die Kuppel über einem kurzen Tambour hervorragt. Es besteht aus acht Pfeilern von Werkstein, welche an den vier Hauptseiten durch Tonnengewölbe verbunden werden, während die vier Ecken Halbkreisnischen enthalten. Von den acht Pfeilern steigen Pendentifs auf, die eine kreisförmige Basis tragen, und über dieser erhebt sich die Kuppel mit 16 Rippen und ebenso viel Kappen auf einem Tambour, an dem 8 Fenstermauern mit 8 flachen Nischen abwechseln. Die Kappengewölbe sind außen mit Blei gedeckt, sodaß die Kuppel das Ansehen einer gerippten Melone erhält. Der von Backstein aufgeführte Umfassungsbau ist zweistöckig, und nur an der Ostseite wird die obere Galerie von der Chornische unterbrochen. Die Chornische selbst ist innen halbkreisförmig, außen jedoch dreiseitig. Die beiden Geschosse des Umfassungsbaues öffnen sich gegen die Rotunde durch Säulen-Arkaden, die aus Marmor von verschiedener Art aufgeführt sind. Geradlinige Arkaden wechseln mit halbkreisförmigen ab, wie es den Seiten des Octogons entspricht. Hier zeigt sich nun der Uebergang von der ältern Architektur der Langhäuser zu der Gewölbarchitektur, welche sich im byzantinischen Reiche ausbildete. Denn die untere Säulenstellung trägt horizontales Gebälk, welches nur vor dem Altarraume eine Unterbrechung erleidet. Dasselbe ist ähnlich dem der Johanniskirche des Studios, doch weit plumper und von den guten antiken Verhältnissen mehr abweichend. Dagegen zeigt sich in der obern Säulenstellung schon die Entwickelung der spätern byzantinischen Kapitelle. Sie hat noch über den Kapitellen den Kämpfer und die Säulenstämme sind ähnlich gebildet, wie in der Kirche des Studios. Das Kapitell selbst ist in seiner Grundlage ein ionisches, jedoch mit einer so wulstigen Unterlage, daß sich die Form in hohem Grade dem spätern sogenannten Würfelkapitell nähert. Der Kämpfer aber wird durch dieselbe klotzartige Verdickung des Abacus gebildet, welche wir an den innern Säulen der goldenen Pforte zu Jerusalem beobachtet haben [77]).

(Die Sophienkirche.) Der großartigste, berühmteste und zugleich der am besten und vollständigsten bekannte Bau des Justinian ist die Sophienkirche, einst die Hauptkirche der Residenz am Sitze des Patriarchen, jetzt die Hauptmoschee, und als solche noch unter dem Namen der großen Aja Sofia (ἁγια Σοφια) bekannt. Sie gilt gemeiniglich als das Vorbild, nach dem sich der byzantinische Kirchenstyl entwickelt haben soll, was sich jedoch streng genommen nicht behaupten läßt, da, wie wir gesehen haben, die wesentliche Form dieses Styls, Kuppelbau auf quadrater Basis, schon durch frühere Bauten vorbereitet war, und die eigenthümlichsten Formen der Sophienkirche, wie wir noch sehen werden, keine Nachahmung gefunden haben.

Die Sophienkirche, welche Constantin der Große hatte aufführen lassen, war zu wiederholten Malen zerstört worden. Noch bei dessen Lebzeiten stürzte sie bei einem Erdbeben ein und erst Constans vollendete ihre Herstellung [78]). Dann ging sie bei dem Aufstande gegen Johannes Chrysostomus 404 in Flammen auf und unter Theodosius I. wurde der Neubau 415 eingeweiht. Abermals wird ein Brand unter Honorius erwähnt, worauf Theodosius II. sie wieder herstellte [79]). Endlich wurde sie bei dem Nikaaufstande 532 mit den übrigen Gebäuden am Augusteum vom Feuer verzehrt, und nun beschloß Justinian, an ihrer Stelle eine andere zu bauen, deren Größe und Ausstattung nicht nur ihrer Bedeutung als erste Kirche der Hauptstadt und Metropolitankirche des Patriarchen entspräche, sondern die auch durch Festigkeit und Material vor fernerer Zerstörung gesichert wäre.

Schon 40 Tage nach dem Brande, am 23. Febr. 532, befahl der Kaiser dem durch seine physikalischen und mathematischen Kenntnisse ausgezeichneten [80]) Anthemius von Tralles, den er bereits früher in seine Dienste gezogen hatte, einen Plan zu entwerfen. Diesem zur Seite stand bei dem Bau der nicht minder geschickte Isidor von Milet, und außerdem wird noch ein Baumeister Ignatius genannt. Keine Mittel wurden gespart, das außerordentliche Werk zu Stande zu bringen. Um dem Bau eine größere Ausdehnung zu geben, wurden verschiedene Grundstücke angekauft [81]). Aus den antiken Tempeln Asiens und Griechenlands schaffte man die herrlichsten Säulen

74) *Procop.* l. c. 1, 4. 75) Salzenberg S. 43. 76) Sitzungsberichte der k. k. Akademie in Wien. Philol.-histor. Classe 27, 164—173.

77) Salzenberg S. 41—45. Bl. 5. 78) *Cedren.* ao. 22 Constantii, ed. Bonn. T. 1. p. 530. 79) *Du Cange*, CP. christ. 3, 2. 3. p. 7. 8. 80) *Agathias*, Hist. 5, 6—8. ed. Bonn. p. 289—294. 81) *Codin.* De S. Sophia p. 132.

und andere Marmorstücke herbei. In Kreta soll der Kaiser für die Kuppel Ziegelsteine haben brennen lassen, welche fünfmal so leicht waren als die gewöhnlichen. Man hat gemeint, daß der aus Panzern von Infusorien bestehende Kieselguhr das Material dazu geliefert habe; indessen sind bei der Restauration durch Fossati keine von den gewöhnlichen verschiedene Ziegelsteine gefunden worden. Die Zahl der angestellten Arbeiter war unglaublich, und der Kaiser überwachte dieselben persönlich, indem er täglich um die Stunde, da er sonst zu ruhen pflegte, in schlichtem weißen Gewande, den Kopf in ein Tuch gehüllt, den Bauplatz besuchte, und ihren Eifer durch Geschenke anfeuerte. Die Mittel für diese und andere Bauten scheute der Kaiser sich nicht, durch die außerordentlichsten Maßregeln herbeizuschaffen. Zonaras legt ihm zur Last, daß er in allen Städten die Besoldungen der Lehrer eingezogen und dadurch das Einreißen der Barbarei verschuldet habe [82]).

Mit solchen Mitteln brachte Justinian den neuen Bau in 5 Jahren, 11 Monaten und 10 Tagen (532—537) [83]) zu Stande, und als er bei der Einweihung am 26. Dec. 537 in feierlicher Procession mit dem Patriarchen die Kirche betrat, rief er entzückt und mit emporgehobenen Händen aus: „Ehre sei Gott, der mich gewürdigt hat, solch ein Werk zu vollbringen; ich habe dich übertroffen, o Salomo!" [84]). In der That muß man zugestehen, daß an Kühnheit der Wölbungen, sowie an Wirkung und Pracht des Innern dieser Bau keinem andern nachsteht. Zwar ist die Kuppel kleiner, als die des Pantheon zu Rom, aber sie schwebt gleichsam in der Luft, und ihre Stützflächen betragen kaum ein Zehntheil des freien Raumes, während die der Kuppel der Peterskirche in Rom die Hälfte desselben einnehmen. Die Wirkung wird dadurch gesteigert, daß man gleich beim Betreten des innern Raumes die Kuppel überblickt, was bei der Peterskirche nicht der Fall ist, und das mäßige Detail erhöht die Großartigkeit des Eindrucks, der bei dem reichen und kolossalen Detail von S. Peter erst durch Reflexion gewonnen wird. Dabei ist die Marmorbekleidung der Aja Sofia reicher, als die des Pantheon, und der Mosaikglanz der Gewölbe überstrahlt weit den von St. Peter. Vielleicht nur S. Marco in Venedig imponirt noch in höherem Grade durch den Schmuck an Säulen und Mosaiken [85]). Doch ist der ganze Bau dieser Kirche weit plumper. Die Sophienkirche erschien schon den Zeitgenossen so außerordentlich, daß nicht nur Procop dieselbe im Eingange seines Werkes über die Bauten Justinian's ausführlicher beschrieb, sondern auch der Silentiarius Paulus dasselbe zum Gegenstande eines Gedichtes machte, welches in dem ersten Theile ebenfalls den Bau ausführlich beschreibt und in dem zweiten Theile noch besonders den prachtvollen Ambo schildert [86]). Dieser Bau steht noch heute, allein er hat im Laufe der Jahrhunderte mancherlei Wechselfälle erfahren. Schon Justinian's Baumeister zweifelten an der Festigkeit der ungewöhnlich großartigen Gewölbanlage. Sie wagten nicht, den östlichen Bogen zuzuwölben, da beim Beginn der Wölbung die Pfeiler zu weichen schienen. Aber Justinian selbst befahl, mit der Wölbung fortzufahren, und der Bau gelang. Procop erkennt darin eine göttliche Eingebung, da der Kaiser Nichts vom Bauwesen verstanden habe. Bei dem nördlichen und südlichen Tragbogen ging es nicht viel besser. Als sie fertig waren, begannen kleine Stücke der Säulen in Folge des Druckes abzusplittern. Man mußte einen Theil der Last wieder abwerfen, und konnte dann den Schaden repariren, nachdem sich der Bau mehr gesetzt hatte. Aber Justinian erlebte noch, daß im J. 557, angeblich in Folge einer Erderschütterung, der östliche Theil der Kuppel einstürzte, und den Ambo, sowie den Altar nebst dem Ciborium, zertrümmerte. Man fand nun doch für gut, die Spannung der Wölbung um mehr als 20 Fuß [87]) zu erhöhen und verstärkte Widerlager anzubringen. Ein gleichnamiger Neffe des Isidorus leitete die Herstellung, und am 24. Dec. 563 konnte die Kirche von Neuem eingeweiht werden [88]). Es sind aber später wiederholt neue Restaurationen und Verstärkungen der Widerlager nöthig geworden. Basilius Macedo mußte den westlichen Tragbogen der Kuppel herstellen lassen [89]). Dann ist von der Reparatur eines andern großen Bogens durch Kaiser Romanus die Rede [90]). Ein Erdbeben verursachte 987 abermals den Einsturz eines Theils der Kuppel [91]), der jedoch nicht bedeutend gewesen zu sein scheint. Andronicus Paläologus I. stützte die schadhaften Mauern an der Nord- und Ostseite durch Strebepfeiler [92]), und Anna, die Witwe seines Nachfolgers, begann die Restaurationen des Bema und des großen Porticus daneben, die noch unter Kantakuzenus und Johannes VI. Paläologus fortgesetzt wurden [93]).

Durch die Plünderungen der Lateiner im J. 1204 büßte die Kirche einen großen Theil ihres höchst werthvollen Schmuckes ein. Im J. 1346 mußte abermals ein Theil der Kuppel hergestellt werden, und die Kirche scheint damals im Ganzen sehr vernachlässigt gewesen zu sein. Erst im 15. Jahrhundert geschah wieder Manches zur Herstellung des innern Schmuckes. Durch Andronicus Paläologus den Aeltern erhielt auch die Ostseite Strebepfeiler.

Die Türken haben nach der Besitznahme im J. 1453 nicht nur die heiligen Gewänder, Geräthe und Reliquien geraubt, sondern auch sämmtliche Wände und Gewölbe weiß übertüncht und mit kolossalen Sprüchen bemalt, den Mosaikschmuck zum Theil zerstört, die Nebenräume

---

82) *Zonaras* 14, 6. ed. Paris. 2, 63. 83) *Cedren.* 1, 651. 84) *Codin.* De S. Sophia p. 143. 85) Salzenberg S. 45. 46. 86) Dasselbe steht griechisch und lateinisch in der bonner Ausgabe der Scriptt. hist. Byzant. und eine teutsche Uebersetzung von W. Kortüm bei Salzenberg, Altchristl. Baudenkmale von Constantinopel.

87) *Cedren.* 1, 677. 88) Chron. pasch. ad a. 563. *Glycas*, ed. Bonn. p. 506. *Du Cange*, CP. chr. 3, 6. p. 10; 3, 35. p. 31. 89) *Theoph.* Contin. 5, 79. ed. Bonn. p. 322. 90) *Du Cange*, CP. chr. 3, 30. p. 27. 91) Ibid. 3, 36. p. 32. 92) *Du Cange* 3, 19. p. 18. 19. *Niceph. Gregor.* 7, 12. 93) *Du Cange* 3, 38. p. 34. *Cantacuzen.* 4, 4.

verbaut oder abgebrochen und durch misgestaltete Strebepfeiler ersetzt, endlich an den Ecken vier schlanke Minarets aufgeführt [94]).

Da die zur Moschee umgewandelte Kirche den Christen kaum zugänglich war, so kannte man sie nur aus den Beschreibungen des Procop, des Paulus Silentiarius und des Codinus [95]), bis Grelot [96]) Abbildungen zu Stande brachte, indem er die Moschee wiederholt in türkischer Verkleidung besuchte und das aus der Erinnerung Aufgezeichnete durch abermalige Vergleichung mit der Wirklichkeit möglichst zu berichtigen suchte. Zu seiner Zeit war das Marmormosaik an den Seitenwänden noch nicht übertüncht. Eine genaue Kenntniß des Baues haben wir jedoch erst durch die Restauration erlangt, welche Sultan Abdul Medschid 1847 von dem italienischen Architekten G. Fossati ausführen ließ. Dieser entfernte die überflüssigen Strebepfeiler und suchte so viel als möglich die ursprüngliche Gestalt herzustellen. Die Außenwände wurden nach Art byzantinischer und altmaurischer Backsteinmauern gelb und roth angestrichen. Im Innern befreite man den Mosaikschmuck von der Kalktünche, doch war man genöthigt, die figürlichen Bilder wieder zu verdecken, was jedoch mit Vorsicht so ausgeführt wurde, daß sie für spätere Zeit unter dem Kalküberzuge erhalten blieben [97]). Bei diesem Anlaß sandte König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen den Architekten Wilh. Salzenberg nach Constantinopel, um die altchristlichen Bauwerke daselbst zu studiren, und wir verdanken demselben das mehrerwähnte Prachtwerk, welches durch treffliche Kupfer- und Farbendrücke, sowie durch eine ausführliche Beschreibung uns vollständig mit der Sophienkirche bekannt macht. Mit diesen Hilfsmitteln soll nun im Folgenden der Versuch gemacht werden, eine übersichtliche Beschreibung des ebenso außerordentlichen, als historisch bedeutenden Denkmals byzantinischer Architektur zu geben.

Das Baumaterial ist gut gebrannter Backstein von 2″ Dicke und verschiedener Größe bei den Umfassungsmauern und Gewölben, und eine Art Peperin bei den vier Hauptpfeilern der Kuppel, den vier Nebenpfeilern und den Pfeilern der Gurtbögen in den Seitenhallen und dem Gynäceum zwischen den Haupt- und Strebepfeilern. Eine 2′ hohe Schicht desselben Steines geht außerdem 4′ über dem Fußboden horizontal um den ganzen Bau. Die Mörteldicke beträgt 1—2″. Die spätern Anbauten haben abwechselnde Schichten von Backstein und Bruchstein, und die türkischen Verstärkungen sind aus Werkstein aufgeführt. Gesimse, Säulenkapitelle und Basen, sowie Fensterstöcke und verschiedene Säulenschäfte sind von weißlichem, zum Theil lichtgrau schattirten prokonnesischem Marmor, andere Säulenschäfte und die innern Wandbekleidungen von verschiedenen Marmorarten nebst Granit und Porphyr, und mehrfach hat man Theile von antiken Gebäuden aus entfernten Gegenden, Troas, Cyzicus, Athen, den Cykladen, benutzt. Auch die westliche Fronte des Narther war mit Tafeln von prokonnesischem Marmor belegt [98]). Die Bedachung [99]), die durch verschiedene Treppen und Gänge von Außen zugänglich ist, besteht aus Bleiplatten, welche sämmtliche Gewölbe unmittelbar ohne hölzerne Dachrüstung decken.

Die Sophienkirche ist, wie die meisten Kirchen in Constantinopel, mit der Altarnische nicht nach Osten, sondern nach Südosten orientirt, was man entweder dadurch erklären kann, daß man die Richtung nach Jerusalem nahm oder dadurch, daß man die Gegend des Sonnenaufgangs zur Zeit des kürzesten Tages als des dies natalis Solis und des Geburtstages Christi wählte. Auf der Westseite schloß sich an das eigentliche Kirchengebäude ein viereckiger Vorhof, der von nach Innen offenen Hallen eingefaßt war, und dessen Umfang und Beschaffenheit sich noch aus vorhandenen Resten erkennen läßt. Die Außenwände desselben waren von Backstein aufgeführt und hatten auf allen Seiten mehrere Durchgänge mit großen Bogenöffnungen. Die innern Seiten der Hallen hatten zwischen Backsteinpfeilern je zwei Säulen, welche durch Rundbögen verbunden waren. Im Innern waren die Hallen mit Tonnengewölben gedeckt und mit Mosaik geschmückt. Nur die östliche Halle hatte eine andere Gestalt, da sie eine Vorhalle, ein Propyläum der Kirche bildete.

In der Mitte des Vorhofs stand unter einem besondern Ueberbau ein Springbrunnen, der sein Wasser in eine Schale von iassischem Marmor ergoß. Der denselben umgebende Bau, der von prokonnesischem Marmor und mit Mosaik belegt war [1]), enthielt 12 Nischen, in deren jeder ein steinerner Löwe Wasser in ein besonderes Becken ausspie [2]). An die Stelle dieses Brunnens ist jetzt eine Marmorschale türkischen Ursprungs getreten.

Der Grundriß der Kirche bildet beinahe ein Quadrat, denn sie ist abgesehen von der an der Ostseite heraustretenden Apsis 241′ lang und 224′ breit. In ihrer Mitte erhebt sich die Kuppel. Diese hat an der Basis 104′ Durchmesser, und ihre innere Spitze erhebt sich 46¾′ über dem Fußkranze, der sie unmittelbar trägt, und der 179′ über dem Fußboden der Kirche liegt. Der Fußkranz selbst hat 100′ im Lichten, und bildet einen 2¾′ breiten Gang für den Lampenanstecker. Unmittelbar über diesem Fußkranze ist die Kuppel von 40 Fenstern durchbrochen, und die 15′ hohen Pfeiler, welche die Fenster von einander trennen, bilden im Innern Rippen, welche bis zu dem 37½′ im Durchmesser haltenden Mittelschilde fortgesetzt sind. Nach Außen sind die Fenster jetzt mit Blechkappen geschlossen. Vielleicht haben ursprünglich Ziegelbögen die Verbindung der Fensterpfeiler gebildet, sodaß dadurch ein niedriger Tambour entstand.

94) Salzenberg S. 49. 95) *Codinus*, De structura templi S. Sophiae in *Ejusd.* excerpta de antiquitatt. CP. ex rec. *Imm. Bekkeri* (Bonnae 1843). 96) *Grélot*, Relation d'un voyage de Constantinople (Paris 1680). 97) Das Werk von Fossati (Aya Sophia, Constantinople, as recently restored by order of the Sultan Abdul Medjid) habe ich nicht gesehen.

98) Salzenberg S. 76. 99) Genaueres über die Construction ebendas. S. 65—75.

1) *Paul. Silent.* 174—195 und dazu Kortüm's Note 33 bei Salzenberg S. XLIV. 2) Anon. bei *Banduri* p. 67 (Paris. 77).

Der innere Raum der Kirche zerfällt in das Schiff, die Apsis an der Ostseite, den Narther an der Westseite, und die zweistöckigen Nebenräume an der Nord- und Südseite. Außerhalb der eigentlichen Kirche waren verschiedene Nebengebäude hinzugefügt, von denen nur noch wenig vorhanden ist.

Das Schiff bildet ein Oval. Diese ungewöhnliche Gestalt schließt sich der eigenthümlichen Construction an, welche man erwählte, um den Trägern der gewaltigen Kuppel die erforderliche Widerstandsfähigkeit zu geben. Die Kuppel ruht nämlich zunächst auf vier mächtigen Hauptpfeilern, welche durch vier halbrunde Tragbögen von 100' Spannung verbunden sind. In den vier Ecken des Quadrats steigen die Zwickel oder Pendentifs in Gestalt von sphärischen Dreiecken empor, auf denen der Fußkranz der Kuppel ruht, während die Seiten dieser Zwickel in die ebene Pfeilerfläche verlaufen. Da indessen die Pfeiler an sich nicht genügend waren, dem Seitenschub der Kuppel Widerstand zu leisten, so wurden im Osten und Westen große Halbkuppeln mit geeigneten Stützen angelehnt; an der Nord- und Südseite dagegen ließ man aus der innern Seite der Umfassungsmauer jedem der vier Hauptpfeiler gegenüber einen mächtigen Strebepfeiler hervortreten, und verband denselben mit dem entsprechenden Hauptpfeiler durch zwei Tonnengewölbe über einander, welche das Seitenschiff und über demselben die Empore für die Frauen überspannten. Diese Strebepfeiler oder Widerlager sind von Gängen und Treppen durchbrochen. Sie scheinen jedoch erst bei der Herstellung der eingestürzten Kuppel bis zu ihrer jetzigen Höhe hinaufgeführt worden zu sein, da von vier Wendeltreppen die Rede ist, die außerhalb des Schiffes bis zur Höhe der Kuppel gebracht wurden, um die Bögen und Gewölbe zu stützen [3]).

Der ovale Raum unter der Hauptkuppel und den beiden daran stoßenden Halbkuppeln bildet nun das Schiff. Dasselbe erhält sein Licht abgesehen von dem, was durch die Nebenräume eindringt, aus großer Höhe, theils durch die 40 Fenster der Hauptkuppel und je 5 ähnliche der beiden Halbkuppeln, theils durch Fenster in den Schildmauern des nördlichen und südlichen Tragbogens, deren auf jeder Seite 12 in zwei Reihen, nämlich 7 untere und 5 obere angebracht sind. Diese Fenstergruppen schließen sich der Rundung des Tragbogens an, indem die 5 obern Fenster von ungleicher Höhe sind. Die drei mittlern bilden außerdem eine besondere zusammengehörige Gruppe, indem sie nur durch zwei Säulen mit Würfelkapitellen getrennt werden. Alle Fenster sind rundbogig geschlossen, und der Bogen des mittelsten in der obern Reihe ist überhöht [4]). Der Raum unter der östlichen Halbkuppel steht durch ein Tonnengewölbe mit der Apsis oder Chornische in Verbindung, und zu beiden Seiten derselben befinden sich Nebenapsiden, die als Prothesis und Diakonikon dienen. Der Raum unter der westlichen Halbkuppel steht durch drei Thüren, deren mittlere als königliche Thür von bedeutenderer Größe ist, mit dem Narther in Verbindung. Zu den Seiten dieser Thüren sind ebenfalls Nebenapsiden angebracht, welche denen der Ostseite entsprechen. Salzenberg bezeichnet diese vier Nebenapsiden als Exeder, was wol nicht ganz richtig ist, da sonst unter Exedra ein abgesonderter Raum, eine Kapelle oder ein besonderer Anbau verstanden wird.

Die Chornische ist nur im Innern halbrund, ihre Außenwand bildet dagegen drei Seiten eines regelmäßigen Sechsecks, und jede dieser drei Seiten enthält zwei Fenster über einander. In dieser Apsis befand sich das Bema, eine Erhöhung, an deren halbkreisförmiger Rückwand zwischen vier silbernen Säulen der Thron des Patriarchen und die Sitze der Priester, sämmtlich ebenfalls von Silber standen. Eine ganz mit Silber belegte Schranke sonderte das Bema von der übrigen Kirche ab. Diese Schranke (cancelli, κιγκλίδες, ἕρκος, δρύφακτα) enthielt die drei heiligen Thüren, von denen die mittlere größer war, als die beiden andern. Ferner hatte sie einen von zwölf Säulen getragenen Fries mit Medaillons, auf denen zwischen anbetenden Engeln Maria, die Apostel und die Propheten dargestellt waren. In der Mitte prangte ein besonderes rundes Schild mit einem Kreuze und das vereinigte Monogramm des Kaisers und der Kaiserin. Die ganze Schranke war 14 Fuß hoch, wie man aus einer Umänderung schließen kann, welche da, wo dieselbe sich an die Mauer lehnte, mit der Marmortäfelung vorgenommen ist.

Vor dem Bema lag die ebenfalls erhöhte Solea für die niedere Geistlichkeit, und nahm wahrscheinlich den ganzen Raum unter der östlichen Halbkuppel ein. Von dem Schiffe ist sie vermuthlich durch eine zweite Schranke getrennt gewesen. Hier stand vor den Schranken des Bema der goldne Altartisch auf goldenen Säulen, und über diesem erhob sich thurmartig das silberne Ciborium, dessen achtseitige Pyramide in einen Blätterkelch auslief, der die Weltkugel mit einem silbernen und reich mit Edelsteinen besetzten Kreuze trug. Auf den Ecken dieser Pyramide stiegen zackige Grate (ῥάχις, ἄκανθα) empor, am Fuße, wo sie auf vier von Säulen getragenen Bögen ruhte, war sie von einem Dornenkranze umgeben. Vier Leuchter auf den Ecken derselben dienten ebenfalls zum Schmuck und wurden nicht zur Beleuchtung gebraucht. Von der Decke des Ciboriums hing eine Taube, welche die Kapsel mit der Eucharistie für die Kranken enthielt, nebst mehreren Kränzen und Kronen herab. Dem Volke aber war das Innere des Ciboriums durch kostbare Vorhänge verborgen.

Vor der Solea, unter der östlichen Hälfte der Hauptkuppel, befand sich der Ambo, eine kreisförmige Tribune, zu der man von der Nord- und Südseite auf Marmorstufen hinaufstieg, und die unter einem von acht Säulen getragenen, reich mit edlen Metallen und Steinen gezierten pyramidalen Dache stand. Dieser Ambo diente für Vorleser und Vorsänger, und bildete zugleich einen Ehrenplatz für den Kaiser, der hier von dem Patriarchen gekrönt wurde [5]). Nach dem Einsturz der ersten

3) *Cedren.* 1, 677. Salzenberg S. 66. 4) Salzenberg S. 84—86.

5) *Theophan.* Chronogr. ad a. 804 et 805. ed. Bonn. p. 770. 784.

Kuppel ist er mit geringerem Aufwande hergestellt worden, indem man nur Marmor und Silber dazu verwandte [6]).

An das Hauptschiff schließen sich auf der Nord- und Südseite breite Seitenschiffe, die ein oberes Stockwerk tragen, welches mit dem obern Stockwerke des Narther verbunden ist und den Frauenchor, die Gynaikitis bildet. Die untern, wie die obern Räume sind gewölbt, und zwar mit Kuppeln, die nach den Ecken zu in die Form von Kreuzgewölben übergehen und also keiner Pendentifs zu ihrer Verbindung mit dem quadraten Unterbau bedürfen. Die Wölbsteine sind in horizontalen Kreisen geordnet. Die untern Kuppeln sind sehr flach.

Diese Nebenräume werden durch Säulenarkaden gegen das Hauptschiff sammt den vier Nebenapsiden abgegrenzt. Es sind also auf jeder Seite drei untere und drei obere Arkaden, und zwar eine geradlinige zwischen den Pfeilern der Hauptkuppel und zwei halbkreisförmige in den Nischenwänden der Nebenapsiden. Von den untern Arkaden bestehen die geradlinigen je aus drei Bögen mit zwei großen Säulen, die halbkreisförmigen dagegen aus fünf Bögen mit vier Säulen. Die obern Arkaden dagegen haben je sieben Bögen mit sechs Säulen, die durch Brustwehren verbunden sind. Man zählt mit den Säulen der Nebenräume 40 untere und 60 obere, also im Ganzen gerade 100 Säulen.

Die Säulenstämme [7]) sind wo nicht alle, doch zum Theil antiken Tempeln entnommen. Die meisten namentlich im Schiffe und den untern Hallen sind von grünem thessalischen Marmor, dem sogenannten Verde antico. Dahin gehören insbesondere die acht gepriesenen großen Säulen des Schiffes, welche von dem Dianentempel in Ephesus geholt wurden. Ihre Schäfte haben 25½ Fuß Höhe und 3 Fuß 7 Zoll untern Durchmesser. Acht andere Säulen im untern Theil der vier Nebenapsiden sind von dunkelrothem thebaischen Porphyr und stammen von dem Sonnentempel zu Heliopolis (Baalbek), von wo sie Aurelian hatte nach Rom bringen lassen. An den beiden Enden und zum Theil noch an mehreren andern Stellen sind die Schäfte von breiten Bronzeringen umschlossen, welche vermuthlich entweder Beschädigungen verdecken oder gegen Absplitterung und Spaltung durch die Last der Gewölbe schützen sollen.

Säulenfüße, Kapitelle und Friese sind sämmtlich von prokonnesischem Marmor, mit tief unterschnittenen, zum Theil beinahe frei schwebenden Skulpturen, die außerdem meist vergoldet waren, wogegen die Contouren und Blattösen mit dunkelrother Farbe noch mehr vertieft gewesen zu sein scheinen.

Die Säulenfüße sind von einer der attischen Basis ähnlichen Form, nur die erwähnten acht Porphyrsäulen haben eine Art Säulenstuhl, weil vielleicht die Länge der Schäfte nicht ausreichend war [8]).

Die Kapitelle erinnern kaum noch an die Antike, aber sie haben auch nicht mehr den abgesonderten Kämpfer. Kleinere, schmucklose Kapitelle bestehen lediglich aus einem Würfel, der an den untern Ecken rundlich abgefaßt ist. Größere und reichere Kapitelle haben mehr die Gestalt eines Kraters oder Kessels, der mit Acanthus- und Palmblättern, sowie mit Monogrammen geziert ist, und der Uebergang zum Bogen wird durch Schnecken und Polster vermittelt, die der ionischen Ordnung entnommen, aber doch sehr wesentlich umgestaltet sind. Der Frauenchor hat Kapitelle, die denen von S. Sergius und Bacchus sehr ähnlich sind; nur ist der Aufsatz mit Acanthusranken verziert und mit einer Epheuguirlande gekrönt. Auch die gemeinschaftlichen Kapitelle der gekuppelten Säulen in den Bogenöffnungen des Frauenchors am Westende des Schiffes, sowie die Kapitelle des Atriums sind von diesen wenig verschieden.

Alle Bögen, welche auf Säulen gestützt das Schiff umgeben, sind mit eisernen Zugankern versehen, und unter diesen liegen wenigstens in den drei größern Bögen am Westende des Schiffes noch hölzerne Spannbalken, die an den Seiten- und Unterflächen mit ornamentirten Brettern bekleidet sind. Das Ornament dieses Schnitzwerks hat fast gar keine Verwandtschaft mehr mit antiken Motiven, und mag leicht später erneuert worden sein. Die Gurtgesimse, die zugleich als Laufgalerien für die Lampenanzünder dienen, bestehen in einer weit vorgekragten Platte, die durch eine schräge Fläche unterstützt wird. Auf der letztern ist eine Ornamentirung angebracht, die dem antiken Kranzgesimse zwar entlehnt ist, jedoch die antike Profilirung nicht zur Anwendung bringt.

Die Seitenschiffe, sowie die darüber liegenden Frauenchöre, werden durch die Strebepfeiler in mehrere Abtheilungen zerlegt, die jedoch unter einander zusammenhängen. Jeder der beiden Frauenchöre hatte einen westlichen und einen östlichen Aufgang. Der westliche befand sich neben der Vorhalle an der entsprechenden schmalen Seite des Narther. Der östliche dagegen mündete in eine Vorhalle, welche aus der Ostseite der Kirche neben der Chornische hinausgebaut war. Alle diese Aufgänge bestehen in geneigten Ebenen, die in mehreren Windungen aufwärts führen und nur in den obersten Theilen einige Stufen haben. Von den beiden östlichen Vorhallen zu beiden Seiten der Chornische hat die nördliche bei der jüngsten Restauration einem mehr geschmückten Eingange für den Sultan Platz machen müssen. Wenn man hier von dem höher gelegenen Terrain eintritt, so kann man gerade aus und links in die Kirche hinabsteigen, oder auch sich rechts zu den aufsteigenden Rampen wenden, deren unterwölbte geneigte Ebenen eine Art Lichthof umgeben, und früher bis auf das Dach fortgeführt gewesen zu sein scheinen. Auch geht noch eine Treppe rechts aufwärts zu dem Rundbau, der hier außerhalb der Kirche liegt.

Die Vorhalle an der Südseite der Chornische ist noch in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten. Sieben Stufen führen hier in die Kirche hinab. Die vordere Abtheilung der Halle ist mit drei Säulen auf jeder Seite geziert, von denen das erste Säulenpaar besondere Beachtung verdient. Die Säulenstämme desselben sind von

6) *Codin.* De S. Sophia p. 144. 7) Ueber den plastischen Schmuck s. Salzenberg S. 75—84. Bl. 15—17. 20. 26. 8) Salzenberg S. 78. Bl. 15. Fig. 6.

Porphyr, und die Marmorkapitelle, anscheinend von byzantinischer Arbeit, stellen ähnlich, wie verschiedene Kapitelle in dem Dome zu Parenzo [9]) und in der Vorhalle der Marcuskirche zu Venedig, geflochtene Körbe vor, auf deren Rande Tauben sitzen, welche die Deckplatte tragen. Auf einen spätern Ursprung dieser Halle läßt sich daraus wol noch nicht schließen [10]). Eine Pfeilermasse, die zur Stütze des Baues aufgeführt worden und dem von Muhammed II. erbauten Minaret zur Grundlage dient, hat hier den Aufgang zum Frauenchor verdrängt.

Zahlreiche Fenstergruppen in den Umfassungsmauern erleuchten die Seitenschiffe und den Frauenchor über denselben. Im südlichen Seitenschiffe stand der Thron des Kaisers, von einer besondern Schranke eingeschlossen [11]). Die Kaiserin hatte ihren Sitz in einer der mittleren Abtheilungen des Frauenchors [12]), muthmaßlich ebenfalls an der Südseite, da, wo sich ein mit der Ausgießung des heiligen Geistes geschmücktes Gewölbe gefunden hat. Neben dem Frauenchor befanden sich auch im obern Stockwerk die Katechumenien oder der Raum für die Katecheten. Auch in den Katechumenien hatte der Kaiser einen Sitz. Er begab sich dahin, wenn er sich dem in der Kirche versammelten Volke zeigen wollte [13]), und bei mehreren andern Gelegenheiten nahm er seinen Weg zunächst auf die Katechumenien, und stieg dann von da in den Narther hinab, um durch den Haupteingang in die Kirche selbst zu gelangen. Eine Galerie über dem Narther verbindet, wie schon bemerkt, die beiden Abtheilungen des Frauenchors, und hier ist in dem westlichen Schildbogen ein großes halbrundes Fenster angebracht, das durch Säulen und architravartiges, horizontales Gebälk in mehrere Abtheilungen zerlegt wird. Die einzelnen Abtheilungen sind, wie es auch bei andern Fenstern der Fall ist, mit durchbrochenen Marmortafeln zugesetzt, deren Oeffnungen die verhältnißmäßig kleinen Glasscheiben aufnehmen.

Der Frauenchor hat von der Westseite her zwei Aufgänge, die mit einer nördlichen und südlichen Vorhalle des Narther in Verbindung stehen. Die Beschaffenheit des südlichen Aufganges ist in vieler Beziehung räthselhaft. Man hat hier über der Vorhalle, dem Aufgange und den Anbauten des südwestlichen Minarets ein zweites Geschoß mit mehreren zusammenhängenden Räumen gefunden, von denen die größern an den Wänden mit Marmor bekleidet und an den Gewölben mit Mosaik geziert sind. Die Bestimmung dieser Räume ist nicht zu ermitteln. Ferner entdeckte man einen kleinen Verbindungsgang, durch den man aus dem Grabmale oder der Turbe des Mustafa zu dem Aufgange des Frauenchors hat gelangen können. Es wird davon noch weiterhin die Rede sein. Auch in dem Ceremonialbuche des Constantin Porphyrogenitus wird dieser südwestliche Aufgang mehrfach erwähnt. Wenn nämlich der Kaiser sich zunächst auf die Katechumenien begeben hatte, so stieg er von da die Wendelstiege hinab, wandte sich darauf links zu einem Orte, der das Didaskalion genannt wird, weil hier die Ostertafel angebracht war, und hatte hierauf noch eine Treppe hinabzusteigen, um zu der großen Thür des Narther zu gelangen [14]).

Salzenberg ist der Meinung, daß diese Aufgänge des Frauenchors auf der Westseite erst später angelegt seien, und daß die ursprünglichen in den Strebepfeilern gelegen hätten. Jedenfalls waren jene Aufgänge schon zur Zeit des Constantin Porphyrogenitus vorhanden. Allerdings haben sich aber auch in den Strebepfeilern Treppen gefunden, die zum Theil auf den Frauenchor, zum Theil auf das Dach desselben führen, über dem die Schildbögen mit den oben erwähnten Fenstergruppirungen emporsteigen.

Auf der Westseite des Schiffes liegt der Narther, eine schmale Halle, die sich längs der ganzen Breite der Kirche hinzieht und über der eine zweite Halle liegt, welche einen Theil des Frauenchores ausmacht. Aus der Kirche führen neun Thüren in den Narther, drei aus jedem Schiffe. Die mittelste Thür ist weit größer und prächtiger als die übrigen. Es ist die Königsthür [15]). Sie zeichnet sich namentlich dadurch aus, daß ihre Einfassung nicht, wie bei den übrigen, aus Marmor, sondern aus Bronze ist. Der Thürsturz zeigt in flachem Relief unter einem säulengetragenen Bogen ein großes offenes Buch mit der Inschrift aus dem Evangelium Johannis, Cap. 10. V. 8 u. 9, und über diesem die Taube. Noch sind die Haken und Ringe erhalten, an denen der bei den Byzantinern übliche Vorhang, *βῆλον*, aufgehängt war [16]). Man glaubt, daß einer der Eingänge zu der Marcuskirche in Venedig die bronzenen Flügel dieser Königsthür enthalte, die im J. 1204 von den Lateinern geraubt sein sollen. Wir werden jedoch später sehen, daß diese Ansicht unhaltbar ist.

Der Narther ist in ähnlicher Weise, wie die Seitenschiffe gedeckt, und erhält sein Licht durch Fenster an der Westseite, welche über dem Dache der Halle des Vorhofs angebracht sind. An den beiden Enden im Süden und Norden schließen sich besondere hohe und lange, mit Tonnengewölben gedeckte Vorhallen an [17]). In der nördlichen steigt man von Außen über vierzehn Stufen zu dem Narther hinab. Die südliche bildet jetzt den Haupteingang für das Volk. Sie ist von dem Narther durch eine noch vorhandene Bronzethür getrennt, welche sich durch reiche, an die Antike erinnernde Skulpturen auszeichnet [18]). Eine an derselben befindliche Inschrift: *MIXAHA NIKHTWN*, wird dahin gedeutet, daß es hier gewesen sei, wo man den Erzengel Michael mit gezogenem Schwerte als Thürhüter in Mosaik dargestellt sah [19]). Indessen nimmt Grelot [20]) an, daß sie sich auf

9) Lohde in der Zeitschrift für Bauwesen. Jahrg. 9. (Berlin 1859.) Bl. 17. 10) Salzenberg S. 59. Bl. 20. Fig. 1. 11) *Paul. Silent.* 2, 166. 12) *Du Cange*, CP. christ. 3, 40. p. 85. 13) *Cantacuzen.* Hist. 1, 41.

14) *Constant. Porphyrog.* 1, 22. p. 126. *Labarte*, Le palais imp. de CP. p. 28. 15) Salzenberg S. 58. 16) Das. S. 87. Bl. 18. Fig. 1—4. 17) Salzenberg S. 56. 57. 18) Das. Bl. 19. 19) *Nicetas*, De Alexio Manuele, ed. Bonn. p. 309. 20) Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople (Paris 1680) p. 99.

den Michael Rhangabe oder Europalates als den Stifter dieser Thür beziehe. In der That ist dieselbe von späterem Datum, als der Bau der Sophienkirche. Sie ist nämlich auf der Außenseite mit Bronzeplatten von verschiedener Arbeit und Stärke belegt, von denen einige, ihrem schönen antiken Ornament nach zu urtheilen, einem ältern Gebäude entnommen sind, während andere den Charakter der spätern byzantinischen Schule an sich tragen. Insbesondere die Füllungen enthalten mit Silber eingelegte Monogramme von unbekannter Bedeutung und Löcher, in denen noch andere Reliefzierden eingesetzt gewesen sein müssen [21]). Eine solche Composition weist auf eine weit jüngere Zeit hin, während sonst aller Schmuck der Sophienkirche in einer einheitlichen Weise ausgeführt ist.

Fünf andere Thüren führten aus dem Narther in die Halle des Vorhofs. Durch sieben heilige Thüren wurden also die Scharen des Volkes eingeladen [22]). Heutiges Tages ist jedoch jene Halle durch eine Fensterwand geschlossen und mit Kreuzgewölben, — den einzigen, die in der Sophienkirche vorkommen — bedeckt, welche sammt den Gurtbögen, auf denen sie ruhen, von späterer Construction zu sein scheinen [23]).

Vermuthlich ist diese Halle ursprünglich gleich den übrigen drei Hallen des Vorhofs offen gewesen und hat den Haupteingang der Kirche gebildet, wie es in älterer Zeit bei allen Kirchen üblich war. Allein unter der türkischen Herrschaft trat hierin eine Aenderung ein, indem die türkische Geistlichkeit die Hallen des Vorhofs zu ihren Wohnungen einrichtete und damit den Vorhof und die Westfronte der Kirche dem Volke verschloß [24]).

Aber auch schon vor der türkischen Eroberung hatte die Westfronte wesentliche Veränderungen erfahren. Wir müssen dieselben einer eingehenden Betrachtung unterziehen, da auf der Beurtheilung derselben hauptsächlich die Rechtfertigung unserer früher ausgesprochenen Ansicht von der Lage der Chalke beruht.

Vor der Mitte der Vorhalle oder des Propyläums liegen vier durch Tonnengewölbe verbundene Pfeiler von Quadersteinen, welche die mittlern Thüren einfassen. Außerdem hat die Vorhalle nur noch an den beiden Enden zwei Thüren, welche sich in die Seitenhallen des Vorhofs öffneten. Jene vier Pfeilermassen waren vor der Restauration nach Oben in spitzbogigen Strebebögen fortgesetzt, welche die Vorderwand des Narther stützten, und die man als Neuerung wieder entfernt hat. Salzenberg glaubt, daß jene ursprünglichen Pfeilermassen einen Schmuck der Fronten gebildet haben möchten, indem sie etwa durch vier Reiterstatuen geziert gewesen seien [25]).

Nach Grelot's Zeichnung und Beschreibung hatte aber diese Fronte ein ganz anderes Ansehen. In der Mitte vor der Vorhalle stand nämlich ein viereckiger Thurm, von dem Grelot sagt, daß er ehemals als Glockenthurm gedient habe, jetzt aber unnütz sei, und zu jeder Seite desselben erheben sich Strebepfeiler, die mittels Bögen die Vorderseite des Narther stützen. Grelot's Zeichnung weicht jedoch von seinem Grundrisse ab, denn jene zeigt auf jeder Seite des Thurmes drei, dieser dagegen nur zwei Strebepfeiler. Der Thurm hatte eine östliche und eine westliche Thür, und zwischen der Südwand desselben und dem nächsten Strebepfeiler befand sich ein kleiner Vorbau, der den Eingang zu einer unter der Kirche befindlichen Cisterne bildete.

Salzenberg bezweifelt die Richtigkeit dieser Angabe und findet keinen Raum für den Thurm. Allerdings hat Grelot nur mit vieler Mühe seine Abbildungen zu Stande gebracht, indem er während eines vieljährigen Aufenthalts als Türke verkleidet verstohlen zeichnete, die Entwürfe zu Hause aus dem Gedächtniß vervollständigte, und die so entstandenen Zeichnungen wieder verstohlen verglich. Auf diese Weise konnten Irrthümer entstehen, und Ungenauigkeiten, wie die hinsichtlich der Zahl der Strebepfeiler, sind bei ihm sehr zu entschuldigen. Allein daß jener Glockenthurm lediglich in seiner Phantasie entsprungen sein sollte, ist nicht zu denken. Derselbe muß entweder vor den Pfeilern gestanden oder — und dies erscheint bei einer Vergleichung des Grelot'schen Grundrisses mit dem Salzenberg'schen als das wahrscheinlichste — mit seinen Seitenwänden auf den beiden mittlern Pfeilermassen geruht haben. Man muß annehmen, daß nach Grelot's Zeit der Thurm und außerdem zwei von den Grelot'schen Strebepfeilern abgetragen, und dafür auf den mittlern Pfeilermassen ebenfalls Strebebögen aufgeführt sind. Es bilden hiernach zwei von den ursprünglichen Pfeilermassen die Basis des Glockenthurms, und zwei die Basen der ihm zunächst liegenden Strebepfeiler.

Der Glockenthurm und die Strebepfeiler waren aber ebenfalls keine ursprünglichen Anlagen. Die spitzbogigen Strebepfeiler stammen, wenn nicht von den Türken, mindestens aus der Zeit der Lateiner. Der Glockenthurm aber wurde im Widerspruche mit dem sonstigen Ritus der griechischen Kirche, die keine Glocken duldet, erst gebaut, als Michael der Trunkenbold im J. 865 von dem Herzoge Ursus Patricianus von Venedig ein Geschenk von Glocken erhielt [26]).

Das Ceremonialbuch des Constantin Porphyrogenitus spricht von einer Localität, welche nach meiner Meinung keine andere sein kann, als dieser Glockenthurm und gibt unter dieser Voraussetzung einigen Aufschluß über die ursprüngliche Beschaffenheit der Westfronte.

Wenn nämlich der Kaiser sich nicht, wie er gewöhnlich that, durch den bedeckten Gang, welcher die Sophienkirche mit seinem Palaste verband, oder auch über den sogenannten heiligen Brunnen, *ἅγιον φρέαρ*, in die Kirche begab, sondern in großer Procession seinen Einzug hielt, so nahm er folgenden Weg: Er verließ seinen Palast durch das Hauptthor der Chalke und ging zwischen dem Augusteum und Milium zu dem „schönen Thore," *ὡραία πύλη*. Auf seinem Wege stellten sich die Hof- und Staatsbeamten an verschiedenen Stellen auf, um

21) Salzenberg S. 88. 89. Bl. 19. 22) *Paul. Silent.* 2, 22. 23) Salzenberg S. 73. 24) *Grélot* p. 111. S. T. und p. 124. 25) Salzenberg S. 52. 53.

26) *Baronii* Annal. ad a. 865. n. 101.

den Kaiser zu empfangen. Der letzte Empfang dieser Art war bei dem Horologium, das bei dem Waschbrunnen, *λουτὴρ*, liegt. Durch die schöne Thür, *ὡραια πύλη*, tritt er dann in eine Kamara, die auch als Propyläum bezeichnet wird, und aus dieser in den Narther, um endlich durch die Königsthür in die Kirche selbst zu gelangen [27]). Ich vermuthe nun, daß unter dem Horologium nichts Anderes, als jener Glockenthurm zu verstehen ist. Es gab mehrere Orte, namentlich in dem Palaste, die man als Horologien bezeichnete, entweder nach einer Sonnen- oder Wasseruhr, oder vielleicht auch nach einer Uhr mit Räderwerk; denn auch solche Uhren scheinen damals schon bekannt gewesen zu sein, da der Kaiser in seinem Schlafzimmer ein tragbares silbernes Horologium hatte. In der griechischen Anthologie stehen Inschriften auf mehrere Horologien, allein keine einzige ist mit einigem Grunde auf das Horologium bei der Sophienkirche zu beziehen. Die meisten dieser Inschriften enthalten gar keine nähere Angabe, welche auf ein bestimmtes Horologium schließen läßt. Nur die eine, die man auf das in Frage stehende Horologium gedeutet hat, besagt, daß sich dasselbe an der Apsis der Basilika befinde, und von Justin II. und seiner Gemahlin Sophia gestiftet sei [28]). Allein Basilika ist keineswegs eine übliche Bezeichnung für die Sophienkirche, vielmehr werden wir noch später sehen, daß bei dem Königsbau des Theophilus eine Apsis erwähnt wird, welche hier gemeint sein kann. Auf unser Horologium darf man also auch diese Inschrift schwerlich beziehen. Endlich wird auch das Horologium des Milium, welches Justinian errichtete [29]), von dem bei dem Waschbrunnen verschieden gewesen sein.

Unser Horologium wird also zum Unterschiede von andern als das bei dem Waschbrunnen, *λουτὴρ*, gelegene bezeichnet, und es ist eine wichtige Vorfrage, was man unter dem Waschbrunnen zu verstehen habe. Labarte hält denselben für das Baptisterium oder die Taufkapelle, und diese Ansicht steht damit in Verbindung, daß er mit Salzenberg in der Turbe des Mustafa an der Südwestecke der Kirche diese Taufkapelle wiederzufinden glaubt. Allein die ausdrückliche Bemerkung des Paulus Silentiarius, wonach das Baptisterium auf der Nordseite der Kirche lag, verbietet diese Annahme. Dagegen gibt es einen Brunnen auf dem Vorhofe, der wirklich den Namen eines Waschbrunnens, *λουτὴρ μεσιαύλου*, führt [30]), und es kann dahin gestellt bleiben, ob damit der Weihbrunnen, die Phiala gemeint sei, oder vielmehr das Bassin, welches sich nach Grelot in der Nähe des Glockenthurmes befand, in dem die türkischen Priester ihre Kleider wuschen. Ein solcher Waschbrunnen, *λουτὴρ*, kommt auch bei der Apostelkirche [31]) vor, und hier kann jedenfalls kein Taufbrunnen gemeint sein.

Ich nehme daher an, daß jene vier Pfeilermassen ursprünglich den Haupteingang der Kirche, die schöne Thür und das Propyläum gebildet haben, über dem Michael III. den Glockenthurm aufführte, sodaß der Weg zu der Königsthür nun durch die Kamara unter dem Glockenthurm ging.

Ein Bedenken, welches dieser Ansicht entgegensteht, liegt allerdings darin, daß Codinus berichtet: Justinian habe den heil. Johannes bei dem Horologium errichtet, und derselbe werde jetzt das Baptisterium genannt [32]). Codinus ist dem Paulus Silentiarius gegenüber ein viel zu unzuverlässiger Gewährsmann, als daß ein solcher Ausspruch über die Lage des Baptisteriums entscheiden könnte. Daß unser Glockenthurm aber nicht gemeint sein kann, ist wol klar, und man muß daher voraussetzen, daß es noch ein anderes Horologium in der Nähe des Baptisterium gegeben habe, als das unsrige.

Daß sich nämlich jenes Horologium bei dem Waschbrunnen nicht auf eine Taufkapelle an der Nordseite der Sophienkirche beziehen könne, würde auch Labarte zugeben. Seine ganze Argumentation beruht wesentlich darauf, daß er die „schöne Thür" in der früher besprochenen Bronzethür mit der Inschrift *MIXAHΛ NIKHTωN* zu erkennen glaubt, welche in der Nähe der Turbe des Mustafa von der Südseite her in den Narther führt [33]). Allerdings begab sich der Kaiser bei mehreren Gelegenheiten durch diese Thür in den Narther, aber nur dann, wenn er auf andern Wegen seinen Platz auf dem Frauenchor genommen hatte, und nun von diesem wieder herabstieg, um die Kirche durch die Königsthür zu betreten. Jene Bronzethür wird dann wol als die große, *μεγάλη*, aber nie als die schöne, *ὡραια*, bezeichnet, und es ist dabei auch niemals von dem Horologium beim Waschbrunnen die Rede. Wie es kommt, daß gerade diese Thür erhalten worden, ist sehr begreiflich, da sie jetzt den Haupteingang bildet, nachdem der ursprüngliche Haupteingang seine Bedeutung verloren hat.

Kehren wir noch einmal zu dem Glockenthurme zurück. Derselbe hatte eine westliche und eine östliche Thür. Die „schöne Thür" war die östliche, denn von ihr wird die große Thür auf der Westseite des Horologiums unterschieden [34]) und der Raum zwischen beiden unter dem Thurme hieß der Pronaos [35]). Die Kamara oder das Propyläum dagegen liegt in der Vorhalle vor dem Narther. Hier war ein Raum durch einen Vorhang abgesondert, innerhalb dessen der Kaiser vor dem Betreten des Narther seine Krone ablegte [36]), und dieser Raum wird auch als das Metatorium innerhalb der schönen Thür bezeichnet [37]). So nannte man nämlich ein Zimmer, in welches man sich zurückzog, um sich auszuruhen, zu speisen oder sich umzukleiden. Auch anderwärts hatte

27) *Constant. Porphyrog.* De cerim. aulae Byzant. 1, 1. §. 8. p. 14; 1, 9. §. 5. p. 63. — App. ad lib. 1. p. 502. 28) *Banduri*, Antiq. CP. ed. Paris. p. 151. ed. Venet. p. 130. 29) *Cedren.* 1, 650. 30) *Du Cange*, CP. christ. 3, 22. p. 21. 31) *Constant. Porphyrog.* 1, 10. p. 80.

32) *Codin.* De S. Sophia p. 135. 33) *Labarte*, Le palais imp. de CP. p. 28. 34) *Constant. Porphyrog.* l. c. 1, 9. p. 63; 1, 27. p. 156. 35) *Codin.* De officiis c. 15. ed. Bonn. p. 82: *ἐκτὸς τῶν ὡραίων λεγομένων πυλῶν ἤτοι ἐν τῷ προνάῳ.* Vergl. *Du Cange*, CP. christ. 3, 18. p. 18. 36) *Constant. Porphyrog.* 1, 1. §. 8. 9. p. 14. 37) Ibid. app. ad lib. 1. p. 502.

der Kaiser ein solches Zimmer, wie z. B. in der Kirche der Theotokos bei den Erzhändlern [38]) und neben dem Thronsaale in der Magnaura [39]). Auch bei der Sophienkirche war noch ein besonderes kaiserliches Metatorium, welches unmittelbar mit der Kirche und namentlich mit dem Frauenchore durch besondere Zugänge in Verbindung stand. Es muß von dem „innerhalb der schönen Thür" wohl unterschieden werden.

Die große Thür auf der Westseite des Horologiums führte zu dem Athyr [40]). Dies war vermuthlich eine offene Durchgangshalle, welche jedoch nur erwähnt wird, wenn sich der Kaiser aus der Sophienkirche über das Milium nach dem Forum des Constantin oder nach den Blachernen begibt. Sie lag westlich von dem Waschbrunnen und von dort führten Stufen zu dem Milium hinab [41]). Der Kaiser nimmt also regelmäßig den Weg von der königlichen Thür durch den Narther, das Horologium und über den Waschbrunnen, um zu dem Athyr zu gelangen. Nur einmal ist sein Weg ein anderer. Er hat sich nämlich durch den geheimen Gang auf die Katechumenien begeben, und steigt von diesen, wie gewöhnlich, auf dem Kochlios und bei dem Didaskalos herab. Aber er tritt nicht, wie ausdrücklich bemerkt wird, in den Narther, sondern wendet sich links von dem Trigonon über das Metaton und kommt dann die Stufen des Athyr herab, wo er sich an die Spitze der ihn erwartenden Procession stellt, um mit dieser in den Narther einzutreten [42]). Er umgeht also das Horologium und den Waschbrunnen, um nicht der Procession gerades Weges entgegen zu gehen. Was das Trigonon und Metaton ist, wissen wir freilich nicht, und daher läßt sich nicht genauer bestimmen, auf welche Weise er zu den Stufen des Athyr gelangt.

(Nebenbauten der Sophienkirche.) Von den Nebengebäuden, die mit der Kirche in Verbindung standen, haben sich zwei erhalten, ein Rundbau an der Nordostecke und ein Octogon an der Südwestecke. Der erstere ist zweistöckig und mit einer Kuppel gedeckt. Die Stockwerke sind jedoch nur durch einen hölzernen Fußboden getrennt und man muß vermuthen, daß diese Trennung nicht ursprünglich ist. Jedes Stockwerk hat zwölf Wandnischen, von denen eine der untern die Thür enthält. Dieses Gebäude ist von der Kirche abgesondert, stand aber durch eine Treppe und eine jetzt abgebrochene Vorhalle mit der Sacristei in Verbindung. Es dient jetzt als Vorrathshaus für die daneben liegende Armenküche, und hat verschiedene Aenderungen erfahren. Namentlich ist die Thür verlegt worden, und es sind Fenster eingebrochen, die früher ganz gefehlt haben sollen [43]). Man hält diesen Bau gewöhnlich für die Taufkapelle, die allerdings an der Nordseite der Kirche lag [44]). Doch scheint der frühere Mangel aller Fenster gegen diese Annahme zu sprechen. Es könnte dies auch das Skeuophylacium oder die Schatzkammer der Kirche gewesen sein [45]).

Das Octogon an der Südwestseite der Kirche ist die Turbe oder das Grabmal des Sultans Mustafa I. und seines Bruders-Sohnes Ibrahim, die aber nicht, wie die übrigen an der Südseite der Sophienkirche liegenden Turben, zu diesem Zwecke erbaut, sondern ein älteres byzantinisches Werk ist, das in der Anlage eine entfernte Aehnlichkeit mit der kleinen Sofia oder der Kirche S. Sergius und Bacchus hat [46]). Dieser Bau ist äußerlich in zwei Stockwerke getheilt, unten vier- und oben achteckig, und der obere Theil enthielt ursprünglich acht Fenster. Im Innern ist er achtseitig mit vier Nischen in den Ecken des äußern Quadrats, überwölbt mit einer Kuppel ohne abgetrennte Zwickel, und gegen Osten mit einer äußerlich rechteckig geschlossenen Apsisnische versehen. Der Eingang ist auf der Westseite. Außerdem führte eine jetzt vermauerte Thür an der Nordseite in einen kleinen Hof, durch den die Turbe mit dem Seitenschiffe der Kirche in Verbindung war. Von dem Eingange in diesen Hof ist noch die auf zwei Säulen ruhende große Bogenöffnung der Vorhalle zu sehen, welche eine Thür mit einem großen halbkreisförmigen Fenster darüber enthielt. Das Sprossenwerk in dem Fenster ist aber verschwunden [47]). Aus eben dieser Vorhalle führte eine jetzt vermauerte Bogenöffnung an der Ostseite in einen Anbau des ersten Strebepfeilers, und dieser Anbau stand wieder in Verbindung mit einem Durchgange nach der Kirche, der sich in eben diesem Pfeiler befand. Auch befindet sich in eben diesem Anbau eine alte Treppe, die bis in die Höhe des Frauenchors hinaufgeht, und hier ist eine kleine viereckige mit einer Kuppel *gedeckte Kapelle* [48]), die früher kein Licht hatte und ganz mit Schutt ausgefüllt war. Sie hat eine Verbindung mit dem Frauenchor; Salzenberg glaubt jedoch, daß dieselbe erst später, wahrscheinlich von den Türken, eingebrochen und dann wieder vermauert worden sei.

Die Turbe soll vor ihrer jetzigen Bestimmung von den Türken als Oelmagazin zum Behuf der Erleuchtung der Aja Sofia benutzt worden sein. Salzenberg hält dieselbe für das Oratorium Johannes des Täufers, welches Justinian neben dem Horologium erbaute, und welches auch das Baptisterium war [49]). Allein dem widerspricht, wie wir gesehen haben, Paulus Silentiarius, der hierin ein unverwerflicher Zeuge ist, denn nach ihm lag der Taufbrunnen an der Nordseite der Kirche in der Nähe der mittlern Säulen des Frauenchors [50]). Salzenberg stützt seine Ansicht auf eine Bemerkung des nicht sehr zuverlässigen Anonymus, wonach der Brunnen, *λουτήρ*, sammt den vier Narthеken und der Bodenfläche, *ἐπίπεδον*, der Kirche auf dem Grunde und Boden des Damianus aufgeführt sein soll [51]), indem er daraus schließt, daß der Taufbrunnen nahe bei dem Narther

38) *Constant. Porphyrog.* 1, 30. p. 167. 39) *Ἐν τῷ μητατωρίῳ τοῦ μεγάλου τρικλίνου τῆς Μαγναύρας.* Ibid. 2, 15. p. 583. 40) *Constant. Porphyrog.* 1, 27. p. 156. 41) Ibid. 1, 10. p. 74; 1, 30. p. 164; 1, 35. p. 185. 42) Ibid. 1, 28. p. 157. 158. 43) Salzenberg S. 60. 44) *Paul. Silent.* 2, 147.

45) Anon. bei *Banduri* p. 65 (Paris. 75). 46) Salzenberg S. 61. Bl. 6. 7. 11. 12. 47) Salzenberg Bl. 18. Fig. 9—13. 48) Das. Bl. 7. 49) *Codin.* De S. Sophia p. 135. 50) *Paul. Silent.* 2, 147. 51) Anon. bei *Banduri* p. 59 (Paris. 68).

gelegen habe. Allein die vier Narthеken sind offenbar etwas Anderes, als der gewöhnlich sogenannte Narther, und wenn unter der Fläche, ἐπίπεδον, das Schiff der Kirche gemeint wäre, so würden die Ankäufe von Grundstücken, welche Justinian zum Zweck der Erweiterung der Sophienkirche machte, sich so weit ausdehnen, daß für die alte Constantinische Kirche gar kein Raum bliebe. Man hat deshalb auch schon den Zweifel aufgeworfen, ob die alte Sophienkirche auch an derselben Stelle gestanden habe, wie der Bau Justinian's. Wahrscheinlich ist aber unter dem Epipedon das Atrium gemeint, und dann sind die vier Narthеken nichts Anderes, als die Seitenhallen desselben. Daß endlich unter dem Brunnen, λουτήρ, nicht der Taufbrunnen, sondern ein ganz anderer im Atrium befindlicher Waschbrunnen zu verstehen sei, haben wir bereits gesehen.

Außer diesen abgesonderten Nebengebäuden zeigen sich an der Ostwand der Sophienkirche noch Reste von einstöckigen gewölbten Räumen, welche zwischen den beiden Eingangshallen lagen und die Apsis von Außen umgaben, sodaß die Dächer etwa bis an die untern Fenster hinaufreichten. Vermauerte Thüren in der östlichen Kirchenwand und in den Seitenwänden der Vorhallen deuten auf eine Verbindung dieser Räume mit dem Innern der Kirche. Salzenberg vermuthet hier das große Diakonium oder Secretarium, welches das Vestiarium, das Metatorium, das Salutatorium, die Wohnung des Aedituus und andere Räumlichkeiten enthielt, und in dem Berathungen der Diakonen, sowie Synoden abgehalten und straffällige Geistliche gefangen gehalten wurden [52]). Ein Theil dieser Räumlichkeiten lag aber unzweifelhaft an der Südseite der Kirche. Hier, sagt Paulus Silentiarius:

— dem Mittage zu, gegenüber der Pforte der Hallen,
Oeffnen sich stattliche Räume, den Prunkgemächern vergleichbar [53]).

Man kann diese Worte nur auf das kaiserliche Metatorium beziehen [54]), von dem schon bei anderer Gelegenheit bemerkt wurde, daß es von dem Metatorium des Horologiums verschieden war. Das kaiserliche Metatorium war ein schönes goldgeschmücktes Gemach, wo der Kaiser sich nach den kirchlichen Ceremonien ausruhen konnte [55]), und das nach Umständen als Ankleide-, Speise- und Empfangzimmer diente, weshalb es in der Nähe der rechten Seite des Bema lag [56]), wo der Thron des Kaisers stand [57]). Der Kaiser konnte sich von der Magnaura aus ungesehen vermittels eines bedeckten Ganges und einer hölzernen Treppe dorthin begeben [58]), und von dem Metatorium aus hatte er Zugänge zu den Räumen der Kirche sowol, als zu den Katechumenien [59]). Zu den letztern gelangte er aber auch unmittelbar von der geheimen Galerie aus vermittels einer hölzernen Treppe [60]). In dem Strebepfeiler, welcher dem südöstlichen Hauptpfeiler entspricht, befindet sich eine untere Halle und eine Treppe. Man könnte hier die Ueberreste der Verbindung mit dem Metatorium vermuthen. Indessen läßt sich nicht sagen, in welcher Gegend der Südwand der Kirche man das Metatorium zu suchen habe. Die Ansicht, daß dasselbe mehr nach der südöstlichen Ecke der Kirche zu gelegen habe, stützt sich auf eine Stelle, wo von einem Metatorium bei dem Thomaites [61]) die Rede ist. Der Thomaites war nämlich ein Triclinium (ὁ τρίκλινος Θωμαΐτης), welches zu der Wohnung des Patriarchen gehörte [62]) und worin sich dessen Bibliothek befand [63]). Es bestand aus einem zweistöckigen Bau, der die Aussicht auf das Augusteum hatte; denn hier zeigte sich der Kaiser, wenn er in der Sophienkirche gekrönt worden, auf ein Schild erhoben, dem auf dem Augusteum versammelten Volke [64]), und der Cäsar Johannes vertheidigte sich gegen Alexius II. zugleich von dem obern Stockwerke dieses Tricliniums und von der Galerie der Katechumenien aus [65]). Es ist also ziemlich deutlich, daß der Thomaites mit der Sophienkirche den nordöstlichen Winkel des Augusteums bildete und mithin zwischen der Kirche und dem Senat lag, woher sich denn auch erklärt, daß der Patriarch, wenn er privatim von einem Besuche beim Kaiser zurückkehrt, gleich diesem seinen Weg über die obern Räume der Magnaura nimmt.

Hätte nun das kaiserliche Metatorium unmittelbar an dem Thomaites gelegen, so wäre damit seine Lage ziemlich genau bestimmt. Allein die angezogene Stelle, auf welche man sich beruft, sagt dies nicht, sondern spricht vielmehr von einem Metatorium, welches zum Thomaites gehört, und also von dem kaiserlichen ebenso unterschieden werden muß, wie das bei dem Horologium.

Vielleicht ist die Turbe des Mustafa, jenes Octogon, welches Salzenberg irriger Weise für das Baptisterium hält, ursprünglich das kaiserliche Metatorium gewesen. Die Art der Verbindung mit der Kirche scheint dafür zu sprechen. Die geschmückten Räume über der Vorhalle, dem Aufgange und den Anbauten des südwestlichen Minarets könnten dann den Theil der Katechumenien gebildet haben, in denen sich der Kaiser nach dem Ceremonialbuche bei verschiedenen Gelegenheiten aufhielt. Die Ueberreste von gewölbten Räumen, welche sich an der Außenseite der Chornische finden, werden dagegen zu dem Palaste des Patriarchen gehört haben.

Ein mehrfach erwähnter Nebenbau von besonderer Wichtigkeit war der heilige Brunnen, τὸ ἅγιον φρέαρ. Es war angeblich die steinerne Fassung des Brunnens, an welchem Christus das Gespräch mit der Samariterin hatte. Justinian ließ diesen Brunnen nach Constantinopel bringen und in einer eigenen Kapelle aufstellen [66]).

52) Salzenberg S. 59. *Du Cange*, CP. chr. 3, 82—86. p. 73 seq. 53) *Paul. Silent.* 2, 157. 54) *Du Cange*, CP. christ. 3, 84. p. 74. 75. 55) Anon. bei *Banduri* p. 67 (Par. 77). 56) *Constant. Porphyrog.* De cer. aul. 1, 1. §. 11. 12. p. 17. 18; 1, 23. §. 5. p. 135. 57) *Paul. Silent.* 2, 166. 58) *Codin.* De S. Sophia p. 135. *Constant. Porphyrog.* 1, 22. p. 125; 2, 10. p. 548. 59) *Constant. Porphyrog.* 2, 10. p. 548.

60) Ibid. 1, 22. p. 125; 1, 25. p. 157. 61) Ibid. 1, 50. p. 260: τὸ μητατώριον ἐπὶ τὸν Θωμαΐτην. *Labarte* p. 30. 62) *Theophan.* ad a. 1. Constantini Irenes Aug. fil. 63) *Du Cange*, CP. christ. 2, 8. p. 143. *Theophan.* Contin. in Theophilo 3, 14. p. 105. 64) *Codin.* De off. palat. §. 17. p. 88. 65) *Nicetas*, Hist. de Alex. Man. Comn. fil. p. 307. 66) Anon. bei *Banduri* p. 65 (Par. 75).

In derselben Kapelle befanden sich außerdem vier eherne Trompeten, angeblich von denen, welche einst die Mauern von Jericho durch ihren Schall umgeworfen hatten [67]), und über denselben soll ein Stuhl Constantin's des Großen gestanden haben [68]).

Dieser heilige Brunnen befand sich in der Gegend des östlichen Theils der Sophienkirche, denn er stand sammt dem Altare und dem Ambo auf dem Grund und Boden, der von dem Eunuchen und Ostiarius Antiochus angekauft wurde [69]), und die Legende von dem Wunder des heiligen Brunnens setzt ihn außerdem an ein östliches Thor der Sophienkirche, über dem ein Christusbild angebracht war [70]). Aus zahlreichen Erwähnungen in dem Ceremonialbuche geht aber unzweifelhaft hervor, daß er nur auf der Südseite, also in der Gegend der Südostecke der Sophienkirche gelegen haben kann. Der Kaiser begibt sich zum öftern aus der Chalke durch die Kapelle des heiligen Brunnens in die Kirche [71]). Dabei geht er nicht zu der Hauptthür, sondern seitwärts zu der kleinen Thür der Chalke hinaus. Ebenso wird ausdrücklich bemerkt, daß der heilige Brunnen auf der Seite nach der Kirche zu eine Thür mit einem Vorhange hat [72]). Wenn umgekehrt der Kaiser die Kirche verläßt, so geht er aus dem Metatorium zunächst in die Kapelle des heiligen Brunnens, und dort setzt ihm der Patriarch die Krone wieder auf. Eine besondere Thür der Kapelle geht auf einen Embolos, der nach der Chalke zurückführt [73]), und mit einem gewölbten und durch eine eiserne Thür geschlossenen Stenakion endet [74]). Es scheint, daß dieser Embolos mit seinem Stenakion nur ein besonderer Vorbau, eine langgestreckte Vorhalle gewesen ist.

Auch der Weg, den befreundete sarazenische Gesandte nahmen, wenn sie vor dem Throne des Salomo in der Magnaura empfangen werden sollten, ging über den heiligen Brunnen. Von ihrer Herberge im Chryston aus stiegen sie die Treppe hinauf, die zu dem kaiserlichen Stalle und zur Halle Anethas führte, und gingen dann durch den heiligen Brunnen zur Chalke, um sich von da durch die Triclinien der Scholä und Excubitoren in die Magnaura zu begeben [75]). Wo indessen die Halle Anethas lag, bleibt, wie wir früher gesehen haben, ganz ungewiß.

Dies ist Alles, was sich über die Nebenbauten der Sophienkirche ermitteln läßt.

(S. Irene.) Die Kirche der heil. Irene, d. i. des heiligen Friedens, war in gewisser Weise ebenfalls als ein Nebenbau der Sophienkirche anzusehen. Wie sie, war sie ein Bau Constantin's des Großen und mußte nach dem Brande bei dem Nikaaufruhr von Justinian neu aufgebaut werden. Sie war nächst der Sophienkirche die größte Kirche der Stadt, und galt als die eigentliche Kirche des Patriarchen. Der Gottesdienst wurde in ihr von der Geistlichkeit der Sophienkirche mit versehen, und beide Kirchen waren durch das Xenodochium des Samson getrennt, dem gegenüber Justinian noch zwei andere Xenodochien in den Häusern des Isidorus und Arcadius hinzufügte, in welchen die Kaiserin Theodora den Dienst übernahm [76]). Diese Xenodochien bestanden häufig neben den Kirchen, und waren nicht blos Hospitäler für Arme und Kranke, sondern vorzüglich Hospize für die fremden Besucher der Kirche; sie glichen den türkischen Khans oder Karavanserais, und an großen Festen wurde in ihnen häufig zugleich Markt gehalten, wie uns das in der lebendigen Erzählung des Timarion von dem Demetriusfeste in Salonichi geschildert wird [77]). Dort besteht noch das dem Sultan Murad zugeschriebene Karavanserai, das wahrscheinlich nur eine Erneuerung des alten byzantinischen Xenodochiums ist. Es besteht in einem geräumig-quadraten Hofe, welchen Herbergen, Stallungen und Boutiquen kasernenartig umgeben. Aehnlich mag auch das Xenodochium des Samson beschaffen gewesen sein, das vielleicht die Stelle des jetzigen Validé Khan eingenommen hat [78]). Ruinen eines solchen Khan, der ebenfalls zwei Kirchen mit einander verband, sind außerdem noch in Aladja in Lycien erhalten.

Jetzt gilt ein Gebäude für die Kirche der Irene, welches im ersten Hofe des Serail nördlich von der Aja Sofia steht, und zur Aufstellung der Waffensammlung der Janitscharen benutzt ist. Dasselbe ist jedoch jedenfalls später erneuert, obwol man den ursprünglichen Plan der Anlage beibehalten haben mag, denn Justinian's Bau bestand nicht lange. Schon wenige Jahre nach seiner Vollendung brannte das Mesaulion und ein Theil des Narther wieder ab, und unter Leo dem Isaurier (gest. 741) wurde die Kirche durch ein Erdbeben zerstört, und mußte neu aufgebaut werden [79]). Die Anlage der jetzigen Kirche ist sehr eigenthümlich. Das Hauptschiff ist hier dadurch verlängert, daß der Hauptkuppel auf der Westseite ein elliptisches Kappengewölbe quer vorgelegt wurde. Auch die Seitenschiffe haben elliptisch überhöhte Tonnengewölbe. Nur die innere Einrichtung soll der der Sophienkirche ähnlich, obwol sehr einfach sein. Dagegen gleicht die Kirche im Aeußern theils durch das aus wechselnden Streifen von Quadern und Ziegeln geschichtete Mauerwerk, theils durch die Strebepfeiler zwischen den 20 Fenstern der Hauptkuppel mehr den Bauten des 11. und 12. Jahrhunderts. Der westliche Vorhof dieses Baues ist noch erhalten, und man hat die Hallen desselben neuerdings zu einer Art von Museum für antike Baureste eingerichtet [80]). Jedenfalls hat dieser Bau keine weitere Nachahmung gefunden.

(Die Apostelkirche.) Eine weit größere Bedeutung für die Baugeschichte scheint Justinian's Erneuerung der baufällig gewordenen kaiserlichen Begräbnißkirche er-

67) Ibid. l. c. 68) *Codin.* De S. Sophia p. 142. 69) Ibid. p. 133. 70) *Combefis.* bei *Du Cange*, CP. chr. 3, 76. p. 69. 71) *Constant. Porphyrog.* 1, 1. §. 22. p. 27; 1, 10. §. 2. p. 73. Dagegen, wenn App. ad lib. 1. p. 506 der φρέαρ nicht als heilig bezeichnet wird, so kann hier auch ein Brunnen des Atriums gemeint sein. 72) Ibid. 1, 27. p. 155. 73) Ibid. 1, 1. §. 12. p. 18; 1, 23. §. 5. p. 135. 74) Ibid. 1, 1. p. 27. 75) Ibid. 2, 10. p. 545—547; 2, 15. p. 567. 588.

76) *Procop.* De aedif. 1, 2. 77) Ellissen, Analekten der mittel- und neugriech. Literatur. Th. 4. Abth. 1. Leipzig 1857. 78) Vergl. *Texier* et *Pullan*, Archit. byz. p. 142. pl. 27. 79) *Du Cange*, CP. christ. 4, 7. §. 20. p. 147. 80) Salzenberg S. 113—115. Bl. 33.

halten zu haben, die wir jedoch nur noch durch Beschreibung kennen. Justinian nahm damit die Aenderung vor, daß er nicht nur über der Mitte, sondern auch über den vier Kreuzflügeln Kuppeln aufführen ließ. Alle fünf Kuppeln waren von gleicher Größe, und unterschieden sich nur dadurch, daß die mittlere über vier weiten Bögen in der Luft zu schweben schien, während die übrigen auf soliden Mauern ruhten, wie es der kreuzförmige Grundriß mit sich brachte. Daß nur die mittlere Kuppel mit Fenstern versehen gewesen sei, ist ein Misverständniß [81]).

d) Kirchen in Salonichi.

(Die Sophienkirche.) Verschiedene Städte des Landes wetteiferten, dem Beispiele, das Justinian mit dem Prachtbau der Sophienkirche gegeben hatte, nachzufolgen. Sie weihten ebenfalls der göttlichen Weisheit eine Kirche, und suchten dieselbe je nach Kräften dem großen Vorbilde möglichst ähnlich auszuführen. Eine der bedeutendsten dieser Bauten ist die Sophienkirche in Thessalonica oder Salonichi, die selbst nach der Eroberung der Türken Anfangs noch den Christen gelassen und erst 1589 durch Ratkub Ibrahim Pascha in eine Moschee verwandelt wurde. Obgleich die historischen Nachrichten über den Ursprung dieser Kirche schweigen, setzt die Tradition dieselbe in die Zeit des Justinian, und die architektonischen Formen des Baues bestätigen diese Sage vollkommen. Diese Aja Sofia ist zwar etwa um ein Drittel kleiner, als die von Constantinopel, aber in der Anlage ist sie dieser sehr ähnlich, nur daß die beiden Halbkuppeln wegfallen und der Kuppelraum von vier zwischen den Pfeilern ausgespannten Tonnengewölben umgeben wird, sodaß dadurch das Schiff eine kreuzförmige Gestalt erhält. In Folge davon mußten auch die Prothesis und das Diakonikon anders angelegt werden. Sie bilden abgesonderte viereckige Kapellen zu beiden Seiten der Chornische, deren jede eine östliche auch äußerlich halbkreisrunde Apsis hat. Die Kapitelle der Säulen, welche die Arkaden zu beiden Seiten des Schiffes bilden, sind ganz im Style derjenigen gehalten, welche die Sophienkirche in Constantinopel zieren. Die untern sind korbartig mit einer nach Art eines niedrigen Kapitellkämpfers gehaltenen Deckplatte. Die obern dagegen haben eine schmale Unterlage nach Art ionischer Kapitelle, über der sich ein hoher karniesartiger und mit Blattwerk und Kreuzen gezierter Kapitellkämpfer erhebt, der aber schon mehr zu einem Bestandtheile des Kapitells entwickelt ist. So wird ähnlich, wie in Constantinopel durch das Verschmelzen des Kapitells mit dem Kämpfer, auch hier eine neue Form gebildet, die ganz im Geiste des constantinopolitanischen Vorbildes gehalten ist. Auch im Aeußern hat die Kirche durch das höhere Hervortreten des innern Kreuzbaues eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Styl der Aja Sofia von Constantinopel. Nur die äußere Vorhalle, der Exonarther, ist von den Türken in eine offene Galerie mit Spitzbögen umgewandelt, und auch der kleine Thurm auf der Nordwestecke, der nie eine Glocke getragen hat, sondern nur diente, von seiner Höhe herab mit dem Simanton die Gemeinde zu berufen, ist wahrscheinlich ziemlich späten Ursprungs [82]).

(Die Georgskirche.) An dieser Stelle erwähne ich die Moschee Orta-Sultan-Osman-Dschamissi, die ehemalige Kirche des heil. Georg, eine Rundkirche, die gewöhnlich für sehr alt, ja für ursprünglich heidnisch gehalten wird. Sie hat kein Ornament, keine Gliederung, die für den Styl des Baues entscheidend wäre, und der Annahme, daß sie aus einem heidnischen Tempel in eine christliche Kirche umgewandelt sei, steht Nichts im Wege. Die in die Ziegelsteine gedrückten Stempel enthalten zwischen den nicht weiter zu deutenden Buchstaben auch Kreuze, allein eine solche Signatur ist keineswegs entscheidend. Die Kirche besteht in einem einfachen runden Ziegelbau von 74′ Durchmesser, in dessen 20′ dicker Mauer sich acht rundbogige Nischen von quadratem Grundriß befinden. Zwei von diesen Nischen an der West- und Südseite bilden Eingänge und eine dritte an der Ostseite bildet einen Durchgang zum Altarraum, an den sich die Chornische anschließt. Die Anlage der Chornische ist sehr ungewöhnlich. Der Altarraum vor derselben erscheint als ein besonderer Zwischenbau, der breiter ist, als die Chornische. Die letztere ist halbkreisförmig im Aeußern wie im Innern, aber mit fünf Fenstern versehen, die nur durch Pfeiler getrennt, arkadenartig neben einander liegen. Endlich ist die Chornische an beiden Seiten durch Strebemauern gestützt, die sich mit weiten Bögen gegen ihre Ecken lehnen [83]). Die Kuppel ist nach Texier's Angabe überhöht. Allein nach der Zeichnung ist dies nicht der Fall, sondern sie bildet eine vollständige Halbkugel, in deren Grunde halbrunde Fenster angebracht sind. Aber der Eindruck der Ueberhöhung wird dadurch hervorgebracht, daß sich über den Fenstern ein Sims befindet, der den obern Theil der Kuppel von dem untern trennt.

Dieser in vieler Beziehung eigenthümliche Bau hat meines Wissens kein Analogon im byzantinischen Reiche, denn die Kirche zu Bosrah im Hauran, die Texier als eine Nachbildung derselben zu betrachten geneigt ist, hat in der That keine Aehnlichkeit damit, außer daß die Rotunde ungefähr von demselben Durchmesser ist. Dagegen gleicht S. Georg im Grundriß vollkommen den beiden zusammenhängenden Rundkirchen, welche in Rom neben der alten Peterskirche standen, und von denen die eine, dem Apostel Andreas geweiht, von Papst Symmachus (498—514) nach dem Vorbilde des Grabmals des Honorius gebaut sein soll [84]). Diese Kirche hat jedoch nur einen Eingang auf der Westseite, und die Chornische wird hier durch die Verbindung mit dem zweiten ebenso gestalteten Rundbau, der später sogenannten S. Maria della Febbre, vertreten. Man kann hierin einen Grund finden, den Bau von S. Georg in die-

81) *Procop.* De aedif. 1, 4.

82) *Texier*, Asie min. 3, 73. 74. *Texier* et *Pullan*, Arch. byz. p. 154. pl. 35—39. 83) *Texier*, Asie min. 3, 74. *Texier* et *Pullan*, Arch. byz. p. 143. pl. 28. 29. Der Grundriß auch bei *Pococke*, Descr. of the East, II, 2. table 64 ad p. 150 und *Lenoir*, Archit. monast. 1, 252. N. 162. 84) Hübsch, Altchristl. Kirchen S. 9 und Bl. 3. Fig. 1 k.

selbe Zeit zu setzen, oder auch ihn ebenfalls für antik oder wenigstens für eine Nachbildung eines antiken Denkmals zu halten. Auf eine ganz andere Zeitbestimmung führt jedoch das noch vollständig erhaltene Mosaik der Kuppel, wenn man dasselbe überhaupt für ebenso alt hält, als das Gebäude selbst. Die Schönheit desselben hat allerdings verleitet, es in eine möglichst frühe Zeit hinaufzurücken. Allein die antiken Formen der Decoration sind dafür keineswegs entscheidend, da Aehnliches sich, wie wir noch sehen werden, bis in späte Zeiten bei den Byzantinern erhalten hat. Die Bilder der Kuppel [85]) bestehen in einzelnen Figuren von Heiligen, mit einem reichen architektonischen Hintergrunde, und die Formen dieser Architektur zeigen neben mancherlei antiken Reminiscenzen so viel Kuppeln, gewundene Säulen und byzantinische Kapitelle, daß sie nur der Periode des ausgebildeten byzantinischen Styles angehören können. Vollends die ausgedehnte Anwendung des Goldgrundes läßt über den späten Ursprung dieses Mosaiks keinen Zweifel aufkommen. Dies gilt namentlich auch von der Decoration der Nischen, die lediglich aus Feldern mit Vögeln, Fruchtvasen, Zweigen von Granat- und Apfelbäumen besteht, welche nach antiker Weise angeordnet sind.

e) Kirchen in Asien.

(Dana.) In dem alten Thanna, 30 Millien von Antiochia, jetzt Dana, steht die Ruine einer Kirche, welche über dem Eingange die Jahreszahl 852 der seleucidischen Aera, d. i. 540 der christlichen trägt [86]). Obgleich sie der Zeit nach hierher gehört, hat sie doch noch den Charakter eines Baues aus der Uebergangsepoche. Sie unterscheidet sich aber durch einige Eigenthümlichkeiten, die zum Theil auf altasiatischer Sitte zu beruhen scheinen und in Europa wenigstens von den Byzantinern niemals zur Anwendung gebracht sind. Die Kirche ist nämlich ein dreischiffiges Langhaus nach altchristlicher Weise, aber mit so kurzen Schiffen, daß der Grundriß des ganzen Gebäudes nur sehr wenig vom Quadrat abweicht. Es fehlt ferner der Narthex, und die Chornische liegt, wie wir das schon bei ältern afrikanischen und asiatischen Bauten gesehen haben, ganz im Innern. Die Säulen sind antik, die Kapitelle jedoch mit Geschmack im korinthischen Styl vereinfacht. Sie verrathen eine Hinneigung zu indischen Formen. Die Bögen der Säulenarkaden aber sind um drei Würfel überhöht, eine Form, die in ältern römischen Kirchen zuweilen angewandt worden ist, um die Höhe der benutzten Säulen und Kapitelle auszugleichen, wenn diese von verschiedener Form und Größe waren. Endlich ist die Chornische von einem Hufeisenbogen umschlossen, den bekanntlich die Araber mit besonderer Gunst aufgenommen haben. Letzterer kommt auch an einigen altchristlichen Monumenten in Asien vor, namentlich in den Felsengräbern von Urgub in Kappadocien [87]). Auch sah ich ihn in Rom in der ältesten neuerdings entdeckten Katakombe der Domitilla, in einem Zugange zu dem Grabe der Märtyrer Nereus und Achilleus, der später gemacht zu sein scheint, um dem Zudrange der Andächtigen Raum zu schaffen. Er soll auch sonst hier und da in alten römischen Kirchen gefunden werden, doch habe ich ihn dort nicht beobachtet. In byzantinischen Bauten ist er auf europäischem Boden nicht bekannt.

(Die Marienkirche in Jerusalem.) Unter den zahlreichen Bauten, die Justinian selbst außerhalb der Hauptstadt anordnete, beschreibt Procop [88]) nur eine, nämlich die Kirche der Mutter Gottes, der Theotokos in Jerusalem ausführlicher, und in der That war diese vor allen ausgezeichnet durch die Heiligkeit des Orts und mehr noch durch die großartigen Veranstaltungen, welche getroffen wurden, um erst den Boden zu gewinnen, auf dem sich dieses Heiligthum erheben sollte. Die Beschreibung ist etwas überschwänglich in der Ausdrucksweise, indessen sind die Thatsachen so bestimmt und einfach dargelegt, daß wir keinen Grund haben, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln [89]).

Die Kirche sollte auf dem am weitesten vorgestreckten Theile der Hügel von Jerusalem [90]) errichtet werden. Daß damit der südliche Theil des Haram bezeichnet sei, wird nicht bestritten. Die Oberfläche des Hügels erschien aber nicht ausreichend, indem nach dem vom Kaiser vorgezeichneten Plane der Raum für den vierten Theil der Kirche fehlte, und zwar gegen Süd und Ost, gerade da, wo der Priester die heiligen Handlungen zu verrichten hatte [91]). Um dem abzuhelfen, wurde am Fuße des Berges ein Bau aufgeführt, der zugleich mit dem Felsen bis zur Höhe des Berges hinanstieg. Aufgesetzte Kuppeln verbanden diesen Bau mit den übrigen Fundamenten, und so wurde der Hügel durch Kunst erweitert und die Kirche ruhte zum Theil auf festem Boden, zum Theil aber schwebte sie in der Luft. Um diesem Unterbau die erforderliche Festigkeit zu geben, verwandte man dazu Steine von ungeheurer Größe, die man aus den benachbarten Brüchen auf eigens gebauten Straßen herbeiführte. Zur Fortschaffung eines einzigen brauchte man vierzig der stärksten Ochsen.

Die Kirche selbst war so groß, daß man nur mit Mühe einen Cedernwald fand, der Dachbalken von hinreichender Länge lieferte. Säulen konnte man wegen der gebirgigen Lage nicht von Außen herbeischaffen, aber man entdeckte in der Nähe einen dazu geeigneten Stein, der an Farbe Feuerflammen glich. Daraus verfertigte man die Säulen, welche im Innern das Dach der Kirche stützten und von der Außenseite dieselbe umgaben. Denn Säulenhallen faßten nicht blos den Vorhof, sondern auch drei Seiten der Kirche ein. Nur auf der Ostseite war keine Säulenhalle. Die Thore des Vorhofs und der Kirche waren durch Säulen von ungewöhnlicher Größe noch besonders ausgezeichnet. Außerhalb des Eingangs

85) *Texier* et *Pullan* pl. 30—34. p. 149 suiv. 86) *Texier* et *Pullan* p. 193. pl. 59. 60. 87) *Texier* et *Pullan*, Archit. byzant. p. 41. pl. 4.

88) *Procop.* De aedif. 5, 6. 89) G. Rosen, Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria (Gotha 1866) S. 63, möchte glauben, daß „an der ganzen Baugeschichte Nichts wahr sei, als der großartige Plan und der Anfang der Ausführung." 90) — *ἐν τῷ προύχοντι γενέσθαι τῶν λόφων.* 91) — *ἵνα δὴ ὀργιάζειν τοῖς ἱερεῦσι θέμις.*

zum Vorhofe dehnten sich zu beiden Seiten der Straße zwei halbkreisförmige Plätze, Hemicyklien, aus, und an einem derselben wurden von dem Kaiser zwei Xenodochien gestiftet, welche auf beiden Seiten des Platzes lagen, eins zur Aufnahme der Fremden und das andere für bedürftige Kranke.

Auf der Südseite des Haram finden sich nun nicht blos Substructionen, auf welche die Beschreibung des Procop zu passen scheint, sondern auch in der Moschee el Aksa ein Bau, der, obwol im Ganzen muhammedanisch, doch Säulen und Kapitelle benutzt hat, die sehr wohl von der Marienkirche, zum Theil auch vielleicht von noch ältern Bauten herrühren können. Indessen hat schon Fergusson[92]) zu zeigen gesucht, daß die Marienkirche wahrscheinlich nicht hier, sondern über den die südöstliche Ecke des Haram ausfüllenden Substructionen gelegen habe. Insbesondere spricht die Orientirung der Aksa von Norden nach Süden gegen die Annahme, daß diese Moschee auf den Fundamenten der Marienkirche erbaut sei, denn daß die letztere gen Osten orientirt war, ist nicht nur an sich zu vermuthen, sondern auch ziemlich deutlich aus den Angaben des Procop zu erkennen. Er sagt, es habe an Raum auf der Süd- und Ostseite, wo der Priester das Mysterium verwalte, gefehlt, und dort seien die Substructionen nöthig geworden, und außerdem berichtet er, die Kirche sei rings von Säulenhallen eingefaßt, nur nicht an der Ostseite, die demnach als die Rückseite des Gebäudes erscheint. Graf de Vogüé sucht dies anders zu erklären, weil er in der nördlichen Thür der Moschee und der angrenzenden Mauer den Rest eines byzantinischen Kirchenportals erkennt, das nur von der Marienkirche herstammen könne. Ebenso gut kann aber das Thor auch einem der Xenodochien oder irgend einem andern Nebengebäude angehört haben.

Jene Substructionen der Südostecke der Herodianischen Tempelfläche werden aber durch eine Reihe von Hallen gebildet, welche den Türken für die Ställe des Salomo gelten und zu Betplätzen eingerichtet sind, und es ist höchst wahrscheinlich, daß man hier die von Procop beschriebenen Substructionen des Justinianischen Baues zu suchen hat. Eine Reihe von Galerien, die parallel von Süden nach Norden laufen, ist hier aus Steinen von bedeutender Größe aufgeführt. Die Pfeiler werden, sowie der Boden nach Norden zu ansteigt, kürzer, und die Länge der einzelnen Galerien ist ebenfalls ungleich, wie es der ursprünglichen regellosen Form des Bergabhangs entsprach. Nach den genauen Untersuchungen des Grafen de Vogüé[93]) sind sie indessen nur Erneuerungen Herodianischer Tempelsubstructionen, von denen die äußere Umwallung an dieser Stelle noch erhalten ist. Allerdings erklärt es sich leichter, daß Justinian so außerordentliche Mittel aufwandte, um einen verfallenen Theil des Haram herzustellen, als wenn man einen Neubau voraussetzt, der bei der großen Ausdehnung des Haram Nichts weniger als nothwendig war. Frühere Mittheilungen über diese Hallen haben sich jetzt als ungenügend erwiesen, und man kann um so weniger daran denken, aus diesen Fundamenten Schlüsse über die Beschaffenheit der darüber aufgeführten Marienkirche abzuleiten, als es sogar scheint, daß die Ställe des Salomo in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal mehr das Werk des Justinian, sondern sogar nur eine abermalige arabische oder türkische Restauration enthalten.

Diese Substructionen erstrecken sich von der Südostecke des Haram in einer Länge von 360 Fuß gegen Westen und enden dort mit einem der alten unterirdischen Aufgänge auf den Tempelplatz, der nach Außen durch ein jetzt vermauertes Doppelthor geschlossen ist und nach Innen unter der Aksa mündet. Dieses vielbesprochene Doppelthor erscheint uns ebenfalls in einem Zustande, den es ohne Zweifel einer schlechten Restauration durch den Khalifen Omar verdankt; denn dieser fand den Zugang zu dem Tempelplatze ganz verfallen und unbrauchbar, sodaß er nur mit Mühe hinaufklettern konnte[94]). Dieser Aufgang war vermuthlich mit der Marienkirche in eine solche Verbindung gesetzt, daß er vor den Xenodochien mündete. Die Sage deutet eine Beziehung desselben zur Marienkirche an, indem sie Maria diese Treppe zum Tempel hinansteigen läßt, als dieselbe von Bethlehem kommt, um das Jesuskind dort darzustellen. In Erinnerung dieser Sage hat man dieselbe der Theotokos sogar irriger Weise als Kirche der Darstellung oder auch wol als Kirche der Reinigung bezeichnet, indem man meinte, Justinian habe dieselbe um dieser Sage willen über dem Aufgange, also an der Stätte der Aksa, erbaut. Man kann dagegen eine andere Sage geltend machen, nach welcher in einem kleinen abgeschlossenen Raume im äußersten südöstlichen Winkel des Haram die Wiege Christi sich befinden soll, möglicher Weise ebenfalls eine Erinnerung an die Justinianische Marienkirche.

(Die Kirchen zu Gaza.) Aus der Zeit Justinian's haben wir noch Beschreibungen von zwei Kirchen, welche der Bischof Marcian zu Gaza aufführen ließ. Die eine war dem Protomartyr Stephanus geweiht, die andere dem heil. Sergius. Die erstere war noch ein Langhaus, das aber einiges Eigenthümliche hatte. Am wenigsten können die Galerien für die Frauen über den Seitenschiffen auffallen, dagegen ist es schon etwas Besonderes, daß die halbrunde Chornische von einem einzigen hohen und breiten Fenster durchbrochen war. Ganz ungewöhnlich ist aber, daß der Eingang des Vorhofs durch zwei Thürme eine Art von Befestigung erhalten hatte. Choricius nennt in seiner zweiten Rede auf Marcian den Vorhof einen anmuthigen Aufenthalt, der durch die Sicherheit einer Festung vertheidigt wird, indem zwei Thürme zu beiden Seiten des Eingangs stehen[95]). Es

92) *J. Fergusson*, Essai on the ancient topography of Jerusalem. Vergl. Unger, Die Bauten Constantin's des Großen am heil. Grabe S. 118. 93) Le temple de Jérusalem (Paris 1864) p. 13.

94) Vergl. Unger, Die Bauten Constantin's des Großen am heil. Grabe S. 62. 95) *Choricius* ed. *Boissonade* p. 114. Stark, Gaza S. 629.

ist dies das älteste sichere Beispiel von Kirchthürmen, wenn man nicht etwa dem Thurme an dem hintern Theile der Nordseite von S. Apollinare in Classe bei Ravenna ein noch etwas höheres Alter zugestehen muß; denn daß die Frontalthürme, die man in einem Gedichte des Venantius Fortunatus hat finden wollen, nur auf einem Misverständniß beruhen, habe ich an einem andern Orte gezeigt [96]). Daß die ersten Thürme aber gerade hier in Phönizien auf dem Boden des alten Balsdienstes vorkommen, führt unwillkürlich auf den Gedanken, daß sie den merkwürdigen Monumenten, welche noch in Amrith, dem alten Maratus, erhalten sind, nachgeahmt sein möchten. Allerdings beziehen sich diese unsern Kirchthürmen so auffallend ähnlichen Monumente ohne Zweifel auf den mit dem Balscultus in Verbindung stehenden Phallusdienst, den die Kirche in jeder Weise verabscheuen mußte. Aber sie konnte diesen Ursprung ignoriren, ja sie konnte mit Bewußtsein darauf ausgehen, diesen Denkmälern, die nicht so leicht zu vernichten waren, in Phönizien eine andere Bedeutung unterzulegen, während vielleicht gerade dieser Ursprung die byzantinische Kirche im Allgemeinen den Kirchthürmen abgeneigt machte. Jene Denkmäler zu Festungsthürmen zu verwenden lag nahe. In Italien hat man bekanntlich im Mittelalter viele thurmartige Grabmäler in Festungen verwandelt. Endlich die Kirche durch einen festungsähnlichen Bau zu schützen, war leicht bei ihrer hohen Lage in der Nähe des östlichen Stadtthores geboten, zumal da die Erinnerung an den späten Kampf der jungen christlichen Gemeinde mit dem Heidenthum noch in frischem Andenken war.

Es ist jedenfalls eine beachtenswerthe Thatsache, daß diese phönizischen Denkmäler die größte Aehnlichkeit mit romanischen Kirchthürmen haben, während buddhistische Topen sich in Hinterindien zu Formen entwickeln, welche sie gothischen Thürmen nahe verwandt erscheinen lassen. Bei Bangkok in Siam zeichnet sich die Pagode auf dem Berge Phrabat aus, wo Buddha seine Fußspur hinterlassen hat. Hier sieht man sich von Gebäuden umgeben, die, soweit die Abbildung ein Urtheil gestattet, ganz den Eindruck von etwas phantastisch ausgebildeten gothischen Thürmen machen [97]). Auf das Bildwerk von verwandtem Styl, das sich dort findet, werden wir noch zurückkommen. Es wird schwer zu ermitteln sein, ob hier in Hinterindien europäische Einflüsse in der Periode des gothischen Styls wirksam gewesen sein können. Ebenso schwer ist aber auch umgekehrt zu begreifen, auf welchem Wege in so später Zeit indische Vorbilder ohne Vermittelung durch Griechen oder Araber auf das europäische Abendland eingewirkt haben sollten. Die Zeit wird noch manche Aufklärung über die Beziehungen bringen, welche im Mittelalter zwischen Asien und Europa, Orient und Occident statt gefunden haben.

96) Unger, Zur Geschichte der Kirchthürme in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. Jahrg. 15. (Bonn 1860.) S. 25. 26. 97) *H. Mouhot*, Travels in the central parts of Indo-China, Cambodia and Laos (London 1864). Vol. 1. p. 120. Vergl. das. p. 80.

Die andere dem heil. Sergius geweihte Kirche zu Gaza war ein Kuppelbau, der einigermaßen der Sophienkirche zu Salonichi ähnlich gewesen zu sein scheint [98]).

(Die Eliaskirche zu Bursa.) Zu Bursa oder Brussa, dem alten Prusa in Bithynien, fanden die Türken eine Rundkirche vor, die dem heil. Elias geweiht war, und benutzten dieselbe zum Grabmal des Sultan Osman. Ein Brand hat sie im J. 1804 stark beschädigt, sodaß namentlich die jetzige Kuppel ein Erzeugniß der Restauration ist. Diese Kirche scheint nach Texier's Zeichnung ebenfalls etwa in dieselbe Zeit zu gehören, da die älteste einfachste Gestalt byzantinischer Kapitelle ohne aufgesetzten Kämpfer hier an den Trägern der Kuppel auftritt. Es ist eine einfache Rundkirche ohne Umgang, mit acht halbkreisrunden Nischen, zwischen denen je zwei gekuppelte Säulen angebracht sind. Vor dem Eingange hat sie einen verhältnißmäßig großen Narthex, der aus einem quadraten Mittelraum und zwei Nebenräumen besteht [99]).

(Die Kirchen in Lycien.) Besonders reich an Kirchen und Klöstern, deren Construction den ältesten christlichen Zeiten angehört, ist Lycien [1]). Unter denselben sind drei näher bekannt geworden, die zu den interessantesten Denkmälern des byzantinischen Baustyls gehören. Sie sind in der Construction einander ähnlich, und reichen jedenfalls nicht über die Zeit des Justinian hinauf. Eine nähere Zeitbestimmung ist nicht möglich. Doch spricht Vieles dafür, daß sie auch nicht jünger sind, und in einer derselben befindet sich ein Grab eines Priesters Tarasius, der unter dem Consulat des Gabalaiphus lebte, was diese Zeitbestimmung rechtfertigt. Die bedeutendste ist die fast vollständig wohlerhaltene große Kathedrale in der Ebene von Kassaba in der Nähe von Phellus [2]). Der Name des Ortes, dem sie angehört hat, ist jedoch unbekannt. Eine zweite ist die Kirche des heil. Nicolaus [3]), dessen Verehrung sich zu Anfang des 6. Jahrhunderts verbreitete, zu Myra. Schon Theodosius hatte dort die Kirche von Sion gebaut, allein das vorhandene Denkmal kann erst der Zeit Justinian's angehören. Die dritte ist die kleine Clemenskirche zu Ancyra [4]). Alle diese Kirchen unterscheiden sich von der Sophienkirche in Constantinopel hauptsächlich durch die oblongen mit Tonnengewölben überdeckten Räume, welche den vier Seiten des Mittelraums unter der Kuppel quer vorgelegt sind. Dann haben sie vor dem Narthex noch einen Exonarthex, der mit zwei seitlichen Flügeln den eigentlichen Narthex und einen Theil der eigentlichen Kirche umfaßt. Endlich sind für die Prothesis und das Diakonikon zwei quadrate und mit niedrigen Kuppeln gedeckte Räume am Ostende

98) *Choricius* p. 83. Stark S. 626. 99) *Texier* et *Pullan*, Architect. byzant. p. 171. pl. 61. Die Beschreibung des Textes steht in auffallendem Widerspruch mit der Zeichnung, an die ich mich allein gehalten habe.

1) *Texier* et *Pullan*, Architect. Byzant. p. 183 suiv. 2) *Texier*, Asie mineure 3, 233. pl. 205. 3) Das. 3, 205. pl. 222 und *Texier* et *Pullan* pl. 58. 4) *Texier*, Asie min. 1, 195. pl. 71. Der Grundriß auch bei Salzenberg Bl. 39 und Kugler, Gesch. der Baukunst 1, 434.

der Seitenschiffe abgesondert. Die letztern haben zum Theil an allen vier Seiten Apsiden, von denen jedoch nur die östliche äußerlich sichtbar wird. Diese hat dann dieselbe polygone Gestalt, wie die Altarnische. Die übrigen Apsiden enthalten die Verbindungen mit den Seitenschiffen und dem Altarraume.

Bemerkenswerth sind noch bei der Kathedrale in der Ebene von Kassaba zwei octogone Kapellen, welche mit derselben verbunden sind, und nach Lage und Form große Aehnlichkeit mit den beiden Kapellen neben der Sophienkirche zu Constantinopel, der Turbe des Mustapha und dem Rundbau an der nordöstlichen Ecke, haben.

f) Kirchen in der Umgebung des adriatischen Meeres.

aa) Ravenna.

Eine besondere Stellung zu der Entwickelung, wie sie sich im Orient und namentlich in Constantinopel darstellt, nehmen die Kirchen ein, welche in Ravenna nach der Zeit Theoderich's des Großen noch unter gothischer Herrschaft erbaut wurden, aber nicht den gothischen Königen und der arianischen Geistlichkeit ihren Ursprung verdankten, sondern von der katholischen Geistlichkeit, die an dem byzantinischen Hofe ihre Stütze hatte, gegründet waren, und erst nach der Einnahme Ravenna's durch Belisar mit kaiserlicher Unterstützung vollendet und ausgeschmückt wurden. Es sind hauptsächlich die Kirchen S. Vitale und S. Apollinare in Classe, jene ein Octogon, wie S. Giovanni Battista, diese eine Basilika, wie S. Apollinare nuovo. Ihre Formen schließen sich im Allgemeinen den ältern ravennatischen Bauten an, und stehen der gleichzeitigen byzantinischen Entwickelung ziemlich fern. Namentlich haben sie noch den Kapitellkämpfer. In Einzelheiten treten jedoch die Eigenthümlichkeiten des byzantinischen Styls so entschieden hervor, daß man nicht mehr von Uebergangsformen in dem Sinne, wie bei den ältern ravennatischen Kirchen, sprechen kann.

Als Erbauer dieser und einiger anderer Kirchen wird in Inschriften ein Julianus Argentarius, einmal auch in Verbindung mit seinem Schwiegervater Bachauda genannt. Daß ein Privatmann alle diese Kirchen gestiftet habe, ist nicht wohl anzunehmen, und die Meinung, daß Julianus als Argentarius oder Bankier ein Vermittler für die Unterstützung des byzantinischen Kaisers gewesen sei, läßt sich nicht begründen. Wol aber empfiehlt sich die Vermuthung, daß der Beiname Argentarius ihn als Schatzmeister der Kirche bezeichne. So erklärt es sich, wenn er als derjenige genannt wird, der zugleich mit dem Bischof die Kirche gegründet, der die Kirche gebaut, dem der Bischof dieselbe zur Ausführung übergeben hat[5]).

(San Vitale.) Der Bau von S. Vitale wurde wahrscheinlich nach der Rückkehr des Bischofs Ecclesius aus Constantinopel 526 von diesem dem Julianus Argentarius aufgetragen, aber erst Bischof Maximianus weihte die Kirche im J. 546. Justinian und seine Gemahlin Theodora haben den Bau unterstützt.

Diese Kirche, bekanntlich das Vorbild für Karl's des Großen Münsterbau in Aachen, ist ein achteckiges Kuppelgebäude von 52′ Weite und 66′ Höhe mit zweistöckigem, ebenfalls achteckigen Umgange. Die Anordnung des innern Octogons ist der von S. Sergius und Bacchus oder der kleinen Aja Sofia ähnlich. Auf der Ostseite liegt die langgestreckte Chornische. Die übrigen sieben Seiten enthalten sämmtlich halbkreisrunde Nischen, die durch zweistöckige Säulenarkaden gebildet werden. Der ursprüngliche Eingang der Kirche auf der Westseite ist jetzt durch ein Gitter geschlossen, hinter dem man eine viereckige Kapelle angebaut hat. In früherer Zeit soll noch ein zweiter Eingang in der südwestlichen Wand gelegen haben, von dem aber keine Spur mehr zu sehen ist. Der eigenthümliche Narther (in Ravenna Ardica genannt), durch welche diese beiden Eingänge verbunden gewesen sein sollen, ist in dem anstoßenden Kloster eingeschlossen. Dieser Vorbau ist aber nicht der ursprüngliche gewesen, sondern es lag nur vor dem westlichen Eingange ein kurzer Narther mit zwei Treppenthürmen zu beiden Seiten. Einer von diesen Thürmen steht noch und es soll an dem andern Ende der neuern Ardica ein ähnlicher angebaut sein. Jetzt ist aber dies Alles verbaut und unzugänglich[6]).

Das innere Octogon ragt hoch über den Umgang empor, und wird durch Fenster in den Seitenwänden über der obern Galerie und in der runden Trommel unter der Kuppel erleuchtet. Die Chornische, die durch ein Tonnengewölbe mit dem Octogon in Verbindung steht, ist nach byzantinischer Weise im Innern halbrund, von Außen aber dreiseitig, und von Fenstern durchbrochen. Zu beiden Seiten derselben sind zwei kreisförmige Kapellen mit vierseitigen Apsiden angebaut, die den Zugang durch Thüren in der äußern Mauer des Umgangs haben.

Die Säulen des obern Umgangs sind denen von S. Apollinare nuovo ähnlich, und ebenso die des ehemaligen Haupteingangs. Eigenthümlich sind bei den erstern die achteckigen Plinthen, auf denen der dem attischen nachgebildete Säulenfuß ruht. Die Säulen des untern Octogons dagegen haben Kapitelle von einer neuen Form. Sie sind nämlich trichterförmig, so jedoch, daß sie nach Oben viereckig, und dadurch dem auf ihnen ruhenden Kapitellkämpfer sehr ähnlich werden. Eigenthümlich verziert sind diese Kapitelle durch tief gearbeitetes Netzwerk, welches auf jeder Seite ein viereckiges Feld für eine sehr flach, aber scharf gearbeitete Blume einfaßt. Die Füße dieser Säulen stecken tief in dem jetzigen Fußboden, und eine Aufgrabung an einer Säule, die durch einen practikabeln Holzdeckel geschlossen ist, zeigt, daß die Basis im Wasser steht. Man kann noch das flache Band, in dem der Säulenstamm nach ravennatischer Weise

5) V. Quast, Die altchristl. Bauwerke von Ravenna S. 27. Hübsch, Die altchristl. Kirchen S. 49.

6) *Lenoir* bei *Gailhabaud*, Monumens anciens et modernes (Paris 1855). T. 2. Vergl. *Séroux d'Agincourt*, Hist. de l'art. Archit. Table 33. Quast Taf. 8. Fig. 5.

endet, im Wasser erkennen, und unter diesem soll die Basis treppenförmig gebildet sein.

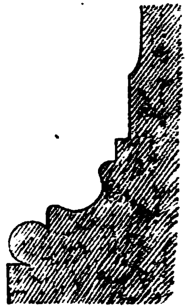
Säulen mit besonders zierlichen Kapitellen schmücken zwei Altane, die auf beiden Seiten des Altarraums in großer Höhe angebracht sind, und auf deren einem sich die Orgel befindet. Diese Kapitelle bilden nämlich auf der einen Seite des Chors einen gefalteten Blumenkelch, und auf der andern Seite einen aus durchbrochenem Netzwerk bestehenden Korb, Formen, welche an der Marcuskirche in Venedig und an byzantinischen Denkmälern in Griechenland ebenfalls vorkommen. Diese beiden Balkone scheinen indessen erst später angelegt worden zu sein, da sie das Mosaik auf eine störende Weise durchbrechen.

Die Kuppel erhebt sich über dem Octogon auf kleinen Zwickeln, die sich nicht besonders auszeichnen. Zwischen den acht Fenstern der Kuppel ist jedenfalls später moderne korinthische Architektur angebracht. An der Außenseite ist die Mauer senkrecht zu einer beträchtlichen Höhe über den Fensternischen hinaufgeführt, und bildet so eine Trommel, die mit einem sehr flachen Zeltdache abgedeckt werden konnte. Um der Kuppel mehr Leichtigkeit zu geben, hat man sie auf eine eigenthümliche und ungewöhnliche Weise aus eigens hierzu verfertigten thönernen Vasen construirt, die hinter der äußern Ziegelmauer verborgen liegen. Diese Construction ist öfter beschrieben, und wir können sie hier übergehen [7].

(S. Apollinare in Classe.) Der Bau von San Apollinare in der ehemaligen Hafenvorstadt Classis — deshalb San Apollinare in classe fuora zum Unterschied von S. Apollinare nuovo genannt — wurde noch unter gothischer Herrschaft von Bischof Ursicinus (534—538) begonnen, aber erst 549 beendet und von Bischof Maximian eingeweiht. Auch an diesem Bau hatte Julianus Argentarius Antheil. Nach der Zerstörung von Classis behielt die Kirche immer noch großes Ansehen, und obgleich sie einsam inmitten der weiten fruchtbaren und wohl angebauten Ebene an einer sumpfigen Stelle liegt, ist sie dennoch wohlerhalten, und ohne Zweifel die bedeutendste aller noch existirenden Basiliken. Nur durch die nach dem Brande von 1824 wieder hergestellte Paulskirche in Rom wird sie übertroffen.

In der Anlage ist diese Kirche den ältern ravennatischen Basiliken ähnlich, und da sie frei steht, und keine erhebliche Veränderung erfahren hat, so ist bei ihr die Zierde der blinden Bogenarkaden an den Seitenwänden besonders hervorstechend. Der Narther oder die Ardica ist auffallend hoch und breit, und kann leicht später eine Vergrößerung erfahren haben. Der Glockenthurm auf der Nordseite in der Nähe des Chors hängt mit der Kirche nur durch eine kleine Kapelle zusammen, und ist wahrscheinlich erst später hinzugefügt, da die Kirchthürme sich in so früher Zeit nicht nachweisen lassen. Das Vorkommen wechselnder Steinlagen am Fuße des Thurmes beweist so wenig für das höhere Alter desselben, als sein Zusammenhang mit der Kirche.

Die drei Schiffe im Innern sind, wie bei den größern ravennatischen Kirchen überhaupt, durch Bogenarkaden getrennt, welche ebenso, wie die Marienkirche in Bethlehem, auf jeder Seite 12 Säulen enthalten. Die Säulen haben manches sehr Eigenthümliche. Die Säulenstämme sind nach ravennatischer Weise ohne Schwellung verjüngt und mit breiten Bändern am untern Ende versehen. Die Basen sind von attischer Art, aber sehr ungleich, meist flach, gleichsam eingedrückt gehalten und stehen auf halben Würfeln, die an den vier Seiten mit einer geometrischen Figur verziert sind. Da die Figuren nicht ganz gleich, aber doch von einerlei Art sind, so muß man schließen, daß diesen Säulenträgern ein gemeinschaftliches Vorbild zum Grunde gelegen habe, und zwar scheint dieses Vorbild ein abgeschnittenes Stück von einer antiken Ara gewesen zu sein.



Die Kapitelle endlich zeigen eine Form, welche sich entfernt den composten Kapitellen von S. Apollinare nuovo anschließt, aber durch die breite, bauchige Behandlung des Acanthusblattes korbartig wird. Die Voluten sind klein und zierlich gebildet, die Acanthusblätter dagegen legen ihre Lappen nach den Seiten breit und bauschig aus. Dabei sind die Zacken scharf und kurz gearbeitet und die Blattnerven nicht allein tief eingeschnitten, sondern überdies noch mit Reihen von eingebohrten Löchern markirt. Diese Kapitelle tragen Kämpfer von Sandstein, während sie selbst von Marmor zu sein schienen. Dagegen ist das ziemlich schlecht gearbeitete Pfeilerkapitell an den Ecken der Chornische und ebenso das Band von Acanthusblättern und Rosetten, welches sich in der Chornische unter den Fenstern herum zieht, nur von Gyps, und an den Rosetten ist noch zu sehen, daß sie roth bemalt gewesen sind [8].

Dieselbe Kapitellform kommt noch einmal in Ravenna vor, nämlich an den mächtigen Granitsäulen der Halle am Marktplatze. Die Säulen, die tief in der Erde stecken, sollen von der sogenannten Basilika des Herkules herstammen, welche Theoderich erbaute, und an dem letzten Kapitell sieht man auch nach der vom Markte abführenden Seitenstraße zu das unverkennbare Monogramm des Theoderich. Das Material dieser Kapitelle läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen, da die Zeit sie sehr geschwärzt hat. Uebrigens haben die zackigen Blattformen durch Verwitterung viel von ihrer ursprünglichen Schärfe verloren.

bb) Der Golf von Venedig.

Die ravennatische Architektur scheint sich auf dem Küstenstriche um den Golf von Venedig sowol auf der

7) Quast S. 32. Hübsch S. 49 fg. Bl. 21. 22. Schnaase, Gesch. der bildenden Künste. Bd. 3. (M. A. B. 1.) S. 130. 132. Schorn und Thiersch, Reisen in Italien S. 384. Rumohr, Ital. Forsch. 3, 200. 211. Ueber die Construction der Kuppel *Agincourt*, Archit. table 33.

8) Quast S. 34—37. Taf. 9. 10. Hübsch S. 59. Bl. 21. Fig. 4. 5. Bl. 23. Bl. 24. Fig. 1.

italienischen, als auf der istrischen Seite verbreitet zu haben. Sowol in und an der Marcuskirche zu Venedig, als in dem Dome zu Parenzo in Istrien findet man Kapitelle, die ganz mit denen des untern Octogons in S. Vitale übereinstimmen.

(Die Marcuskirche.) Zunächst in Venedig sieht man an der Marcuskirche eine reiche Mannichfaltigkeit von Kapitellformen, die aber sämmtlich dem hier besprochenen Entwickelungsstadium der byzantinischen Kunst angehören. Wir finden hier die Formen aus der Sophienkirche zu Constantinopel mit denen der spätern ravennatischen Bauten, sowol denen aus S. Vitale als denen aus S. Apollinare in Classe mit einander vereinigt, nur daß hier allenthalben der Kapitellkämpfer fehlt. Es wird gemeiniglich angenommen, daß Venedig alles Außergewöhnliche und Ausgezeichnete der Plünderung Constantinopels zu verdanken habe. So wird insbesondere erzählt, daß gerade der Säulenschmuck des Haupteingangs aus der constantinopolitanischen Beute herstamme, und Thatsache ist, daß die Kapitelle, welche der Mittelthür der Marcuskirche zunächst stehen, allerdings denen der Sophienkirche gleichen, während die übrigen vorzugsweise ravennatische oder doch solche Formen wiederholen, welche an den Küsten des adriatischen Meeres vorkommen. Indessen hat die Marcuskirche ihren Säulenschmuck zum großen Theil gewiß schon vor der Eroberung von Constantinopel erhalten. Auf der andern Seite hat man geglaubt, die Anwendung byzantinischer Kapitelle aus dem fabrikmäßigen Betriebe der Steinbrüche von Prokonnesus erklären zu müssen. Allein gerade bei den Säulen der Marcuskirche ist zu bemerken, daß ihre Kapitelle von weißem Marmor sind, während Säulenstämme von ganz verschiedenem Stein, namentlich auch von grauem prokonnesischen und von grünem thessalischen Marmor vorkommen. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß diese Kapitelle in Venedig selbst verfertigt sind, mögen sie nun ältern Gebäuden entnommen oder für die Marcuskirche gearbeitet sein. Das letztere ist keineswegs unmöglich, denn man sieht hier kein so sinnloses Zusammenwürfeln des Ungehörigsten, wie z. B. in S. Agata zu Ravenna. Indessen erkennt man doch leicht, daß hier meistens die Säulen nur zum Schmuck eines fremdartigen Baues benutzt worden sind. Dagegen zeigen ein Paar andere Denkmäler an den Küsten des adriatischen Meeres, daß der ravennatische Styl sich in diesem abgelegenen Theile des griechischen Reichs noch lange, nachdem er in Constantinopel überwunden war, in unveränderter Weise erhalten hat. Zwei Bauten dieser Art sind zum guten Theil noch in ihrer ursprünglichen Form erhalten, nämlich der Dom zu Parenzo in Istrien und die demselben in Anlage und Ausführung ganz ähnliche Maria-Himmelfahrtskirche auf der verlassenen Laguneninsel Torcello bei Venedig. Die letztere ist die Kathedrale des erst 635 gestifteten Bisthums, und kann daher nicht vor dieser Zeit erbaut sein. Genauere Beschreibungen haben wir aber von der erstern, die noch vollständig erhalten ist, während die andere zum Theil in Trümmern liegt.

(Der Dom von Parenzo.) Im Grundriß gleicht der Dom von Parenzo völlig den ravennatischen Basiliken, und es ist sogar noch ein Theil des Atriums, sowie in diesem dem Eingange der Kirche gegenüber das noch zum Eintauchen bestimmte Baptisterium erhalten. An der eigentlichen Kirche ist Manches verändert. Von dem ursprünglichen Bau stehen aber noch die Chornische mit ihrem Mosaik und die Säulen des Schiffs mit trichterförmigen und korbartigen Kapitellen und Kapitellkämpfern. Einige Kapitelle tragen auf Körben verschiedene Thiere, vornehmlich Tauben und Ochsen, und gleichen im Ganzen denen, welche an der östlichen Vorhalle der Sophienkirche in Constantinopel und im nördlichen Flügel der Vorhalle von S. Marco in Venedig vorkommen.

Ueber das Alter dieses Baues ist man nicht einig. Al. v. Quast hält dafür, daß die Kathedrale von Torcello das Vorbild für Parenzo sei, weil man dort eine schärfere und sauberere Bearbeitung der Kapitelle und Simse finde. Indessen ist dieser Schluß mislich. Beide Kirchen können, so sehr sie einander gleichen, doch ganz unabhängig von einander sein. Die Kapitellkämpfer in Parenzo enthalten ein Monogramm, welches Aufschluß geben könnte. Dasselbe scheint nämlich dem Bischof Euphrasius anzugehören, der auf dem Mosaik der Chornische als Stifter der Kirche dargestellt ist und in der dazu gehörenden Inschrift als Erbauer derselben gepriesen wird. Allein die Zeit, wann Euphrasius Bischof von Parenzo war, ist ebenfalls ungewiß, da die von Coleti bekannt gemachte Urkunde unmöglich echt sein kann, indem das angegebene Regierungsjahr des Kaisers nicht zur Indiction paßt. Wenn der Kuppelbau über dem Altarraume und der Glockenthurm wirklich von gleichem Alter mit den übrigen Theilen der Kirche wären, so würde man den Bau frühestens in die letzten Jahre des 7. Jahrhunderts setzen dürfen. Uebrigens ist es immer möglich, daß auch hier ältere Baustücke benutzt wurden, die man etwa aus Ravenna oder andern Küstengegenden beziehen konnte. Es scheint sogar für diese Annahme zu sprechen, daß unter den Kapitellen in Parenzo auch solche vorkommen, die sich durch ältere, den antiken näher stehende Formen auszeichnen, wie denn auch die Thürgewände und Gesimse Profilirungen zeigen, welche den ältesten, die wir in Constantinopel kennen, verwandt sind [9]).

cc) Unteritalien.

Wir haben die cisternenartige Anlage der alten Krypte von Sta. Maria di Siponto bereits oben (S. 346) besprochen. Von ganz ähnlicher Anlage, meist mit drei, seltener mit vier Reihen Säulen, sind die meisten Krypten in Apulien und einige derselben legen in den Kapitellformen die größte Verwandtschaft mit den spätern Bauten von Ravenna und dem Dome von Parenzo an den Tag. Wahrscheinlich sind diese Krypten unter der Herrschaft der Ostgothen entstanden, die sich 476 jener

9) R. v. Eitelberger in den Mittelalterl. Kunstdenkmalen des österreichischen Kaiserstaats von Heider, Eitelberger und Hieser. Bd. 1. (Stuttgart 1858.) S. 95—113. Lohde in Erbkam's Zeitschrift für Bauwesen. Jahrgang 9. (Berlin 1859.) S. 47—74.

Gegenden bemächtigten und ungestört dort herrschten, bis Belisar 536 wieder die griechische Herrschaft herstellte. Am ausgezeichnetsten ist die Krypte unter der Kathedrale von Otranto, wo wir neben den ravennatischen Kapitellen von S. Vitale und S. Apollinare in Classe selbst das korbförmige mit den Tauben von Parenzo wiederfinden. Die Säulen sind aus verschiedenen ältern Gebäuden zusammengebracht, und nirgends fehlt der Kapitellkämpfer, der aber hier die verschiedenartigsten Formen annimmt [10]). Aehnlich ist die Krypte von S. Niccolo zu Bari, die nur drei Reihen von sehr kurzen Säulen hat, welche quer vor den Apsiden herlaufen [11]). Die Kirchen, welche über diesen Krypten aufgeführt sind, gehören meist einem viel spätern Datum, aber man darf an dem hohen Alter der Krypten deshalb doch nicht zweifeln.

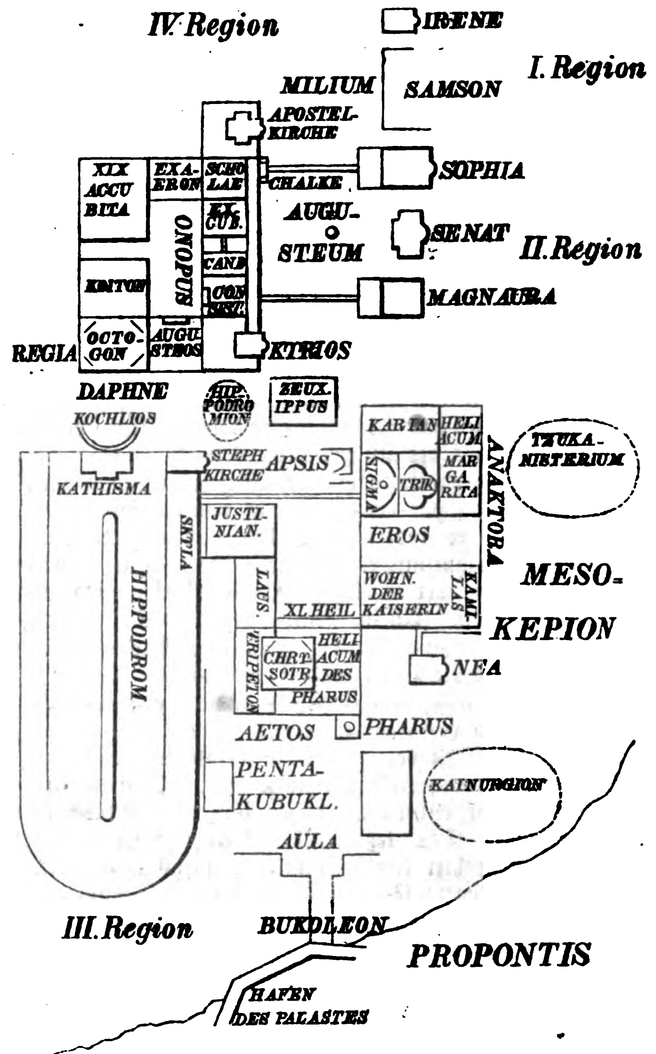
2) Byzantinische Bauten nach Justinian.

a) Palastbauten zu Constantinopel.

Der Kaiserpalast in Constantinopel scheint in der nächsten Zeit nach Justinian keine wesentliche Veränderung erlitten zu haben, außer daß Heraklius und seine Nachfolger die Numera und die Chalke zu Gefängnissen benutzten, weil sie unnütz waren [12]). Die Chalke erscheint aber doch in dem Ceremonialbuche des Constantin Porphyrogenitus wieder als Vorhalle des Palastes. Dagegen wurde die Magnaura vergrößert. Mauritius versah sie 594 mit einer runden Terrasse [13]), und Heraklius fügte nach dem Siege über die Perser 628 einen neuen Flügel mit einem Triclinium hinzu.

Bedeutendere Unternehmungen waren die von Justinian II. und Theophilus erbauten prachtvollen Paläste, die mit dem alten nur weitläufig verbunden waren. Der erstere gründete drei Triclinien, die durch die Skyla in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Hippodrom standen, und also östlich von diesem lagen. Es waren nur Prunklocale, die in dem goldenen Triclinium, dem Chrysotriklinos, ihren Abschluß erhielten. Theophilus dagegen führte einen großartigen Königsbau, *τὰ ἀνάκτορα*, auf, der nicht allein glänzende Räume für große Festlichkeiten, sondern auch Wohnungen für den Kaiser und die Kaiserin enthielt. Die Wohnung in der Daphne scheint daneben noch in gewisser Weise als officielle Wohnung gegolten zu haben. Der Königsbau lag einerseits der Magnaura und anderseits dem Chrysotriklinos nahe. Es haben sich mithin alle diese Erweiterungen der Constantinischen Palastanlage südlich vom Augusteum befunden.

(Justinianus II. Rhinotmetus.) Die Erweiterung des Palastes durch Justinian II. bestand aus drei unter einander und durch die Skyla mit dem Hippodrom zusammenhängenden [14]) Gebäuden, nämlich dem Justinianischen Triclinium, das auch schlechthin als Justinianus bezeichnet wird, dem Lausiacus und dem goldenen Saale, Chrysotriclinium oder Chrysotriklinos [15]). Aus dem Hippodrom kam man durch die Skyla, die ein Hemicyclium entweder bildeten oder enthielten [16]), zunächst in den Justinianus, zu dem die Skyla als Vorzimmer



dienten [17]). Aus diesem gelangte man in den Lausiacus und von da in das Chrysotriclinium [18]), welches als Thronsaal für glänzende Staatsceremonien benutzt wurde.

Der Justinianus lag höher, als die Skyla [19]) und erstreckte sich von dem Hippodrom aus nach Osten. Er erscheint in dem Ceremonialbuche nur als ein langer

10) Schulz, Denkm. der Kunst im Mittelalter in Unteritalien 1, 267. Taf. 7. Fig. 8—5. 11) Das. 1, 38. Taf. 5. Fig. 4. 12) Anon. bei *Banduri* p. 9. *Codin.* De aedif. p. 76. *Theophan.* Contin. 4, 22. p. 175. 13) *Cedren.* p. 698. — *τὸν στρογγύλον ἡλιακὸν τῆς Μαγναύρας.* 14) *Constant. Porphyrog.* De cerem. aulae Byz. 1, 32. p. 171. 172.

15) *Codin.* De aedif. p. 100. 16) *Constant. Porphyrog.* 1, 57. p. 273. 17) Ibid. 1, 61. p. 277; 2, 1. p. 518. 18) Ibid. 1, 2. p. 86. 89; 1, 19. p. 114; 1, 21. p. 122. 123. 19) Ibid. 2, 3. p. 524.

Durchgang mit mehreren großen Omphalen, ähnlich dem der Chalke (oben S. 323)[20]. Doch hat er den Haupteingang auf einer der Langseiten[21]), vermuthlich der nördlichen. Auf der Südseite trat man auf eine Terrasse hinaus, die sich längs derselben hinzog, und von der man in den Hippodrom hinabsehen konnte; denn hier wurde bei gewissen Gelegenheiten ein Thron aufgeschlagen, von dem aus der Kaiser das im Circus versammelte Volk segnete[22]). Die Ostseite endlich sah auf einen Hof oder Garten, Mesokepion[23]).

Im rechten Winkel mit dem östlichen Ende lag der Laustiacus[24]). Er diente als Vorsaal des Chrysotricliniums, indem sich dort der Hof versammelte, um sich dem Kaiser vorstellen zu lassen oder denselben bei feierlichen Processionen, die von dem Chrysotriclinium ausgingen, zu begleiten[25]). Gewisse Leibwachen waren regelmäßig in diesem Raume stationirt[26]), und Sonntags las man für die hier Versammelten in dem anstoßenden Oratorium des heil. Basilius Messe[27]). Auch hielt Leo der Armenier hier Gericht[28]).

Aus dem Laustiacus trat man zunächst in das Tripeton, eine Vorhalle des Chrysotricliniums, geräumig genug, um die versammelten Würdenträger des Reichs aufzunehmen[29]). Der Name läßt schließen, daß es ähnlich, wie der Exonarthex mancher jüngern Kirchen, das Chrysotriclinium mit zwei Flügeln an den Seiten umfaßt habe. Es enthielt eine Uhr, in deren Nähe ein Sitz für den Patriarchen stand, auf welchem dieser wartete, wenn er dem Kaiser zur Audienz im Chrysotriclinium gemeldet war[30]). Von jener Uhr wird das Tripeton auch als Horologium bezeichnet[31]).

Das Chrysotriclinium endlich war ein achteckiger Kuppelbau mit acht Nischen und einer obern Galerie, umgeben von einem viereckigen Bau. Es glich also in der Anlage der kleinen Sophia. Die Kuppel hatte sechszehn Fenster, und die Nebenräume erhielten Licht durch besondere Fenster[32]). Aus dem Tripeton führte eine einfache Thür, μονόθυρος[33]), durch die westliche Nische in den innern Raum, den man das Pantheon nannte[34]). Die östliche Nische dem Eingange gegenüber war durch eine große silberne Flügelthür geschlossen und bildete einen Durchgang zu einem Solarium, in dessen Hintergrunde sich eine Nische mit dem Kaiserthrone befand[35]). Unter den Nischen des Chrysotricliniums werden noch zwei ausgezeichnet, nämlich links vom Throne die Apsis des heil. Theodorus und rechts vom Eingange, auf der Westseite des Chrysotricliniums, die Garderobe[36]).

Auf der Terrasse des Chrysotricliniums stand ein Leuchtthurm, und diese Terrasse wird daher als das Heliacum des Pharus bezeichnet[37]). Sie war also gegen das Meer gerichtet. Wenn man von dem Chrysotriclinium auf die Terrasse hinaustrat, so hatte man zur Seite eine Kapelle des Demetrius[38]) und eine Marienkirche, die zum Unterschiede von andern die Mutter Gottes vom Pharus hieß[39]).

(Theophilus.) Diesen Bauten fügte Theophilus den großen und prachtvollen Königsbau[40]) hinzu, neben dem der alte Constantinische Palast ganz in den Hintergrund trat, sodaß dessen Räume nur noch bei einzelnen Festlichkeiten gebraucht zu sein scheinen. Er wurde mit dem Chrysotriclinium durch die Galerie der vierzig Heiligen in Verbindung gesetzt[41]), und auch der Laustiacus hatte Ausgänge nach dem Königsbau, die mit ehernen Thüren geschlossen waren[42]).

Dieser Palast bestand ebenso, wie der Constantinische, aus mehreren Abtheilungen, die nicht ein zusammenhängendes Gebäude bildeten. Der Kaiser hatte eine Sommerwohnung, Margarita, die Perle, genannt, auf der Ostseite, und eine Winterwohnung, den Karianos, auf der Nordseite, wo Schutz gegen die Südwinde war. Die Wohnung der Kaiserin nahm den südlichen Theil des Königsbaues ein, der dem Chrysotriclinium gegenüber lag. In der Mitte lag, westlich von der Margarita und zunächst dem Karianos der Prunksaal Trikonchos mit dem Sigma und der mystischen Phiala, und an den Trikonchos schloß sich südlich der Waffensaal Eros.

Die Westseite des Königsbaues hatte mehrere Ausgänge. Es wird eine elfenbeinerne Thür erwähnt, durch die man vom Hippodrom her zu dem mystischen Brunnen gelangte[43]). Ferner lag auf der Westseite das Eidikon, das für das Schatzhaus gehalten wird, vielleicht aber nur ein Privatzimmer des Kaisers war, und dies hatte eine einfache Ausgangsthür, μονόθυρος, die dem ehernen Thor des Laustiacus gegenüberlag[44]). Auch zu der Küche konnte man von diesem Thor aus gelangen[45]). Alle diese Thore hatten Treppen, auf denen man in den Palast hinaufstieg.

Man wird sich den Zusammenhang der verschiedenen Paläste so zu denken haben, daß südlich von dem Augusteum ein Platz[46]) lag, welcher auf drei Seiten von den neuen Gebäuden eingeschlossen wurde. Die östliche Fronte des Justinianus und der Laustiacus nahmen die Westseite desselben ein, an der Südseite lag das Chryso-

20) Ibid. 1, 11. p. 87; 1, 14. p. 286; 2, 3. p. 524. 21) *Pachymeres*, De Andron. Palaeol. 2, 15: ed. Bonn. p. 145. 22) *Constant. Porphyrog.* 1, 64. §. 3—5. p. 285 seq. 23) Ibid. 2, 15. p. 586. Ueber die Lage desselben weiter unten. 24) *Pachymeres* l. c. 25) *Constant. Porphyrog.* 1, 32. p. 174; 1, 35. p. 180. 26) Ibid. 2, 1. p. 519. 520. 27) Ibid. 2, 2. p. 523. 550. 28) *Cedren.* 2, 60. 29) *Constant. Porphyrog.* 1, 51. p. 262. 30) Ibid. 1, 14. p. 91. 31) Ibid. 2, 3. p. 526; 2, 15. p. 580. 582; 2, 18. p. 605. 32) Ibid. 2, 15. p. 582. 33) Labarte hält *μονόθυρος* für eine Thür mit einem Flügel. Es scheint jedoch hier und anderwärts nur den Gegensatz gegen die sonst üblichen dreifachen Eingänge zu bezeichnen. 34) Ibid. 1, 64. §. 6. p. 289. 35) Ibid. 1, 64. p. 289. 290.

36) *Labarte*, Le palais imp. de CP. p. 75—77 und die dort citirten Stellen. 37) *Theophan.* Contin. 4, 35. p. 197. 38) *Constant. Porphyrog.* 1, 31. p. 170. 39) *Labarte* p. 171. 172. 40) *Theophan.* Contin. 3, 42 seq. 41) *Constant. Porphyrog.* 1, 9. p. 71; 1, 10. p. 85; 1, 17. p. 107; 1, 30. p. 169; 1, 35. p. 180. 42) Ibid. 2, 1. p. 519. 43) Ibid. 2, 18. p. 600. 44) *Constant. Porphyrog.* 1, 14. p. 91; 1, 32. p. 174; 1, 52. p. 268; 1, 66. p. 297. 45) Ibid. 2, 1. p. 519. 46) Ueber die Frage, ob dieser Raum das vorhin erwähnte Mesokepion gewesen sei, weiter unten.

triclinium mit der Terrasse des Pharus, und an der Ostseite der Königsbau des Theophilus. Die Galerie der vierzig Heiligen muß längs der Südseite dieses Platzes vor dem Chrysotriclinium und der Terrasse des Pharus herlaufend gedacht werden [47]). Wenn nach dem Ceremonialbuche der Kaiser als aus seinem Palaste kommend erwartet wird, und zuerst in der Galerie der vierzig Heiligen auftritt [48]), so muß man ohne Zweifel annehmen, daß er in solchen Fällen aus dem Chrysotriclinium kommt.

Wir müssen uns jedoch mit den einzelnen Theilen des Königsbaues genauer bekannt machen.

Die Winterwohnung des Kaisers führt den Namen Karianos oder das karianische Triclinium von einer breiten Prachttreppe aus karischem Marmor [49]). Sie diente auch zur Garderobe für die seidenen Kleider und wurde später die Wohnung des Pappias oder obersten Ceremonienmeisters [50]). Man rechnete zum Karianos aber auch die Paläste, welche Theophilus daneben für seine Töchter aufführen ließ [51]). Dieser Theil des Königsbaues lag dem Kyrios gegenüber [52]), und in seiner Nähe muß die vorzugsweise sogenannte Apsis gesucht werden, von der ein Gang in die Daphne und den Augusteôs führte, und in deren Hemicyclium bei gewissen Gelegenheiten die Würdenträger auf die Oeffnung des Palastes warteten [53]). Man wird sich darunter eine halbkreisförmige Vorhalle vorzustellen haben, welche einer Chornische mit den Priestersitzen glich. Man gelangte durch dieselbe in die südlich vom Karianos gelegenen Theile des Königsbaues [54]). Auffallend ist, daß ein Theil eines Verbindungsganges zwischen dem Augusteôs und der Apsis einmal benutzt wird, um sich von jenem aus durch den Hippodrom und die Skyla in den Justinianus zu begeben [55]). Vielleicht läßt sich dies jedoch dadurch erklären, daß man eine Ausdehnung der Benennung Apsis auf den ganzen Raum nördlich von dem Platze zwischen dem Justinianus und dem Königsbau annimmt, denn allerdings wird berichtet, daß Theoktistus unter der Kaiserin Theodora, der Mutter Michael's III., Gebäude mit Brunnen und Gärten in der jetzt sogenannten Apsis anlegte [56]). Auch befand sich dort ein Eingang zu einer Johanneskapelle [57]). Demnach hätte die Apsis jenen Platz nach Norden abgeschlossen.

Von der Sommerwohnung Margarita erfahren wir, daß das Dach dieses Tricliniums auf acht Säulen von buntem rhodischen Marmor ruhte, und daß das Schlafzimmer mit einer von vier Säulen getragenen, goldgeschmückten Kuppel und mit zwei Hallen, die jede ebenfalls vier Säulen hatte, auf der Süd- und Ostseite geziert war. Auf der Nordseite hatte die Margarita eine Terrasse, ἐξάερον, mit der Aussicht auf einen Ball- oder Spielplatz, der mit einem persischen Worte das Tzukanisterium genannt wird. Diese Terrasse lag also in dem nordöstlichen Winkel des Königsbaues und grenzte westlich an den Karianos.

Hier wird sich auch das Thor befunden haben, welches nach der Wache der Schwertträger das Spatharikion hieß. Denn der Kaiser benutzte es, wenn er seinen Weg über die obern Gänge der Magnaura nach der Sophienkirche nehmen wollte [58]), und der Patriarch wurde nach einer Audienz hier aus dem Palaste entlassen, um in seine Wohnung bei der Sophienkirche auf dem nächsten und wol nur ihm nächst dem Kaiser vorbehaltenen Wege zurückzukehren, während sein Gefolge den gewöhnlichen Weg einschlug [59]).

In dem Winkel, den der Karianus und die Margarita bildeten, lag ein prachtvoller Bau mit goldenem Dache, der den Trikonchos enthielt. Unter dem Trikonchos befand sich zu ebener Erde das Tetraserum, ein viereckiger Raum mit Nischen auf drei Seiten. Auf der vierten, nördlichen, schloß sich das Mysterium an, ein Raum, der wegen einer akustischen Spielerei, welche auf ein elliptisches Gewölbe schließen läßt, so genannt wurde. Der Trikonchos hatte seinen Namen von den drei Nischen auf der Nord-, Ost- und Südseite, von denen die mittlere vier Porphyrsäulen enthielt, welche das Gewölbe trugen. Auf der Westseite trat man aus diesem reich mit Marmor belegten Prunksaale [60]), gegenüber einem Throne, dessen Dach von vier Säulen aus grünem thessalischen Marmor getragen wurde, durch eine dreifache Thür auf einen Altan. Die drei Thüren wurden durch zwei Säulen getrennt. Die mittlere war von Silber, die beiden andern von Bronze. Der Altan bildete eine halbmondförmige bedeckte Galerie, deren Gewölbe auf 15 Säulen ruhte, und die ebenso wie der Trikonchos reich mit Marmor belegt war. Sie hieß von ihrer Gestalt das Sigma. Besondere Treppen führten zu einer ähnlichen Galerie zu ebener Erde, auf welcher das Sigma ruhte.

Vor dem Sigma dehnte sich ein Platz mit dem sogenannten mystischen Brunnen des Trikonchos aus. Dieser Brunnen war ein kupfernes Becken mit silbernem Rande, in welches aus einem goldenen Pinienapfel bei gewissen Festen Nüsse, Mandeln und dergleichen für die Anwesenden ausgeschüttet wurden. In der Nähe des Brunnens gingen Treppen zu einer marmornen Halle hinauf, die von zwei Säulen getragen wurde, und in der abermals ein Thron des Kaisers stand. Dieselbe bildete einen Vorbau, Prokymma, vor der Mitte des Sigma, gegenüber der silbernen Thür; und zu beiden Seiten des Throns ergossen zwei eherne Löwen aus ihren Rachen einen Wasserstrom in das Sigma, der

47) Ibid. 1, 9. p. 71; 1, 35. p. 180. 48) Ibid. 1, 68. p. 304; 2, 10. p. 545; 2, 15. p. 567. 49) *Theophan.* Contin. 3, 42. 50) Ibid. 3, 43. 51) Ibid. 3, 8. *Symeon Magister*, De Michaele et Theodora c. 5. 52) *Theophan.* Cont. 3, 42. 53) *Constant. Porphyrog.* 1, 23. p. 128; 1, 72. p. 360. 54) Ibid. 1, 35. p. 180; 1, 65. p. 304; 2, 15. p. 573. 55) Ibid. 2, 15. p. 584. 56) *Georgius Monachus*, De Michaele et Theodora c. 6. 57) *Constant. Porphyrog.* 1, 66. p. 297. 298; 1, 68. p. 309. 310.

58) Ibid. 1, 22. p. 124 seq. 59) Ibid. 1, 14. p. 96. 60) Daß Schnaase (Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter 1, 155) den Trikonchos für eine Kapelle hält, beruht auf einer Verwechselung mit der trikonchen Kapelle im Vorhofe des Bryos. Theophilus liebte es, in dem Trikonchos Gericht zu halten.

dort ein ergötzliches Wasserspiel bildete. Von diesem Throne und dem Sigma herab sah der Kaiser bei gewissen Gelegenheiten einem feierlichen Tanze zu, den die Senatoren und Staatsbeamten unter Gesang um den mystischen Brunnen aufführten [61]).

Dem Hofe mit dem mystischen Brunnen schlossen sich noch Nebenräume an, nämlich westlich vom Sigma das Triclinium, welches der Pyrites hieß, mit einem obern Stockwerk für die Hofgeistlichkeit, und, heißt es, links davon, aber mehr östlich, die Waffenkammer Eros. Diese Ortsbestimmung ist allerdings nicht ganz verständlich, zumal da der Eros nach einer Bemerkung in dem Ceremonialbuche eher an der äußersten Westseite des Königsbaues gelegen zu haben scheint, indem bei einer gewissen Ceremonie der Weg von der Magnaura her durch den Eros nach der Galerie der 40 Heiligen und weiter zum Pharus genommen wird [62]). Indessen mag ebenso, wie bei der Apsis, der Name der Waffenkammer sich auf einen größern Bezirk, etwa auf einen zu dem Eros gehörigen Hof ausgedehnt haben, der sich bis an die westliche Mauer des Königsbaues erstreckte, und wenn man dieses annimmt, so läßt sich der Bericht bei Theophanes ganz gut mit dem Ceremonialbuche vereinigen.

Südlich von diesen Bauten endlich breiteten sich Terrassen und Gärten aus, an denen wiederum einige Prachtzimmer, sowie ein paar Kapellen lagen. Unter den Prachtzimmern zeichneten sich drei aus. Das erste hieß der Kamilâs (*καμιλᾶς*). Die goldene Kuppel desselben ruhte auf sechs Säulen von thessalischem Marmor, und Wände und Fußboden waren mit Marmor und Mosaik überzogen. Damit war ein Betsaal mit zwei Altären verbunden. Auch konnte man von dort in eine Galerie herabsteigen, die durch einen marmornen Bogen die Aussicht auf das Chrysotriclinium hatte. Ferner gehörte noch ein reichgeschmücktes Speisezimmer dazu. Ein zweiter Prunksaal ist kleiner, aber ähnlich und ebenso reich geschmückt, als der Kamilâs; er hat nur vier Säulen. Dann folgt in einer Zwischengalerie, Mesopatos, die Wohnung der Verschnittenen, denen die Aufsicht auf die Frauenwohnung anvertraut war. Das dritte Cubiculum war ähnlich, wurde aber erst von dem Sohne des Theophilus mit seinem Marmor- und Mosaikschmuck versehen und zur Garderobe für die Kaiserin bestimmt. Daran schloß sich ein Zimmer zu ebener Erde, dessen Decke auf sieben Säulen, 5 gegen Mittag und 2 gegen Osten, ruhte, und das von seinem Mosaikschmuck der Musikos hieß. Mit diesem hingen dann noch einige Räumlichkeiten auf der Westseite zusammen, und hier war auch das Schlafzimmer der Augusta. Endlich gehört hierher noch die Porphyra [63]), zwischen dem Mesopatos des Kamilâs und dem Lausiacus, ein viereckiger Bau mit pyramidenförmigem Dache, der die Aussicht auf das Meer gegen den Hafen hatte, dorthin wo steinerne Löwen und Ochsen standen. Es hatte den Namen entweder von der Belegung des Fußbodens und der Wände mit Porphyr, oder von gewissen Geschenken, die die Kaiserin hier an vornehme Frauen austheilte [64]). Dieser südlichste Theil des Königsbaues enthielt also die Frauengemächer, und er war durch die Galerie der 40 Heiligen mit dem Chrysotriclinium verbunden. Die Wirthschaftsräume, die Küche und das Idikon, aus denen man in das Lausiacum kommen konnte, lagen vielleicht zu ebener Erde unter diesen Räumen oder zum Theil auch weiter nördlich in der Gegend des Eros.

Neben diesen neuen Palastbauten verlieh Theophilus auch dem Justinianus und Lausiacus neuen Schmuck von Goldmosaik, und versetzte unter andern die Säulenkapitelle aus dem Palaste des Tyrannen Basiliscus dorthin. Ein drittes Triclinium, das er zu diesen beiden hinzufügte, und das vier Gemächer hatte, von denen zwei auf die Galerie sahen, welche zum Kamilâs führte, und zwei auf den Lausiacus, ging bald wieder durch Feuer zu Grunde [65]).

Von andern öffentlichen Bauten des Theophilus [66]), namentlich denen, welche er zum gemeinen Nutzen stiftete, wie z. B. dem noch spät gerühmten Hospitale, ist hier nicht weiter zu reden.

(Basilius Macedo.) Nach Theophilus ruhte die Bauthätigkeit wieder, bis Basilius Macedo von Neuem eine großartige Erweiterung des Palastes vornahm [67]). Seine Bauten bildeten den Abschluß der kaiserlichen Palastanlage nach Süden zu, indem sie sich an das Chrysotriclinium, den Pharus und den Königsbau des Theophilus anlehnten, und die ganze Südseite von dem Hippodrom an, sowie die Ostseite bis in die Gegend der Margarita umfaßten. Sie scheinen mit der Verlegung der Wohnung des Kaisers in das Chrysotriclinium in Verbindung zu stehen, denn Basilius umgab zunächst dieses und die Terrasse des Pharus mit Triclinien, Kirchen und Oratorien, und den Eingang zu dem so erweiterten Palaste bildete ein Hafen an dem östlichen Ufer, zu dem man auf einer prachtvollen Marmortreppe mit marmornen Löwen und Säulen hinabstieg, deren Stufen bis in das Meer hinabgingen. Dieser Eingang war regelmäßig nur dem Kaiser zugänglich, und nur ausnahmsweise wurde er von Manuel Comnenus im J. 1170 dem Könige Amaury von Jerusalem geöffnet [68]). Es war dies der Hafen bei dem Königsbau [69]). Schon Julianus Apostata legte in derselben Gegend einen städtischen Hafen an, neben dem Justinian später einen Markt für die Kaufleute einrichtete. Dieser Julianische Hafen befand sich in der Gegend, welche der Hormisdas hieß, also in der Nähe der Kirche des Sergius und Bacchus. Wahrscheinlich ist es der versandete Katerga-Hafen westlich von der kleinen Aja Sofia, wo man noch versunkene Galeeren gesehen haben will. Da die Versandung bald eintrat, so legte die Gemahlin

61) *Constant. Porphyrog.* 2, 18. p. 598 seq. 62) *Constant. Porphyrog.* 1, 50. p. 261. 63) *Anna Comn.*, Alexias 7, 2. ed. Bonn. p. 334.

64) *Theoph.* Contin. 3, 44. ed. Bonn. p. 147. 65) *Theoph.* Contin. 3, 44. 66) Ibid. 3, 8. 67) *Theoph.* Contin. 5, 78—94. 68) *Gulielm. Tyrius*, Belli sacri historia 20, 25. 69) *Περὶ τὰ ἀνάκτορα λιμήν.* *Zonaras* 15, 25.

Justin's II., Sophia Lobe, 577 vor ihrem Palaste einen andern Hafen an, der nach ihr benannt wurde. Dies scheint der ebenfalls versandete Hafen bei dem Thore Tschatlade, dem alten Löwenthore, und der Treppe Tschatlade Kapussi östlich von der kleinen Aja Sofia zu sein, wo man noch in der Mauer einen Löwen und einige antike Säulen sieht [70]). Der Hafen bei dem Königsbau war von beiden verschieden. Allen Umständen nach war es der Hafen bei dem Bukoleôn [71]), einem von Theodosius II. angelegten Palaste [72]), der seinen Namen von einem steinernen Löwen hatte, welcher einen Stier zerriß [73]). Dieser Hafen wurde auch selbst schlechthin der Bukoleôn genannt [74]). Nicephorus Phokas, der den ganzen Palast gegen die Propontis und den Bosporus mit einer Mauer befestigte, errichtete zur Vertheidigung des Hafens eine Burg, und zu diesem Zwecke mußten viele große und schöne Werke vernichtet werden [75]). In derselben Burg wurde er 969 hinterlistig ermordet.

Der Hafen Bukoleôn bildete demnach den Eingang zum Kaiserpalaste. Er lag zunächst dem Pharus. Als Romanus Lacapenus 919 hier mit der Flotte landete, um den Leo Phokas vom Throne zu stoßen, wurde er von seinen Anhängern in der Kapelle des Pharus empfangen [76]), und in dieselbe Kapelle trug Manuel Comnenus vom Bukoleôn aus auf seinem Rücken den von Ephesus herüber gebrachten Stein, auf dem Christi Leichnam gesalbt sein sollte [77]). Indessen mußte man sich links wenden, wenn man vom Pharus gegen das Meer hinabstieg, um zu dem Bukoleôn zu gelangen [78]). Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die Spuren einer alten künstlichen Hafeneinfassung bei dem Chadab-Kiosk, wo ehemals die abgesetzten Vesire eingeschifft wurden, und wo Bondelmonti auf seinem Plane von Constantinopel neben der Kirche der Theotokos Hodegetria einen Hafen des Palastes verzeichnet, Ueberreste des Hafens Bukoleôn sind [79]).

Die Strecken, welche Basilius bebaute, waren indessen keineswegs unbebaut gewesen, und hatten zum Theil schon früher zum Palaste gehört. Denn zwei Phialen oder Brunnen der blauen und grünen Partei auf zwei verschiedenen Plätzen, wo diese Corporationen gewisse Spiele oder Schaustellungen aufführten, mußten den neuen Bauten Platz machen, und seitdem unterblieben jene Kundgebungen der Parteien [80]). Anderwärts gewann man Raum zu den neuen Anlagen, indem man Privathäuser ankaufte und niederriß.

Zu diesen Palastbauten gehörten auch mehrere Kirchen, unter denen eine ausgezeichnet wird, welche vorzugsweise die neue königliche Kirche, oder schlechtweg die Neue, Nea, hieß [81]), und den Mord Michael's des Trunkenboldes sühnen sollte [82]). Sie lag südöstlich von dem Königsbau des Theophilus, und zwar auf der Stelle des alten schon von Theodosius II. angelegten Tzukanisteriums, sodaß der Narther rechts, wenn man von der Terrasse des Pharus kam, auf dem Abhange stand, der weiter links zum Hafen Bukoleôn hinabführte [83]). Basilius legte für das alte Tzukanisterium ein neues an, auf welches die Terrasse der Margarita die Aussicht hatte, und man mußte von der Terrasse des Chrysotricliniums oder des Pharus aus durch den Vorhof der Kirche gehen, um dahin zu gelangen [84]).

Auch stand die neue Kirche mit dem südlichen Theile des Königsbaues durch eine geheime Galerie in Verbindung, mittels deren die Kaiserin auf den Frauenchor kommen konnte. Der letztere hatte auf der Südseite gegen das Meer hin ungewöhnlicher Weise einen Altan, Heliacon, über dem sogenannten obern Narther, in den ebenfalls eine geheime Treppe hinabführte [85]). Wahrscheinlich ist dies dieselbe Kirche, welche Basilius zu Ehren Christi, des Erzengels Gabriel, des Thesbiten Elias, der Mutter Gottes und des heil. Nicolaus weihte [86]), und die unmittelbar an dem Vorhofe des Palastes lag. In der That konnte man die Terrasse des Chrysotricliniums oder des Pharus als solchen ansehen, seitdem die Kaiser das Chrysotriclinium bewohnten.

Diese Kirche hatte fünf Kuppeln, die mit vergoldetem Kupfer gedeckt waren, und enthielt im Innern einen reichen Schmuck von Gold, Silber, edeln Steinen, Perlen und seidenen Teppichen. Die Propyläen am Eingange des Vorhofs waren von außerordentlicher Schönheit, und in dem Vorhofe selbst standen zwei Springbrunnen mit Schalen aus seltenem Steine. Der hintere Theil der Kirche war von einem Garten umgeben, der als ein wahres Paradies, ein zweites Eden geschildert wird. Man nannte ihn das Mesokepion, weil er von zwei Galerien eingeschlossen war, die von der südlichen und nördlichen Thür der Kirche ausgingen. Die nördliche Galerie war mit einem in Fresco ausgemalten (ἐξ ἐνύλων γραφῶν κατηγλαϊσμένος) Tonnengewölbe gedeckt (πρόκαιτος κυλινδροειδής), und führte zu dem neuen Tzukanisterium. Das alte Tzukanisterium hatte sich auch noch über das Mesokepium und den Vorhof der Nea mit den beiden Brunnen erstreckt. Außerdem wurde an der Südseite des Gartens, wo sich auch die Sacristei und Schatzhäuser der Nea befanden, ein großer Reit- oder Carroussellplatz durch den Ankauf und das Abbrechen mehrerer Häuser geschaffen, der bis an den Haupteingang des Palastes reichte [87]).

Es entsteht nun die Frage, ob das Mesokepion dasselbe ist, von dem gesagt wurde, daß der östliche Theil des Justinianus die Aussicht dahin gewähre. Der von dem Justinianus, dem Chrysotriclinium und dem Königs-

70) *Labarte*, Palais imp. p. 202. 71) *Nicetas*, De Manuele Comn. 7, 7. ed. Bonn. p. 289. 72) *Codin.* De aedif. p. 100. Anon. bei *Banduri* p. 9. 73) *Leo Diac.* Hist. 5, 7. *Anna Comn.* Alexias 3, 1. p. 137. 74) *Constant. Porphyrog.* De cer. aul. 1, 19. p. 127; 2, 13. p. 601. *Anna Comn.* l. c. 75) *Cedren.* 2, 369. 76) Ibid. 2, 292. 77) *Nicetas*, De Manuele 7, 7. p. 289. 78) *Constant. Porphyrog.* De cerim. 1, 19. p. 117. 79) *Labarte* p. 202—209. 80) *Theophan.* Contin. 5, 90.

81) *Photii* Novae ecclesiae descriptio, ed. Bonn. cum Codini excerpt. p. 197. 82) *Liutprandi* Antopodosis 1, 10. 83) *Constant. Porphyrog.* De cerim. aulae 1, 19. p. 117. 84) Ibid. 2, 15. p. 586. 85) Ibid. 1, 19. p. 118. 86) *Theophan.* Contin. 5, 83—86. 87) *Theophan.* Contin. 5, 86.

bau eingeschlossene Platz könnte ebenfalls den Namen Mesokepium geführt haben, da dies überhaupt nur einen eingefriedigten, umschlossenen Platz bedeutet. Indessen scheint es doch der eigentliche Name für den Garten hinter der Nea gewesen zu sein, welcher dann schwerlich noch einem andern Theile des kaiserlichen Palastes zumal in so großer Nähe beigelegt wurde. Der hochgelegene Justinianus, von dessen Terrasse man zum Beispiel in den Hippodrom hinabsah, konnte aber auch recht gut die Aussicht auf den Garten hinter der Nea haben, wenn dieser Garten sich auf der Ostseite des Königsbaues gegen das neue Tzukanisterion ausdehnte, und wenn dann zwischen dem Trikonchos und den Baulichkeiten auf der Südseite des Königsbaues ein Theil des Hofraumes ganz frei geblieben oder auch nur mit niedrigen Wirthschaftsgebäuden besetzt war. In der That werden hier die Küchen, die Waffenkammer, das Eidikon erwähnt, die sich recht gut in dieser Weise als niedrige Bauten denken lassen, die mit ihren Höfen zwischen dem nördlichen und südlichen Theile des Königsbaues oder Anaktoron eingeschoben sind.

Außer der Nea führte Basilius auf der Ostseite des Königsbaues noch eine besondere Kirche des Elias auf, mit der ein Oratorium des Clemens verbunden war, und an diese stieß ein besonders reich ausgestattetes Oratorium des Heilandes [88]). Auf der Westseite kamen eine Peters- und eine Paulskirche hinzu. Die erstere lag am Ende eines Peridromus des Marcian, der von der Skyla her sich längs des Hippodroms hinstreckte, wie sich aus einer Procession ergibt, die sich von dem Chrysotriclinium aus durch den Lausiacus, den Justinianus und die Skyla, und dann über den Peridromus nach der Peterskirche bewegt [89]). Diese Kirche bildete gleichsam den Eckthurm der Palastanlage [90]). Die Kirche des Paulus lag an demselben Peridromus und gehörte zu einem großen Triclinium, welches das Pentakubuklon [91]) oder das fünffache Kubiculum genannt wurde, und aus dem ein Weg zu den Zimmern der Kaiserin in dem südlichen Theile des Königsbaues führte [92]). Zwischen dem Pentakubuklon und der Nea endlich auf der Höhe, die südlich von der Terrasse des Chrysotricliniums sich ins Freie hinausstreckte und deshalb der Adler genannt wurde, gab Basilius dem Palaste seinen letzten Abschluß. Hier erhielt die Mutter Gottes ein Oratorium, das gewöhnlich die Theotokos des Pharos heißt. Es scheint an der Galerie der 40 Heiligen gelegen zu haben. Eine Kapelle des Demetrius stieß daran, und daher erklärt sich, daß Anna Comnena sagt, die Kirche der Theotokos in dem Palaste werde von Einigen fälschlich für eine dem heil. Demetrius geweihte Kirche gehalten [93]). Das Hauptgebäude war aber hier das Kainurgion, d. i. Neuwerk, ein prachtvolles Triclinium, das wieder mit dem Chrysotriclinium durch das Tripeton auf der einen, und mit den Zimmern der Kaiserin auf der andern Seite zusammenhing. Dasselbe hatte 16 Säulen, acht aus grünem thessalischen Marmor und acht aus onyxähnlichem Stein. Es wird mit diesem Bau zusammenhängen, daß später die Wohnung des Kaisers in dem Chrysotriclinium war, wo sich nun auch ein Schlafzimmer desselben [94]), welches durch eine Galerie, Makron mit dem Chrysotriclinium und der Theotokos vom Pharos verbunden ist [95]), und daneben ein Speisezimmer [96]) findet. Durch das Schlafzimmer des Kaisers traten die Würdenträger ein, welche die Kaiserin nach der Geburt eines Prinzen beglückwünschten [97]).

Noch andere Gebäude schlossen sich dem Kainurgion an, deren Lage sich nicht so genau bestimmen läßt. Mehr nach Westen werden Gebäude von pyramidaler Gestalt erwähnt, zu denen noch ein zweites Oratorium der Theotokos gehörte. Weiter unten bei einem Thore, das Monothyros genannt wird, gründete der Kaiser ein besonders schönes Oratorium des Evangelisten Johannes, das auf der Ostseite ein besonderes Schatzhaus und Gewandhaus hatte, und mit seinem Hofe sich bis zum Pharus erstreckte.

Außer diesen Neubauten ist zu erwähnen, daß Basilius die baufällige westliche Apsis der Sophienkirche herstellte [98]), und zwei Cisternen bei der Magnaura und zwischen dem Justinianus und Lausiacus wieder in Stand setzte, die Heraclius wegen einer Prophezeiung, wonach er durch Wasser umkommen sollte, hatte verschütten und in Kohlgärten umwandeln lassen [99]).

(Manuel Comnenus.) So war durch Basilius der große Bau des Kaiserpalastes zum Abschluß gekommen, und wir hören nicht von weitern Veränderungen desselben, außer, daß Romanus Lacapenus noch ein dem Heiland geweihtes Oratorium in der Chalke, vermuthlich in der nördlichen Seitenhalle derselben, einrichten ließ, welches Johannes Zimisces 976 wieder vergrößerte und auf das Reichste ausstattete, indem er für sich ein prachtvolles, mit Gold und Email geschmücktes Grabmal in demselben stiftete [1]).

Später wurde jedoch dieser großartige, ebenso weitläufige, als prachtvolle Palast verlassen. Manuel Comnenus (1143—1179) führte einen zweiten Palast in den Blachernen mit nicht geringerem Aufwande auf, dessen Säulen und Mauern er mit Gold und Silber überzog, und in dem er seinen Thron mit einem so unglaublichen Reichthum von Perlen und Edelsteinen ausstattete, daß davon gesagt wurde, sein Glanz sei sogar in dunkler Nacht ohne Lampen sichtbar [2]). Er hatte den Vorzug der geschützteren Lage sowol gegen feindliche Angriffe,

88) *Theophan.* Contin. 5, 87. 89) *Constant. Porphyrog.* De cerim. 1, 21. p. 122. 90) *Theophan.* Contin. 5, 88. 91) Ibid. 5, 90. 92) Ibid. 3, 43. 93) *Anna Comnena*, Alexias, lib. 12. ed. Paris. p. 361.

94) *Constant. Porphyrog.* 1, 1. §. 22; 2, 1. p. 519. 95) Ibid. 1, 19. p. 116; 1, 20. p. 119; 1, 21. p. 124. Vergl. *Anna Comn.* Alexias lib. 14. Par. p. 443. 96) *Constant. Porphyrog.* 2, 4. p. 529. *Anna Comn.* l. c. 97) *Constant. Porphyrog.* 2, 21. p. 618. 98) *Theophan.* Contin. 5, 79. 99) *Mich. Glycas*, ed. Bonn. p. 549.

1) *Codin.* De aedif. p. 117. Anon. bei *Banduri* p. 10. *Leo Diac.* Hist. 6, 1. 2) *Benjamini Tudelensis*, Itinerarium ex vers. Bened. Ariae Montani (Lips. 1764) p. 29. Der Palast wird hier bezeichnet als palatium ad littus maris, quod Bilbernas vocavit, womit ohne Zweifel die Blachernen gemeint sind.

als gegen die verderblichen Südstürme, die z. B. im J. 943 im Hippodrom die dem kaiserlichen Throne gegenüberliegenden Plätze für die Rennparteien niederwarfen, wobei viele Statuen und Büsten zu Grunde gingen [3]). Es war allerdings in den Blachernen schon ein alter Palast vorhanden, allein der neue Bau Manuel's erhielt eine um so größere Wichtigkeit, als der eigentliche Kaiserpalast bei der Sophienkirche jetzt allmälig seine Bedeutung verlor. Manuel empfing noch 1170 den König Amaury von Jerusalem in dem alten Palaste, aber wenige Tage darauf nahm er seine Wohnung mit diesem in den Blachernen [4]), die er durch eine neue Umwallung befestigt hatte, und Isaak empfing hier ebenfalls 1203 die Abgesandten der Kreuzfahrer [5]).

Unter den Werken, welche zum Schutze dieses neuen Palastes dienten [6]), wird eins ausgezeichnet, das vorzugsweise den Namen des Kastells, *καστέλλιον*, führte. Es ist indessen im J. 1354 zerstört worden [7]).

Es existirt noch ein merkwürdiges Gebäude an der nordwestlichen Spitze von Constantinopel, welches vermuthlich ein Theil jener Befestigungen, wenn nicht jenes Kastellion selbst, gewesen ist. Dasselbe hat von den Türken den Namen des Tekfur-Sarai erhalten, und wird gewöhnlich irrig für den Palast des Hebdomon ausgegeben, von dem früher nachgewiesen worden ist, daß er gar nicht in den Blachernen gelegen hat. Dieses Tekfur-Sarai ist ein dreistöckiger oblonger Bau, der so zwischen der doppelten Stadtmauer eingefügt ist, daß seine östliche und westliche Langseite auf den Mauern selbst ruht. Das untere Stockwerk bildet eine Säulenhalle, die von der Nordseite zwischen den Mauern durch zwei Doppelthore zugänglich ist. Sie soll früher einmal als Zwinger für Elephanten benutzt worden sein. Darüber liegt ein Zwischengeschoß, das in neuester Zeit von erbärmlichen Judenwohnungen eingenommen wurde. Das oberste Geschoß stand zur Zeit von Salzenberg's Anwesenheit in Constantinopel ohne Dach und schien einen einzigen Saal von 74 Fuß Länge, 33½ Fuß Breite und 20 Fuß Höhe gebildet zu haben. Die beiden obern Stockwerke haben wahrscheinlich nur von den Stadtmauern aus Zugänge gehabt, und längs der Ostseite, nach der Stadt zu, ist ein Altan auf Kragsteinen angelegt. Die ganze Anlage erinnert an die bekannten festen Palast- oder Saalbauten des Mittelalters, die zu größerer Sicherheit über einem untern gewölbten Raume aufgeführt und nur durch leicht zerstörbare hölzerne Treppen zugänglich waren. Es scheint eine burgartige Wohnung für den Befehlshaber der Besatzung gewesen zu sein, welcher die Vertheidigung der Stadt an dieser Stelle anvertraut war; und die Mauern, auf denen dieses Kastell ruhte, machen es wahrscheinlich, daß dasselbe nicht vor der Zeit Leo's des Armeniers gebaut sei, da dieser erst die zweite Mauer außerhalb der alten Blachernenmauer hat aufführen lassen. Andere Gründe lassen sogar auf einen noch spätern Ursprung schließen, indem verschiedentlich ältere Bruchstücke in einer Weise benutzt sind, welche man nur erst bei dem gänzlichen Verfall des byzantinischen Wesens anwandte. Dahin gehören die verschiedenartigen und nicht zusammengehörenden Säulenkapitelle und sogar eine auf den Kopf gestellte Inschrift. Im Uebrigen ist der Bau noch im Styl ganz byzantinisch, nur der Altan auf der Ostseite macht auch davon eine Ausnahme, indem derselbe von einer Spitzbogen-Arkade getragen wird [8]).

Bei einem Brande, welcher im J. 1864 das Judenquartier betroffen hat, soll „die große Krönungshalle," in die ein Theil der Judenhäuser hineingebaut war, bloßgelegt sein, sodaß das ganze Innere der Halle mit einer Reihe stattlicher Bögen jetzt frei zu sehen sei, obgleich das Feuer beider die Pfeiler, sowie alles Marmor- und Ornamentenwerk zerstört habe [9]). Vermuthlich ist damit das Tekfur-Sarai gemeint. Dr. Dethier hat auf diese Ruine aufmerksam gemacht, und man hofft, daß der Sultan dieselbe restauriren und zu einem Museum für byzantinische Alterthümer einrichten lassen werde. Jedenfalls haben wir ausführlichere Nachrichten über dasselbe durch Dr. Dethier zu erwarten.

b) Kirchliche Bauten.

Von Kirchenbauten aus der nächsten Zeit nach Justinian sind nur vereinzelte Nachrichten da, sodaß wir über die Beschaffenheit derselben wenig Auskunft erhalten. Es ist allenfalls anzuführen, daß Justin II. die Kirche in den Blachernen vergrößerte, indem er außer der östlichen Apsis noch eine nördliche und südliche anfügte und sie dadurch kreuzförmig oder kleeblattförmig, *τρίκογχος*, machte, wie die Marienkirche zu Bethlehem [10]). Von Denkmälern aus dieser Zeit ist auf griechischem Boden Nichts bekannt, und die vorhandenen jüngern Denkmäler tragen sämmtlich schon Spuren von Einwirkungen, die wir erst später werden besprechen können. Desto wichtiger sind ein paar Monumente in den entlegenern Provinzen des Reiches, in Dalmatien und Unteritalien, die zu dem eilften oder longobardischen Thema gezählt wurden [11]).

(S. Donato in Zara.) In Dalmatien ist eine Rundkirche erhalten, die der Bischof Donatus zur Zeit Karl's des Großen als Dreifaltigkeitskirche erbaute und die man später nach ihm benannte. Sie ist zum Theil verfallen und verbaut, und wird jetzt als Militairmagazin benutzt. Ihre Architektur ist höchst einfach. Sie hat aber das Merkwürdige, daß über den drei Chornischen noch drei Apsiden angebracht sind, welche den Chor für die Empore bilden. Letztere ist dadurch zu einer Art von oberer Kirche gemacht, welche für die Katechumenen bestimmt war [12]).

3) *Leo Grammat.* Chronogr. p. 325. 4) *Willelm. Tyr.* in *Bongarsii* Gesta Dei per Francos (Hanov. 1611) p. 989. 990. 5) *Joffroi de Villehardouin*, De la conquête de CP. §. 86. (Paris 1838.) p. 58. 6) *Nicetas Choniata*, De Isaaco Angelo 1, 7. ed. Bonn. p. 500. 7) *Cantacuzen.* 3, 100. ed. Bonn. 2, 611 und 4, 40. ed. Bonn. 3, 290.

8) Salzenberg, Christliche Denkmale von Constantinopel S. 124—128 und die Abbild. auf Bl. 37. 38. 9) Dioskuren von 1864. Nr. 39. S. 348. 10) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 684. 11) *Constant. Porphyrog.* De thematibus lib. 2. ed. Bonn. p. 61. 12) Eitelberger in den Jahrbb. der k. k. Centr.-Comm. Bd. 5. (Wien 1861.) S. 160—165.

(Marienkirche zu S. Germano.) Die Marienkirche in S. Germano (Terra di Lavoro)[13]), welche von dem Abte Theodemar (774—797) erbaut worden ist, hat eine dem herrschenden byzantinischen System mehr entsprechende Anlage. Sie gleicht im Grundriß am meisten der Sophienkirche in Salonichi, und den Kirchen in Lycien. Doch unterscheidet sie sich durch breitere Kreuzflügel. Außerdem tragen die Eckräume Kuppeln, von denen die Kirche Sta. Maria delle cinque torri genannt wird, ein Name, der schon eine schlankere Entwickelung des Tambours andeutet, als sie bei den Justinianischen Bauten vorkommt. Die mittlere erheblich größere Kuppel ruht auf zwölf korinthischen Säulen, die einem antiken Gebäude entnommen sind. Die Zahl der Säulen erinnert an die Anastasis in Jerusalem, allein die Säulen sind hier im Quadrat aufgestellt, sodaß jede Seite desselben eine Arkade mit drei Bögen enthält. Auf der Ostseite liegen drei Apsiden, von denen die mittlere bedeutend größer ist, als die seitlichen. Durch den Mangel der Eckpfeiler erscheint das innere Quadrat weniger organisch mit dem äußern verbunden. Die Westfronte weicht noch mehr von dem, was der byzantinische Styl fordert, ab. Die Thür ist nämlich viereckig, und die Fronte wird durch einen Bogenfries geschmückt, der auf jeder Seite von einem breiteren Bogen begrenzt ist, welcher mit Lissenen bis zur Basis hinabsteigt.

(Cattolica zu Stilo.) Ein ganz ähnlicher Bau ist die Cattolica zu Stilo in Calabrien[14]), deren Alter sich jedoch nicht bestimmen läßt. Sie unterscheidet sich hauptsächlich durch die gleiche Größe der drei Apsiden. Die Außenwände zeigen einen Wechsel von Haustein und Ziegeln, mit dicken Mörtellagen, der auch bei den spätern byzantinischen Bauten gewöhnlich ist. Doch kommt derselbe auch schon bei antiken römischen Denkmälern vor. Ebenso entspricht der eigenthümliche Schmuck der fünf Kuppelthürme, die auch hier mehr den schlanken Kuppelthürmen der spätern griechischen Kirchen gleichen, der antiken Mauertechnik, indem die übrigens schlichten, runden Trommeln mit auf die Kante gestellten rautenförmigen Steinen nach Art des opus reticulatum belegt sind.

8) Allgemeine Betrachtung der byzantinischen Architektur.

a) Gang der Entwickelung.

Bereits in den Denkmälern aus der Justinianischen Zeit sehen wir den byzantinischen Styl vollständig entwickelt. In den nächstfolgenden Jahrhunderten schließen sich die Bauten im Ganzen den Grundlagen an, welche durch Justinian gegeben waren, und selbst in den Palastbauten des Theophilus zeigen sich Analogien mit ältern kirchlichen Bauten. Das Chrysotriclinium glich der Kirche S. Sergius und Bacchus, die Apsis erinnert schon im Namen an die Chornischen, endlich der Trikonchos und das Tetraserum zeigen eine gewisse Aehnlichkeit mit der Form des Sanctuariums der Marienkirche zu Bethlehem, die wir auch schon in der Kirche in den Blachernen durch Justin II. angewandt sahen.

Daneben werden wir aber auch hier und da an antike Formen erinnert. Namentlich scheinen die halbkreisförmigen Anlagen des Sigma und der Apsis den bekannten Hemicyklien in Pompeji zu entsprechen. Als ganz neue Formen erscheinen das Ovatum und das Mysterium mit elliptischen Gewölben, von denen wir allerdings in der Kirche der Irene ein Beispiel haben, das indessen vielleicht erst von einer spätern Restauration herrührt.

In den erhaltenen kirchlichen Baudenkmälern der spätern Zeit nehmen wir aber Abweichungen von der ältern Bauweise wahr, welche ein Aufgeben der alten Würde und des mystischen Ernstes der kirchlichen Architektur bekunden. Wir dürfen sie als Vorzeichen des Verfalls der byzantinischen Kunst betrachten, und werden sie in dieser Rücksicht in dem folgenden Abschnitt zu besprechen haben.

b) Uebersicht der architektonischen Formen.

Das Gemeinsame aller byzantinischen Kirchen ist, daß der Hauptraum mit einer hemisphärischen Kuppel bedeckt wird. Allein theils zur Erhöhung der Tragkraft, theils zur Erweiterung des Raumes ist ein größerer die Kuppel umgebender Bau erforderlich, dessen Verhältniß zu dem mittleren Hauptraum verschieden sein kann.

(Der Kuppelbau.) Es ist jetzt Regel geworden, dem äußern Bau eine vierseitige, so viel als möglich quadrate Gestalt zu geben. Octogone und Rundkirchen scheinen nur noch selten vorzukommen. Außer S. Vitale in Ravenna haben wir noch S. Elias in Bursa und S. Donato in Zara kennen gelernt, und außerdem treffen wir vereinzelte Nachrichten von Kirchen an, die ausdrücklich als Rundkirchen oder als Nachahmungen des heiligen Grabes zu Jerusalem bezeichnet werden. Ebenso sind trikonche Anlagen nach Art des Chors der Marienkirche in Bethlehem als Ausnahmen zu betrachten.

Das Verhältniß des quadraten Unterbaues zu der Kuppel schließt sich an die Formen an, welche in den beiden ravennatischen Kuppelbauten vorgezeichnet sind, denn aus dem quadraten Bau erhebt sich die Kuppel zum Theil auf octogoner Grundlage, zum Theil auf vier mächtigen Pfeilern, die durch große Bögen unter einander, und durch sphärische Zwickel mit der Kuppel verbunden sind. Das erstere System ist das der sogenannten kleinen Aja Sofia. Es führt zu der Ueberhöhung der Kuppel auf einer über den viereckigen Bau emporragenden Trommel, die an der Außenseite häufig eine zwölfseitige Gestalt erhält, was vermuthlich im Anschluß an die Constantinische Basilika zu Jerusalem geschah. Das andere System ist das der Apostelkirche. Es führt zu der kreuzförmigen Anordnung der Nebenräume und zur Vermehrung der Kuppeln. Nach diesem System scheint unter den zahlreichen Kirchenbauten Justinian's, von denen wir

13) Schulz, Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien 2, 106. *Agincourt*, Hist. de l'art. Archit. pl. 25. no. 43. 44. *Erasm. Gattula*, Accessiones ad historiam abbatiae Cassinensis II. Tab. 1.

14) Schulz 2, 356 und Taf. 88.

selten mehr, als die Namen erfahren, die Johanneskirche zu Ephesus angelegt gewesen zu sein [15]).

Es entstand auf diese Weise eine Form, die wahrscheinlich in dem Pentapyrgium nachgeahmt war, welches Kaiser Theophilus von dem Vorsteher der Goldarbeiten verfertigen ließ [16]). Dasselbe war muthmaßlich ein Behälter für Kleinodien, der die Gestalt eines Gebäudes mit fünf Thürmen hatte, dem man also wahrscheinlich ebenso die Gestalt einer Kirche gegeben hatte, wie dies bekanntlich bei Reliquienbehältern im Orient sowol als im Abendlande zu geschehen pflegte. Der großartige Versuch, den Justinian bei der Sophienkirche machte, das Schiff durch zwei Halbkuppeln zu verlängern, blieb ohne Nachfolge. Dagegen bildete sich ein drittes System aus, das gewissermaßen in der Mitte zwischen denen der Apostelkirche und der Sophienkirche stand, indem es die Kuppel mit Tonnengewölben umgab, sodaß dadurch die innere Kirche eine Kreuzform erhielt. Dieses letztere System scheint in der spätern Zeit das alleinherrschende geblieben zu sein. Wir haben dasselbe an der Demetriuskirche zu Salonichi und den kleinasiatischen Kirchen kennen gelernt.

(Das Schiff.) Das Innere der Kirche hat je nach der Art ihrer Anlage verschiedenes Aussehen, jedoch unterscheidet man in der Regel Seitenschiffe neben dem Mittelschiffe, und zwar werden jene hauptsächlich durch die Kreuzflügel gebildet. Ueber den Seitenschiffen liegt wenigstens bei größern Kirchen eine Galerie, welche sich meist auch über dem Narther auf der Westseite herumzieht und so einen Umgang, περιοχή, Prieche, bildet, welche für die Frauen bestimmt ist. Sie heißt daher die Gynäkitis. Schon die ältern Kirchen mit Langhäusern scheinen im Orient deren öfter gehabt zu haben. Die Beschreibung der Kirche des Paulinus zu Tyrus deutet darauf hin, und in der Ruine der Kirche des heil. Reparatus zu Orléansville in Algerien lassen Spuren von Treppenanlagen auf eine solche Einrichtung schließen. Die Annahme solcher Galerien in der Constantinischen Basilika zu Jerusalem beruht aber, wie bereits bemerkt wurde, auf einem Misverständniß.

(Die Chornische.) Die Eigenthümlichkeiten, welche die Chornische der byzantinischen Kirchen hatte, waren ebenfalls schon bei den Bauten des 5. Jahrhunderts entwickelt. Es war die Durchbrechung der Apsis durch Fenster und die denselben entsprechende eckige Form der Außenseite. Die Erleuchtung derselben durch Fenster war bei den hohen Kuppelbauten noch unerläßlicher, als bei dem ravennatischen System der Langhäuser ohne Querschiff. Die Zahl der Fenster, in der Regel drei, bezog man auf die Dreieinigkeit, eine Deutung, die doch wol erst später hineingelegt ist, und die auch nicht verhindert hat, später in einzelnen Fällen die Fenster der Chornische auf fünf, ja auf sieben zu vermehren, oder auch auf eins oder auf zwei über einander stehende einzuschränken. Den Fenstern entsprach die polygone Form der Chornische an der Außenseite. Im Innern aber blieb die Concha halbkreisförmig.

Zu beiden Seiten der Chornische fügte man für besondere rituelle Zwecke zwei kleinere Nischen hinzu, die Prothesis, die der abendländischen Sacristei entspricht, auf der südlichen, und das für die niedere Geistlichkeit bestimmte Diakonikon auf der nördlichen Seite. Die Anordnung derselben in der Sophienkirche, wo sie sich unmittelbar dem Mittelraume oder dem Hauptschiffe anschlossen, war durch die eigenthümliche Construction der beiden großen Halbkuppeln bedingt, und fand deshalb keine Nachahmung. Eine Anordnung, die dieser einigermaßen ähnlich ist, zeigt sich jedoch in einem alten Bauwerk unter den Ruinen von Chabba im Hauran, das die Araber Beit es Serai, d. h. Haus des Palastes nennen. Dasselbe gleicht aber mehr der Ostseite einer Kirchenruine. Das Gemäuer bildet nämlich auf der einen Seite eine dreiseitige Nische, in deren drei Wänden die Chornische und die beiden Nebenapsiden angebracht sind [17]). Gewöhnlich lagen die Nebenapsiden in der geraden Ostwand zu beiden Seiten der Chornische, sodaß also jedes der drei Schiffe in einer östlichen Apsis endete, und häufig wurden sie zu besondern Kapellen erweitert, wie wir unter andern bei den Kirchen in Lycien gesehen haben. Bei trikonchen Anlagen könnten die seitlichen Nischen als Prothesis und Diakonikon benutzt sein. Doch ist dies in der Regel schwerlich anzunehmen.

Der Altarraum wurde von dem Schiffe der Kirche durch eine mehr oder weniger prachtvolle Schranke mit verhängten Thüren abgesondert, die das Allerheiligste den Augen der Gemeinde entzog. Ueber derselben blieb jedoch der Blick in das Gewölbe der Chornische frei.

(Der Ambo.) Der Ambo der Sophienkirche, der von den Ambonen der abendländischen Kirchen wesentlich verschieden war, scheint in andern Kirchen nicht regelmäßig vorgekommen zu sein. Ein ähnlicher Bau steht in der Mitte der Kirche von Kalabach, einem Bisthum, das am Fuße der unter dem Namen der Meteoren bekannten Felsenklöster in Thessalien liegt. Es ist ein sechseckiger Marmorthron in Gestalt einer kleinen byzantinischen Kirche, mit Aufgängen an der Ost- und Westseite. Die Sage nennt ihn einen Predigtstuhl des Apostels Petrus. Wahrscheinlich ist es aber ein Thron des Kaisers Andronicus, der die Kirche von Kalabach gestiftet hat. Er soll eine auffallende Aehnlichkeit mit dem Throne haben, der in der Mitte der Kathedrale von Rheims zum Behufe der Krönung König Karl's X. von Frankreich errichtet wurde [18]).

(Der Narther.) Auf der Westseite hatten die griechischen Kirchen den Narther, einen Raum für Büßende und Katechumenen, der zugleich die Vorhalle für den Haupteingang bildete. Es war ein schmaler Vorbau, der die Façade der Kirche ihrer ganzen Breite nach deckte. Eine zweite ähnliche Vorhalle bildete meist einen äußern Narther, Exonarther. Das Wort Narther bedeutet ursprünglich ein Rohr, sowol die Rohrpflanze, Ferula, als den hohlen Stengel derselben, der zu ver-

15) *Procop.* De aedif. 5, 1. 16) *Georg. Monach.* De Theoph. c. 5.

17) *E. Guill. Rey*, Voyage dans le Haouran, 1827 et 1828. (Paris s. a.) p. 93. 94. 18) *Didron* in Annales archéologiques 1, 58.

schiedenen Zwecken als Büchse oder Stab gebraucht wurde. Prokop[19]) leitet die Anwendung dieser Benennung auf die Vorhalle der Kirche von der gestreckten und schmalen Gestalt der letztern ab, wahrscheinlicher ist es jedoch, daß man bei der Belehrung und Züchtigung der Büßenden an den Rohrstab gedacht hat, mit dem der Arzt Beinbrüche schiente oder der Schulmeister züchtigte[20]).

(Vorhof und Phiale.) Vor dem Narther dehnte sich ein viereckiger Vorhof aus, der von Säulenhallen wenigstens auf drei Seiten umgeben war. In der Mitte desselben stand der Weihbrunnen, φιαλὰ oder λουτήρ, gewöhnlich unter einem achteckigen Baldachin. Die Kirche sammt dem Vorhofe ruhte endlich regelmäßig auf einer gemeinschaftlichen Terrasse, die mit Steinplatten belegt und etwas über den umgebenden Boden erhaben war.

(Gebälk und Säulen.) Die Detailformen dieser Bauten entfernen sich jetzt entschieden von der Antike. Die Friese und Kranzgesimse haben Nichts mehr von der Gliederung des antiken Gebälks, sondern steigen in einer schrägen Linie aufwärts. Sie gleichen verzierten Kragsteinen, deren einförmige Fläche nur noch mit Perlenstäben, Blätterreihen und ähnlichem mehr oder weniger antikem Schmuck überzogen wird. Ebenso haben die Säulen eine neue Gestalt erhalten, wie sie dem Kuppelbau entspricht. Zumal das Kapitell hat die Formen ausgebildet, zu der die ältern ravennatischen Kirchen schon vorbereiteten, und von denen die Außenseite und mehr noch die Vorhalle der Marcuskirche in Venedig eine überaus reiche und mannichfaltige Mustersammlung darbietet.

An den Küsten des adriatischen Meeres, in Ravenna, Parenzo, Torcello, sowie in den Krypten Apuliens unterscheiden wir allerdings noch den Kapitellkämpfer, der den Uebergang vom Kapitell zum Bogen vermittelt. Dagegen ist er in Constantinopel vollständig mit dem Kapitell verschmolzen. Ferner nehmen wir mehrfach das Bestreben wahr, die Motive der antiken Säulenordnungen, das Akanthusblatt und die Volute festzuhalten. Aber dieser Schmuck ordnet sich der trichter- oder korbartigen Gesammtform unter. Der schlanke, ölblattartige römische Akanthus ist vollständig aufgegeben, die Blätter werden flacher aufgelegt und die Zacken scharf und sägenartig gebildet. Sie werden selten noch umgeschlagen, und wo dies vorkommt, ziemlich flach angedrückt. Man findet aber auch ganz originelle Motive. So ist unter den Ueberresten der alten Kathedrale des Ursus in Ravenna ein Kapitell mit Blättern, die seitwärts, wie vom Winde bewegt, übergeschlagen sind, und dieselbe Form hat man in Asien angetroffen. Die gesägte Form der Blätter hat man als ein Zurückgehen auf altgriechische Formen erklären wollen, allein sie ist von

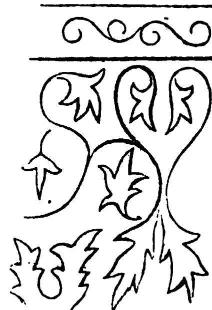


diesen gänzlich verschieden; namentlich läßt sie sich nicht entfernt mit den spitzen distelartigen Blattformen vergleichen, die man oft genug an spätrömischen Monumenten, ja sogar schon an einigen antiken Säulen im Dome zu Pisa, die von einem Bau des Hadrian herstammen sollen, antrifft[21]). Die byzantinischen und namentlich die ravennatischen Kapitelle entfernen sich vielmehr mit einer gewissen Selbständigkeit von der antiken Tradition und lenken in ganz neue Bahnen ein, sodaß man sie nicht mehr aus der Entartung vorchristlicher Formen erklären kann. Vielleicht läßt sich sogar für die neue Blattform die Annahme, daß sie in Asien ihren Ursprung habe, begründen. Ich sah wenigstens im Museum des Louvre in Paris eine Marmorplatte mit griechischer und phönizischer Inschrift, welche ein Ornament enthielt, an dem die gesägte Blattform der ravennatischen Monumente in ausgezeichneter Weise ausgeprägt war. Man kann auch nicht sagen, daß dieselbe der altchristlichen Kunst eigenthümlich gewesen sei. Unter den altchristlichen Monumenten in Rom ist mir nur an einer schönen großen Vase von prokonnesischem Marmor mit christlichem Bildwerk, die im Museum Kircherianum aus Bruchstücken zusammengesetzt und mit Gyps ergänzt ist, Blätterwerk aufgestoßen, das dem gleicht, was man in Ravenna antrifft, und zwar ist es ebenfalls nicht das spätere gesägte Blatt, sondern das noch weniger ausgeprägte der ravennatischen Kapitellkämpfer. Nur die Pilasterkapitelle an der Façade von S. Giusto in Lucca, die von dem Palaste der longobardischen Könige herrühren sollen, sind einigermaßen ähnlich, wie die ravennatischen Akanthusblätter behandelt, obgleich sie sich in der Anordnung des Blattwerks weit weniger von den antiken Formen entfernen.



Das byzantinische Blätterwerk wird ferner häufig mit Netzwerk von verschlungenen Bändern und feinem Gitterwerk verbunden. Dergleichen Netz- und Gitterwerk kommt als wirkliches Gitter vor, das vielleicht schon in heidnischer Zeit zum Verschließen der Fenster gebraucht wurde. In Ravenna sind in der Kapelle Sancta Sanctorum in S. Apollinare nuovo einige interessante Platten der Art angebracht. An den Säulenkapitellen ist es gewöhnlich sehr tief ausgehöhlt und unterschnitten, häufig aber auch in Schalen von Marmor, Gyps oder gebranntem Thon über einem glatten Kern eingefügt, sodaß es bald dichter aufliegt, bald mehr korbartig diesen Kern umgibt.

Aus S. Apollinare in Classe.

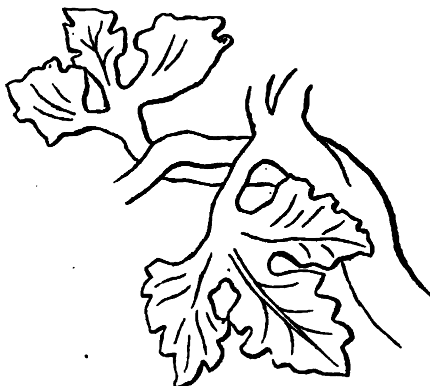


19) *Procop.* De aedif. lib. 1. c. 4; lib. 5. c. 6. 20) Kugler, Geschichte der Baukunst 1, 363.

21) Vergl. übrigens Hübsch S. XXXIII, 54 u. 64. Quast S. 8. 9.

Man kann dies besonders an zerbrochenen Kapitellen in der Marcuskirche zu Venedig beobachten, und auch in Ravenna gibt ein gutes Fernrohr leicht darüber genügenden Aufschluß.

Es lassen sich drei Stufen der Kapitellentwickelung in dieser Periode unterscheiden. Die erste bildet das trichterförmige Kapitell von S. Vitale mit einem Ueberzug von feinem Gitterwerk, das durch viereckige und schräggestellte, tief eingebohrte Vertiefungen entsteht. In S. Vitale ist an jeder der vier Seiten des Kapitells ein viereckiger Raum für eine flache Blumenverzierung frei gelassen. An den Säulen von S. Marco ist häufig die ganze Fläche mit solchem frei schwebenden Gitterwerk überzogen gewesen, sodaß die Blume in demselben eingefaßt war. Meist ist dieses Gitterwerk zerbrochen, aber man kann über seine frühere Beschaffenheit nicht im Zweifel sein. Die zweite Stufe bildet das Korbkapitell, welches auf dem Rande des Korbes zuweilen Vögel und andere Thiere trägt, wie in Parenzo und an der östlichen Vorhalle der Sophienkirche. Auch hier ist der Korb gewöhnlich durch frei schwebendes Netz- und Gitterwerk gebildet, wobei distelartige Blätter, verschlungene Linien und Gitter- oder Flechtwerk zur Verwendung kommen. Zwei Kapitelle auf den berühmten Porphyrsäulen der Kapelle Sancta Sanctorum in S. Apollinare nuovo zu Ravenna bieten dazu interessante Beispiele. Korbkapitelle mit andern Thieren kommen ferner in S. Marco vor [22]). Eine Vorbereitung zu dieser Form von besonderem Interesse bietet aber das schöne, schon früher erwähnte Kapitell aus der alten Ecclesia Ursiana in Ravenna dar. Hier ist der untere Theil, auf dessen Rande die Thiere stehen, noch nicht zu einem bauchigen Korbe entwickelt, sondern derselbe bildet einen breiten Kranz von Weinlaub, das sehr tief unterschnitten ist, und deshalb fast frei zu liegen scheint. Unter demselben liegt ein Lorbeerkranz und das Ganze bildet einen Korb, der noch die Cylinderform beibehalten hat. Die Wein-



ranken mit Blättern und Trauben liegen sehr flach, aber sie sind noch ganz naturgemäß gebildet und keineswegs im Style der spätern ravennatischen Arbeiten unnatürlich scharf ausgeschnitten. Die dritte Stufe bilden endlich die Kapitelle der Justinianischen Bauten, wo das Kapitell durch Verschmelzung mit dem Kapitellkämpfer völlig zum Gewölbträger entwickelt ist, während scharf gezackte Akanthusblätter und kleine Voluten als antike Reminiscenz beibehalten sind, um dasselbe mit einer flachen Decoration, die sich auch in dem Mosaik der Bögen fortsetzt, zu überziehen. So weit man es nach den Abbildungen beurtheilen kann, scheint dieses Blätterwerk nicht viel von dem ravennatischen verschieden zu sein.

In den spätern Bauten, wie zum Beispiel in der Theotokos zu Constantinopel, hat man wieder die Kapitellformen mehr der Antike genähert und schlanker gebildet, sodaß sie die Gestalt von Blumenkelchen annehmen.

Auch die übrigen Theile der Säulen haben manche neue Formen entwickelt. An dem Säulenstamme ist die antike Schwellung oder Entasis aufgegeben. Sie werden in gerader Linie verjüngt. An ihren Enden aber ist eine neue Art der Gliederung durch die früher schon berührte Nachahmung der eisernen Bänder entstanden, die man schadhaften Säulen anzulegen pflegte. Der Säulenfuß endlich ahmt zum Theil die antike Form des attischen Fußes nach, ohne jedoch die richtigen Verhältnisse desselben einzuhalten, zum Theil aber nimmt er auch neue, bald karnieß-, bald treppenartige Formen an; und gewöhnlich wird er auf eine niedrige Basis gestellt, deren Seiten man mit flachen Skulpturen verziert.

Die Anwendung der Säulen konnte bei dem durchgeführten Kuppelbau nur noch eine decorative sein. Sie bilden vorzugsweise Arkadenreihen, welche, meist zu zweien über einander, zur Ausfüllung großer Tragbögen dienen. So fassen sie das Hauptschiff ein und grenzen dasselbe gegen die Seitenschiffe ab, indem sie zugleich die Empore für die Frauen bilden. Ebenso füllen sie große halbkreisförmige Fenster aus. Endlich benutzt man sie als blinde Arkaden zum Schmuck der Außenseite. In dieser Weise kommen sie besonders als Einfassung der Fensterreihen an der Trommel und an der Chornische vor.

(Thürme.) Am auffallendsten unterscheiden sich die griechischen Kirchen von den spätern abendländischen durch den Mangel der Thürme. Wo sie im byzantinischen Reiche vorkommen, sind sie immer als seltene Ausnahmen zu betrachten, die in besondern Umständen ihre Erklärung finden. Von dem Glockenthurme der Sophienkirche, sowie von den beiden Thürmen der Stephanskirche zu Gaza ist oben die Rede gewesen. Von den Glockenträgern dagegen, welche später unter der fränkischen Herrschaft in Athen und im Peloponnes aufkamen, ist hier noch nicht zu sprechen. Auch der Glockenträger von S. Giovanni Evangelista in Ravenna, der mit dem wesentlich umgestalteten Chorbau in Verbindung steht, ist nicht mehr als byzantinisches Werk zu betrachten.

Es heißt, die griechische Kirche verbiete den Gebrauch des Erzes, sei es in Gestalt von Hörnern oder Glocken, zum Zweck des Zusammenrufens der kirchlichen Gemeinde, weil dasselbe so oft zum Signal für tumultuarische

22) Auf solche Thiergestalten mag sich auch der Bericht des Clavijo von der Marienkirche in den Blachernen beziehen, wenn er sagt, sie seien taillés avec force figures et toutes manières d'ornemens. Vergl. Annales archéolog. 12, 217.

Auftritte, zumal bei den Kirchenversammlungen gedient habe. In den Klöstern gebraucht man statt dessen ein hölzernes Brett, das horizontal auf der linken Schulter getragen und mit einem hölzernen Hammer geschlagen wird. Man sieht dieses eigenthümliche Lärminstrument auf dem Gemälde des Emanuel Tzanfurnari im christlichen Museum des Vatican, wo ein Engel den Tod des heil. Ephrem einläutet [23]). Bottari erklärte dasselbe irriger Weise für eine Brücke, welche der Engel dem Säulenheiligen bauen wolle, um von seiner Säule herabkommen zu können, und Platner wußte wenigstens keine bessere Auslegung [24]). Auf einer alten Abbildung des Berges Athos mit seinen Mönchscolonien, die Didron publicirt hat, sieht man jedoch Mönche mit demselben Instrumente, welche eine Procession anführen und beschließen. Die heutigen Mönche wechseln aber auch ab mit einem an zwei Schnüren hängenden kupfernen Reif, den sie mit einem metallenen Hammer schlagen, und der ähnlich, wie eine Glocke klingen soll [25]). In dem heutigen freien Griechenland hat man jedoch Glocken eingeführt und Thürme oder Glockenstühle gebaut, da man glaubte, daß nur ein Verbot der Türken die christlichen Unterthanen an dem Gebrauche der Glocken gehindert habe [26]).

(Klöster.) Neben den Kirchen verdienen noch die Klöster eine kurze Erwähnung. Zwar ist kaum ein Klostergebäude bekannt, welches bis in diese Zeit hinaufreicht; aber man kann doch wol annehmen, daß die herkömmliche Anordnung derselben sich ebenso, wie der Styl der Kirchen, schon in dieser Periode ausgebildet habe. Die Klöster bestehen nämlich aus verschiedenen Gebäuden, welche getrennt auf dem Raume eines gemeinschaftlichen Hofes vertheilt sind, und von einer Mauer mit einem mehr oder weniger einfachen Thore umschlossen werden. Man findet neben Wohnungen der Mönche besondere Wirthschaftsräume, und als besonders ausgezeichnete Gebäude das Refectorium oder den gemeinschaftlichen Speisesaal und die Kirche. Die Anordnung dieser Gebäude ist im Einzelnen ungleich und hängt von der Ortsbeschaffenheit und andern Umständen ab. Man kann jedoch das Kloster S. Laura auf dem heiligen Berge Athos als das Musterbild der meisten Klöster betrachten. Hier liegt das ganze Kloster auf einer länglich viereckigen Fläche. Die östliche Hälfte desselben enthält die Klostergebäude und die Kirche. Die Wohnungen der Mönche schließen von drei Seiten einen viereckigen Platz ein, an dem sich vor denselben eine Colonnade herzieht, und mitten auf diesem Platze steht die Kirche. Dieser gegenüber liegt das Refectorium, und zwischen Kirche und Refectorium befindet sich unter einem tempelartigen Baldachin der Brunnen, der zugleich als Weihbrunnen vor dem Betreten der Kirche, und als Reinigungsbrunnen vor dem Betreten des Refectoriums dient. Das Refectorium ist in der Anlage einer Kirche ähnlich, nur umgekehrt orientirt. Es hat Kreuzflügel, dann auf der Westseite eine chorartige Nische oder Apsis und auf der Ostseite das Eingangsthor, welches sich häufig mit drei Bögen gegen den Eingang der Kirche öffnet. Es verdient Beachtung, daß diese Anlage eine gewisse Aehnlichkeit mit der hat, welche wir bei den Bauten Constantin's des Großen am heiligen Grabe kennen lernten. Die Kirche mit ihrer Umfassung durch Hallen und Mönchszellen erinnert an die Anastasis auf ihrer Terrasse, und dieser gegenüber gleicht das Refectorium der Basilika, wobei nur die Orientirung eine Veränderung hat erleiden müssen [27]).

c) Charakter des byzantinischen Baustyls.

Vergleicht man die byzantinischen Bauten mit denen irgend eines andern Styls des Abendlandes, so unterscheiden sie sich durch eine schwerfällige Pracht, die sie mit den ältesten Werken des Orients, den alten Tempeln Aegyptens und Indiens, gemein haben. Es ist dies eine Wirkung jener despotischen und hierarchischen Zustände, welche die Grundzüge des orientalischen Charakters des modernen Griechenthums ausmachen.

Für die Einwirkung des kaiserlichen Despotismus auf die Entwickelung der Architektur ist es bezeichnend, wenn Prokop gelegentlich in Beziehung auf die Bauten Justinian's äußert: nur der Kaiser sei im Stande gewesen, großartige und kostspielige Werke auszuführen. In der That muß man staunen, wie Justinian bei dem bedrängten und bedrohten Zustande seines Reiches, bei seinen beständigen Kriegen mit Gothen, Persern und Vandalen, und neben andern Beschäftigungen und Sorgen mancherlei Art nicht blos so viele und bedeutende Arbeiten zum Zweck der Befestigung der Städte und zum gemeinen Nutzen, sondern auch so großartige und zahlreiche Palast- und Kirchenbauten unternehmen konnte. Darin erkennt man aber das Wesen der despotischen Regierung, daß sie Alles für die Größe und den Glanz der Herrschaft thut, während das Volk gewöhnt wird, Nichts aus eigener Kraft zu unternehmen, sondern Alles von der Hand des Herrschers zu erwarten. Zwar geschieht noch Vieles für das Volk, namentlich wird für Armenanstalten in großartiger Weise Sorge getragen, und im höchsten Grade nimmt sich der Hof der religiösen Interessen an. Aber dies Alles erscheint vielmehr als Mittel, den Glanz des Thrones zu erhöhen und das Volk in Unterwürfigkeit zu erhalten, und es werden nicht selten Mittel zum Zweck angewandt, die mit dem wahren Wohle des Volkes wenig vereinbar sind. Wir brauchen uns nur an das Unzweckmäßige der maßlosen Kornspenden, und an das Verderbliche der öffentlichen Spiele, die regelmäßig mit öffentlicher Speisung des schaulustigen Volkes verbunden waren; zu erinnern. Wir sahen ferner, wie Justinian nicht blos hohe Steuern ausschrieb, sondern selbst die höhern Schulen unterdrückte, um die

23) *Agincourt*, Hist. de l'art. Peint. Table 82. Fr. u. J. Riepenhausen, Geschichte der Malerei in Italien (Tübingen 1810). Heft 1. 24) Beschreibung von Rom. Bd. 2. Abth. 2. S. 378. 25) *Papety* in der Revue de deux mondes, 1847. T. 18. p. 787. 26) Annales archéolog. 17, 107—109.

27) *Didron*, Annales archéolog. 4, 239 suiv. Eine etwas andere Anordnung findet man in dem Grundrisse eines lycischen Klosters bei *Spratt* and *Forbes*, Travels in Lycia 1, 105.

Kosten des Baues der Sophienkirche zu erschwingen, und nicht minder erstaunlich war der Aufwand, der zur Feier der Einweihung derselben gemacht wurde. Tausend Ochsen, ebenso viel Schafe und Schweine, sechshundert Hirsche, tausend Hühner und Hähne wurden dabei geschlachtet und 30,000 Metzen Getreide unter das Volk vertheilt.

Bei diesem Bau, durch den Justinian den Ruhm eines zweiten Salomo zu erringen glaubte, zeigte sich auch seine abergläubische Frömmigkeit. Er überwachte persönlich den Bau, erschien aber unter den Arbeitern nur demüthig in weißem Leinen gekleidet. Jedem der zur Kuppel verwandten Ziegel soll die Inschrift aufgedrückt gewesen sein: „Gott ist mitten in ihr, sie wird nicht erschüttert werden; Gott wird sie erhalten von einem Morgen zum andern.“ Doch hat sich bei der Restauration durch Fossati allerdings keine Inschrift der Art gefunden. Bei der Herstellung nach dem ersten Einsturze der Kuppel wurden Reliquien eingemauert, und so oft zwölf neue Steinschichten gelegt waren, öffentliche Gebete gehalten. Man glaubte, daß der Kaiser bei seinen Anordnungen in Betreff des Baues zum Theil durch göttliche Inspiration geleitet sei.

Dieser Denkweise entsprach nun auch vollkommen der Charakter des Düstern und Mystischen, den die byzantinischen Kirchen an sich trugen, und der ihnen um so mehr angemessen zu sein schien, als der Cultus mehr und mehr den Sinn eines Todtencultus und Mysteriums erhielt, da man die meisten Kirchen entweder dem Andenken der Märtyrer, oder zu Zeugnissen des Wunders der Menschwerdung Christi als Kirchen der Gottesgebärerin, der Theotokos, weihte.

Dunkel waren diese Kirchen durch die Anwendung eines schwerfälligen Systems des Kuppelbaues, bei dem der obere Raum unter der Kuppel nur schwach von Unten erleuchtet wurde, während die übermäßig mächtigen Pfeiler dem untern Raume der Kirche das Licht benahmen, zumal da man die dicken Wände nur mit verhältnißmäßig kleinen Fenstern zu durchbrechen wagte. Das meiste Licht wurde noch durch den Fensterkranz am untern Rande der Kuppel hereingelassen. Ueberdies waren die Fenster durch ein marmornes oder hölzernes Gitterwerk verschlossen, das nur kleine Glasscheiben enthielt, die bei der damaligen Kostspieligkeit des wasserhellen Glases meist trübe oder farbig gewesen sein werden. Die Sophienkirche scheint Fenster von gelblichem Glase gehabt zu haben, denn es heißt, daß sie einen Schimmer, wie Morgenroth, verbreiteten. An hohen Festen aber ergoß eine Unzahl von Lampen über die unermeßlichen Räume einen ähnlichen Zauber durch das künstliche Licht, das von den Marmorbelegungen, den Goldgründen und dem Mosaikschmuck in den mannichfaltigsten Farben zurückstrahlte. Das Gedicht des Paulus Silentiarius nennt die großartige Illumination einen Phöbus der Nacht, welcher den Tempel erhellte. Aber die damaligen dürftigen Mittel der Erleuchtung waren sicherlich nicht im Stande, eine eigentliche Helligkeit in der Kirche zu verbreiten. Ein gewaltiger Kronleuchter beleuchtete dann die Wölbung der Kuppel, in den Seitenräumen schwebten silberne Schiffe, welche mit leuchtenden Stoffen angefüllt waren, und an allen Gesimsen und Gewölbrändern zogen sich Reihen schimmernder Lämpchen hin. An dem Ambo concentrirte sich der stärkste Lichtglanz. Die Kandelaber und Armleuchter, mit denen die Treppenwangen und die Bekrönung des Baldachins besetzt waren, vergleicht Paulus Silentiarius poetisch mit Bäumen, deren Blätter Büschel von Lichtblumen ausstrahlen, welche über einander sich in immer engern Kreisen zu einem Kegel erheben, bis sie sich oben in einer einzigen Spitze verlieren. Auf der Ost- und Westseite desselben endlich standen zwei silberne Kreuze, die von viel tausend Lichtern erleuchtet wurden. So flammten unzählige Sterne durch die Nacht, nur geeignet, ein mystisches Halbdunkel in der Kirche zu erzeugen.

Derselben mystischen Tendenz entsprach es auch, daß man das Allerheiligste dem Auge der Gläubigen durch eine Schranke verschloß, welche nur nach Oben den Blick in die Wölbung der Chornische frei ließ, während sie nach Unten der Innenansicht der Kirche ihren natürlichen Schlußpunkt benahm. Nicht blos die Sophienkirche hatte diese Schranke, auch in dem Dome von Parenzo findet sie sich, und später ist sie in den griechischen Kirchen allgemein. Der reiche Schmuck mit Heiligenbildern, von dem sie den Namen der Ikonostasis erhalten hat, konnte für den in architektonischer Hinsicht widersinnigen Abschluß des Schiffes keinen Ersatz gewähren.

Vergleichen wir den byzantinischen Styl mit dem anderer Kirchen, so müssen wir demselben eine sehr hohe Bedeutung zugestehen. Die Kuppel, von deren Höhe der Eintretende sofort den vollen Eindruck empfängt, in Verbindung mit dem Blick in die tiefe Chornische macht eine außerordentliche Wirkung, die bei dem romanischen Bau durch das Langschiff sehr gestört ist, und nur bei dem gothischen Bau durch die außerordentliche Ueberhöhung aller Gewölbe auf eine glückliche Weise ersetzt wird. Von allen Kirchen, die ich in Italien gesehen habe, hat mir keine einen so mächtigen und tiefen Eindruck gemacht, als San Vitale in Ravenna.

Berücksichtigen wir aber insbesondere die gleichzeitigen flachgedeckten Basiliken des Abendlandes, so können sich diese mit der Großartigkeit des byzantinischen Kuppelbaues in keiner Weise messen. Eine imponirende Pracht entwickelt derselbe durch die Massenhaftigkeit des Baues, durch die Kostbarkeit des verwandten Materials und durch die Häufung des Ornaments von farbigem Marmor und musivischem Bildwerk. Aber dennoch leidet die Tektonik an Mängeln, die dem Ganzen den Charakter des Schwerfälligen und Unentwickelten aufdrücken. Die Stützen der Kuppeln sind roh und plump gebildet, mit dürftiger Gliederung, und wo man nöthig gefunden hat, Strebepfeiler anzubringen, versteht man noch nicht, die größte Festigkeit mit dem geringsten Kostenaufwande zu erreichen, und den Streben den Ausdruck des Emporsteigenden zu geben. Im Innern vermißt man den einheitlichen Zusammenhang der einzelnen Räume, indem die Seitenschiffe durch die schweren Pfeiler nicht allein

von dem Mittelschiffe losgetrennt, sondern auch in eine Menge einzelner Abtheilungen zerspalten werden, die entweder nur als übermäßig große und zum Theil ganz nutzlose Verbindungsräume dienen, oder höchstens zu besondern Zwecken als Nebenkapellen, Schatzkammern und dergleichen benutzt werden können. Im Aeußern war zwar bei der Sophienkirche durch die verschiedenen Kuppelbedachungen, welche sich um die hoch emporragende Hauptkuppel gruppirten, eine gewisse Mannichfaltigkeit gewonnen, die noch durch den Vorhof mit seinen Hallen und durch die Nebengebäude verschiedener Art erhöht wurde, während das Ganze doch in der Hauptkuppel einen Mittelpunkt erhielt, an den sich die verschiedenen Theile des gewaltigen Baues nicht ungefällig anlehnten. Aber die Kirche S. Sergius und Bacchus zeigt eine große Disharmonie zwischen dem würfelartigen Unterbau und der Kuppel, die ohne Vermittelung aus der Mitte desselben emporsteigt. Dagegen tritt bei der Apostelkirche wieder eine prunkende Häufung der Kuppeln ein, die neben einanden aufsteigen, ohne die rechte Verbindung mit der Hauptkuppel in der Mitte gefunden zu haben. Daneben lassen die Detailformen, so sehr sie auch durch die Kuppelanlage geboten sein mögen, doch das feinere ästhetische Gefühl vermissen, das in den Griechen der alten Zeit so lebendig gewesen war, und den christlich gewordenen Griechen gänzlich abhanden gekommen zu sein scheint.

So wetteifern die byzantinischen Kirchen mit der Pracht der römischen Basiliken; aber von dem heitern Glanze derselben sind sie weit entfernt. Ihre Pracht ist imponirend, aber sie verbreitet nicht die frische helle Festfreude, sondern sie begünstigt das Versenken in dunkle und mystische Gefühle. In dieser Eigenthümlichkeit steht die byzantinische Kunst durch Justinian vollendet da. Man pflegt es sogar sehr gewöhnlich den großen Unternehmungen dieses Kaisers zuzuschreiben, daß die Kunst der neugriechischen Kirche die Gestalt angenommen habe, welche seitdem im Wesentlichen unverändert ihr eigen geblieben ist, gleichsam als ob er durch seine Ideen und Erfindungen ihr diese Gestalt ohne Zusammenhang mit frühern Erscheinungen aufgedrückt hätte. Allein dies ist jedenfalls nur in beschränkter Maße richtig. Wir haben gesehen, daß viel früher der Grund zu dieser Entwickelung des kirchlichen Baustyls gelegt worden ist, und es liegt größtentheils nur an dem Mangel an Denkmälern und Kunstnachrichten aus der vorhergehenden Periode, daß man den Uebergang zu dem Style der Justinianeischen Periode nur so schwer hat erkennen und verfolgen können. Um so glänzender steht die Justinianeische Architektur in ihrer Vollendung vor unsern Augen.

C. Bildende Künste.

1) Die Technik.

a) Skulptur.

Die Bildhauerarbeiten waren zu Justinian's Zeit wol schon größtentheils aus den Kirchen verdrängt. Das einzige Beispiel, welches abgesehen von der Ornamentirung der Säulen und Friese bekannt ist, dürfte der silberne Schmuck der Schranken vor dem Allerheiligsten in der Sophienkirche sein. Wir haben die Medaillons mit den Bildern der Maria, der Apostel und Propheten bereits erwähnt, welche dort angebracht waren [28]. Dagegen gab es außerhalb der Kirchen immer noch zahlreiche Statuen und namentlich dauerte die Sitte unverändert fort, Portraitstatuen der Kaiser und anderer angesehener Personen aufzustellen. Erhalten ist freilich von dem allen Nichts. Um so wichtiger ist die Nachricht von einer kolossalen Reiterstatue des Justinian, von der ausführliche Beschreibungen [29]) auf uns gekommen sind.

(Der Augustio.) Dieses Bild stellte Justinian nach dem Siege über die Perser im J. 543 auf dem Augusteum dem Senatspalaste gegenüber, und zwar an der Südseite der Sophienkirche [30]) in der Nähe ihrer westlichen Ecke [31]) auf, und es wurde selbst gemeiniglich der Augustio genannt. Schon vorher hatte er den Bau einer mächtigen Säule angeordnet, die den Platz zieren sollte [32]); diese bestimmte der Kaiser zur Basis für den Koloß, den er zur Feier des Sieges aus Erz gießen ließ. Als Künstler wird in einem Epigramm Eustathius aus Rom genannt [33]).

Die Säule stand auf einem Piedestal von weißem Marmor, dessen Sockel durch sieben Sitzstufen gebildet wurde. Der Würfel war von Backstein gemauert, und an den Seiten mit Marmorplatten belegt, die eine Verzierung von blinden Arkaden hatten. Von dem Simse des Würfels stieg die Basis der Säule in drei Absätzen auf, und hierauf folgte eine runde Marmorplatte, die den Säulenschaft trug. Letzterer war von Backsteinen aufgemauert, und mit Erzplatten belegt, die aus den vergoldeten Ziegeln der niedergebrannten Chalke gegossen [34]) und dadurch eine goldige Farbe bekommen haben sollten. Prokop spricht ferner von ehernen Reifen, welche die Säule zusammenhielten. Aus der ausführlichern Beschreibung des Pachymeres sieht man aber, daß dieselben zu dem Kapitell gehörten, welches im Ganzen die Gestalt eines auf die Spitze gestellten Kegels hatte, etwa wie die Kapitelle der beiden syrischen Granitsäulen auf der Piazzetta von Venedig. Dasselbe bestand nämlich zur Zeit des Pachymeres, da die Bronze bereits geraubt war, aus Ringen von abwechselnd weißem und rothem Stein, also ursprünglich ohne Zweifel von Marmor und Bronze. Es waren zehn Marmorringe von gleicher Breite in gleichen Entfernungen von einander. Dazwischen neun Bronzeringe, von denen jeder folgende weiter vortrat, als der vorhergehende. Den Beschluß machte eine viereckige Platte, deren Seiten nach der Mitte zu in gebrochenen Linien eingezogen waren.

Diese Säule trug nun eine Basis, die aus einer

28) Ueber die Skulpturen einer Kirchenruine in Lycien später. 29) *Procop.* De aedif. 1, 2. *Pachymeris* Descriptio Augusteonis b. *Banduri* imp. orient. 1, 98—100. n. 327—334. 30) *Bondelmontii* Descr. insular. Archipel. ed. *de Sinner.* p. 122. 31) *Gyllius*, Topogr. CP. 2, 17. 32) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 656. 33) Antiq. CP. bei *Banduri*, Imp. orient. p. 117. n. 393. 34) *Cedren.* 1, 656.

dickern und einer darauf liegenden dünnern Platte von geringerem Umfange bestand, und auf dieser Basis stand die Reiterstatue.

Die Arbeit des Eustathius wird als sehr schön geschildert. Das Roß war gen Osten, gegen die Perser, gerichtet. Der Kopf desselben, der keinen Zaum trug, schien aufgeregt und war etwas nach Norden gewandt, die fliegende Mähne schien im Winde zu spielen, der hochgetragene Schweif wallte bis auf den Boden herab. Der linke Vorderfuß war aufgehoben, die Hinterfüße zum raschen Vorwärtsschreiten bereit. An der Brust des lebhaft erregten Thieres sah man das Spiel der Muskeln. Die jugendliche Gestalt des Kaisers war als Achill gebildet, Sandalen an den Füßen, die Beine unbeschient, der Körper bis zu den Knieen mit einer Tunica bekleidet, deren Aermel bis an die Ellenbogen reichten, darüber den Achillesmantel, der auf der linken Schulter zusammengenommen war, und über dem hintern Theile des Rosses bis zu dessen Lenden herabflatterte. Derselbe war wie Seidenstoff gearbeitet und mit einem Muster von Sternen, Blättern und Zweigen geziert. Das bartlose Haupt des Kaisers mit zurückgestrichenem in den Nacken herabhängenden Haar war mit einem Helm oder vielmehr mit einer helmartigen Tiare bedeckt, wie man sie auf den Kaisermünzen dieser Zeit sieht. Der Federbusch auf der Spitze derselben war elastisch, sodaß er sich im Winde bewegte. Zwei Federn davon, die der Wind herabgeworfen hatte, wurden später in dem Schatze der Sophienkirche ihrer Größe wegen bewundert. In den Händen trug die Figur keine Waffen. Sie streckte die Rechte gleichsam drohend gegen die Feinde aus, und die Linke trug eine goldene Kugel, oder nach dem Ausdruck der griechischen Berichterstatter einen Apfel mit einem Kreuze darauf, als dem Zeichen, dem der Kaiser sein Reich und seine Kriegsmacht verdanke. Die Haltung des Kaiserbildes war leicht und sicher, lebendig, aber ohne Zorn und Aufregung.

Die Kosten dieses Werkes wurden aus der Beute des Perserkrieges bestritten. Außerdem soll eine 7400 Pfund schwere silberne Statue des Theodosius, die nach einer nicht ganz zuverlässigen Nachricht von Arkadius an derselben Stelle auf einer andern Säule errichtet gewesen wäre, von Justinian eingeschmolzen worden sein. Auch soll Justinian bleierne Wasserleitungen haben zerstören lassen, um das Metall bei seinem Denkmale zu verwenden [35].

Im 13. Jahrhundert war die Metallbelegung der Säule von den Franken geraubt, die Marmorbelegung der Basis zerbrochen, und die Basis bis zur dritten Stufe mit Schutt bedeckt. Im J. 1307 warf ein Sturmwind das goldene Kreuz von dem Apfel in des Kaisers Hand herab. Der Paläologe Andronicus der Aeltere ließ dasselbe wieder aufsetzen, und die Statue auf der Säule durch metallene Bänder besser befestigen. Diese Gelegenheit benutzte Nicephorus Gregoras, den Koloß zu messen. Er fand von der Brust des Pferdes bis zum Schwanze 3, von den Ohren desselben bis zum Maule 1 Klafter, von der Schulter des Kaisers bis zum Scheitel 1 Klafter, die Länge eines Fingers betrug 1 Spanne, die der Fußsohle $3^{2}/_{3}$ Spannen, das Kreuz auf dem Apfel war 4 Spannen hoch und 3 Spannen breit [36]. Danach kann man die Größe der Figur auf 30 Spannen oder 20 Fuß und die Höhe der ganzen Reiterstatue auf etwa 30 Fuß anschlagen. Die Höhe der Säule betrug 70 Cubitus [37] und man muß den Cubitus zu $1^{1}/_{2}$ Fuß annehmen, was für die Säule also 105 und mit dem Koloß etwa 135 Fuß beträgt.

In diesem Zustande sahen Baldensel und Bondelmonti noch die Säule mit der Statue. Aber im 16. Jahrhundert war die letztere heruntergeworfen und lag im Serail. Als Pierre Gilles um 1550 in Constantinopel die dortigen Alterthümer studirte, fand er das Augusteum ganz verbaut, und von der Säule nur noch Trümmer, die von den Türken weggeräumt wurden, um ein Brunnenhaus, chateau d'eau, an die Stelle zu setzen (vergl. oben S. 319). Die Bruchstücke der Statue aber wurden in die Stückgießerei geschafft. Was er über die Größe derselben angibt, stimmt gut zu den Maßen des Gregoras. Die Höhe des Pferdehufs, die er heimlich messen konnte, betrug 9 Zoll und die Länge der Nase schätzte er mindestens ebenso hoch.

Nach einer spätern Erzählung soll diese Statue aus einer Statue des Arkadius umgearbeitet sein, welche auf dem Forum des Taurus gestanden hatte [38]. Man wird sehr geneigt sein, an eine solche Benutzung eines ältern Werkes zu glauben, da man kaum der Justinianeischen Zeit eine so bedeutende Kunstschöpfung zuzutrauen pflegt. Allein das Erdbeben, welches die Bildsäule des Arkadius herabwarf, ereignete sich erst im J. 550, während die Reiterstatue des Justinian bereits im J. 536 vollendet worden ist [39].

Nach diesem außerordentlichen Werke ist nichts Aehnliches mehr in Constantinopel verfertigt worden, obgleich einzelne Kaiserstatuen noch bis zum 7. Jahrhundert erwähnt werden. Wir werden weiterhin die Ursachen kennen lernen, welche später die Skulptur überhaupt auf Reliefs und Arbeiten in kleinem Maßstabe beschränkt haben.

(Elfenbeintafeln.) Von kleinern Arbeiten sind besonders Elfenbeintäfelchen mit religiösen Darstellungen in ziemlicher Anzahl erhalten. Sie kommen theils als Diptycha vor, theils als einfache Tafeln, die zum Schmuck heiliger Bücher und Geräthe oder auch als Andachtsbilder dienten, theils als Triptycha oder Agiothyriden (ἁγιοθύριδες), die ebenfalls als Andachtsbilder mit verschließbaren Flügeln benutzt wurden. Gerade bei diesen zum Theil sehr ansprechenden Arbeiten fehlt aber meist jedes Mittel der Zeitbestimmung. Von großer Wichtigkeit würde ein Diptychon mit dem Bildnisse Justinian's sein, welches sich in der Sammlung des Palastes Ric-

35) *Zonaras* 14, 6. ed. Paris. 2, 63.

36) *Nicephor. Gregoras*, Hist. Byz. 7, 13. §. 4. 5. 37) *Bondelmont.* ed. *Sinner.* p. 122. 38) *Ἐν τῷ Ταύρῳ ἐν βωμίσκῳ. Malalas* lib. 18. ed. Bonn. p. 482. 39) *Theophanes*, Chronogr. p. 347 u. 358.

cardi in Florenz befunden hat. Allein diese Sammlung ist zerstreut, und die Abbildung [40]) zu unzuverlässig, um danach sich ein Urtheil erlauben zu dürfen. Ueberdies ist es fraglich, ob die Platte italienische oder griechische Arbeit war.

Man kann im Allgemeinen annehmen, daß die meisten der erhaltenen byzantinischen Schnitzwerke frühestens dem 11. Jahrhundert angehören, da sie gemeiniglich schon Spuren des Verfalls der griechischen Kunst an sich tragen. Doch gibt es einige wenige, die von so außerordentlicher Schönheit sind, daß sie als Zeugnisse einer sehr hohen Kunstblüthe betrachtet werden müssen. Man pflegt sie deshalb gemeiniglich in eine sehr frühe Zeit zu setzen. Wir werden jedoch sehen, daß in der Schönheit der Ausführung allein noch kein genügender Grund für eine solche Zeitbestimmung gefunden werden kann.

Bei vielen Monumenten dieser Art ist sogar der byzantinische Ursprung sehr zweifelhaft, und selbst wo er durch griechische Inschriften beglaubigt ist, kann man in manchen Fällen annehmen, daß griechische Künstler sie im Abendlande verfertigt haben mögen. Ich beschränke mich hier auf die Besprechung einiger der wichtigsten Elfenbeinarbeiten, die ich im Original oder in Gypsabgüssen gesehen habe oder von denen ganz zuverlässige Abbildungen vorliegen, und die außerdem unzweifelhaft oder doch höchst wahrscheinlich byzantinischen Ursprungs sind [41]).

Zunächst erwähne ich zwei Tafeln von außerordentlich großer Schönheit und Vollendung, welche eine gewisse Aehnlichkeit des Styls mit einander haben, nämlich eine Taufe Christi [42]) auf dem Deckel eines der von Heinrich II. geschenkten Meßbücher aus dem bamberger Domschatze, jetzt in der münchner Bibliothek (Cimel. 36); dann eine Auferstehung im Nationalmuseum zu München [43]). Die letztere verdient schon ihrer eigenthümlichen Auffassung wegen eine nähere Besprechung. Links sieht man das Grab Christi in Gestalt eines ebenso reich als geschmackvoll ausgeführten antiken Grabmals. Hinter demselben erhebt sich ein zierlich ausgearbeiteter Baum, auf dem zwei Vögel, Tauben oder Raben, sitzen. Zur Rechten schlafen die Wächter. Im Vordergrunde sitzt der Engel auf dem abgewälzten Steine und ihm gegenüber erscheinen die drei Frauen; im Hintergrunde aber schreitet der Auferstandene mit einer Schriftrolle in der Linken einen Berg hinan und ergreift die Hand Gottes, die ihm aus Wolken entgegengestreckt wird. Diese Tafel stammt aus der in Bamberg zusammengebrachten Reuter'schen Sammlung, und war vermuthlich zum Schmuck eines Bücherdeckels bestimmt. In der trefflichen Zeichnung und Ausführung steht sie der Antike außerordentlich nahe, und als abendländische Arbeit könnte sie spätestens der Zeit Constantin's des Großen angehören. Allein die ungewöhnliche Auffassung des Gegenstandes spricht für byzantinischen Ursprung, und wenn wir diesen voraussetzen, so würden weder die Vorzüglichkeit der Arbeit, noch die Bartlosigkeit Christi und die Rolle in seiner Hand Beweise eines hohen Alters abgeben.

Ganz unglücklich ist Weingärtner's Versuch, die Form des Grabes zur Zeitbestimmung zu benutzen [44]), denn die von ihm hervorgehobene Aehnlichkeit mit dem Grabmal des Theoderich in Ravenna ist nur eine sehr entfernte. Auch Meßmer [45]) stimmt Weingärtner bei und vergleicht überdies das Diptychon der Galla Placidia zu Monza, das jedoch in Composition, Styl und Ausführung sehr hinter der Auferstehung des Nationalmuseums zurücksteht. Eher kann man in dem Grabmal eine Aehnlichkeit mit byzantinischen Kirchen finden, und es entspricht weit mehr den zierlicheren Bauten der macedonischen Periode mit ihren hohen Trommeln, als den gedrungenen Bauten der Justinianeischen Zeit. Vielleicht ist es sogar ein Bild des heil. Grabes zu Jerusalem, denn es entspricht in der That einigermaßen der freilich ins Gothische umgesetzten Form, welche das letztere zur Zeit der Kreuzfahrer hatte [46]).

Von außerordentlicher Schönheit und sehr der Antike ähnlich ist ferner eine Elfenbeinplatte im britischen Museum, deren unvollständige Aufschrift: „*Δεχου παρουτα και μαθων την αιτιαν*" zeigt, daß sie die eine Hälfte eines Diptychons gebildet hat [47]). Sie enthält die wohlproportionirte und edel gehaltene Figur eines Engels mit Scepter und Kugel, der sehr ähnlich dem Mosaik in der Sophienkirche in Constantinopel gehalten ist. Labarte setzt die Platte in die Zeit Justinian's [48]), und die rundliche Form des Gesichts scheint allerdings einigermaßen für diese Zeitbestimmung zu sprechen. Dagegen deuten die weniger gut gearbeiteten Füße eher auf eine spätere Zeit. Stab und Kugel sind bei den Byzantinern stets Attribute der Engel [49]) und der Styl der Arbeit gibt keinen sichern Anhaltpunkt für das Urtheil.

Ein bestimmtes Datum hat nun aber eine Elfenbeinplatte des Hotel Cluny zu Paris, welche Kaiser Otto II. und seine Gemahlin darstellt, denen der zwischen ihnen stehende Christus segnend die Hände auf die gekrönten Häupter legt. Ueber den Häuptern des Kaiser-

---

40) *Gori*, Thesaurus vet. diptychorum 2, 259. 41) Vgl. außerdem *Labarte*, Hist. des arts industriels 1, 16—103. 210—216. Ferner die Beschreibung zweier dresdener Elfenbeinplatten von H. W. Schulz im Correspondenzblatt des Gesammtvereins der deutschen Gesch. u. Alterth. Vereine. Jahrg. 1. (Dresden 1853.) S. 58 fg. 42) Gypsabgüsse bei Kreitmayer in München. 43) Gypsabgüsse bei Kreitmayer und in der Sammlung der Arundel Society. Abbild. in den Mittheilungen der k. k. Central-Comm. 7, 87.

44) Mittheil. der k. k. Central-Comm. 6, 110. 45) Das. 7, 85. 46) *Bern. Amico*, Trattato delle piante ed immagini de' sacri edificj di terra santa (Roma 1609). Vergl. Unger, Die Bauten Constantin's S. 96. 47) Nach dem Abguß der Arundel Society in Annales archéolog. 18, 33 und in Photolithographie bei *Labarte*, Hist. des arts industriels au moyen age. Album pl. 4. Mir liegen zwei verschiedene Photographien vor. 48) *Labarte*, Hist. des arts industriels 1, 41. 49) Labarte verkennt dies, wenn er meint, die andere Hälfte des Diptychons werde einen Kaiser dargestellt haben, dem der Engel die Weltkugel darreiche. Er scheint das *παρουτα* der Inschrift auf die Kugel zu beziehen; es geht aber offenbar nur auf das Diptychon selbst.

paares liest man dessen Namen in griechischer Schrift, und eine andere unverständliche griechische Inschrift findet sich neben dem Kaiser. Die Arbeit ist ziemlich gut, obwol nicht so ausgezeichnet, als die der vorhin beschriebenen Kunstwerke. Dieselbe Art der Darstellung kommt in den byzantinischen Kirchen häufig für Stifter und Donatoren vor [50]). Es ist daher ebenso irrig, die Tafel mit dem Katalog auf die Vermählung, als mit Louandre auf die Krönung des Kaiserpaares zu beziehen. Vollends geht der Letztere fehl, wenn er meint, daß sich die zwischen den Figuren eingegrabene Zahl 957, die nach teutscher Redeweise anstatt 975 geschrieben sei, hierauf beziehe. Die Zahl ist offenbar später hinzugefügt und ich las sie 637. Es schien mir eine Katalognummer zu sein. Die drei Figuren stehen jede auf einem besondern Schemel und unter dem des Otto liegt eine vierte kleine Figur in der Weise eines Anbetenden zusammengekauert. Der Katalog nimmt dieselbe für den Stifter der Tafel und Louandre bezieht darauf die ganz undeutliche Inschrift zur Seite des Kaisers. Wahrscheinlich ist es die bescheidene Figur des Künstlers, der sich vor dem Kaiser demüthigt [51]).

Eine ähnliche Darstellung, die nach der Abbildung weit besser gearbeitet zu sein scheint, besitzt das Medaillencabinet zu Paris, das leider während meines dortigen Aufenthalts nicht zugänglich war. Das Kaiserpaar ist aber hier als Romanus und Eudocia bezeichnet. Es ist Romanus IV. Diogenes, der 1068 gekrönt wurde. Die Tafel diente bis zur Revolution zur Verzierung des Deckels eines Evangeliariums aus dem 11. Jahrhundert, das der Johanneskirche zu Besançon gehörte und unter dem Namen „der Saphir" bekannt war. Bei gewissen Processionen wurde es von einem Kanonicus vor der Brust getragen. Ebenso trugen die griechischen Kaiser bei gewissen Gelegenheiten ein Evangelienbuch in der Hand, und vielleicht war dieses reich geschmückte Buch ein solches, welches Romanus zu führen pflegte, und das bei der Plünderung im J. 1204 etwa aus der Sophienkirche geraubt sein mag. Die Anordnung ist von der Tafel mit Otto und Theophano etwas verschieden. Das Kaiserpaar steht hier auf ebener Erde, und nur Christus ist auf einem eigenthümlichen runden Podium mit drei Stufen erhöht. Auch fehlt die Figur unter den Füßen des Kaisers. Die Ausführung ist vielleicht weniger ideal als bei jenem, aber dennoch sehr edel und in der Behandlung der Gewänder und der Haltung der Figuren weit freier und vollendeter. Die Köpfe sind nicht zu klein, der Christuskopf besonders schön, obwol mehr naturalistisch, und nur die dünnen Arme und schmalen Hüften lassen die Gestalten etwas lang erscheinen [52]).

Von ähnlicher Arbeit und nicht minder schön ist ein Triptychon mit dem Crucifix, eine sogenannte Agiothyris, daselbst. Neben dem Crucifix stehen in gewöhnlicher Weise Maria und Johannes und neben dem Kreuze sehr klein die Heiligen Constantin und Helena, über dem Kreuze die anbetenden Engel Michael und Gabriel und Sonne und Mond, letztere jedoch nicht personificirt. Die Flügel enthalten jeder fünf Brustbilder von Heiligen mit trefflichen Portraitköpfen, die jedoch schon etwas lang, schmal und gegen das Kinn spitz zulaufend gehalten sind. Auch ist die nackte Figur des Gekreuzigten weniger gut, namentlich sind die Unterschenkel dünn und die Füße groß und plump [53]).

Ein ähnliches Triptychon im christlichen Museum des Vatican zeichnet sich durch eine vielleicht noch sorgfältigere Ausführung der Köpfe und Gewänder aus. Indessen sind die Figuren auch hier schon etwas in die Länge gezogen. Die Rüstungen, Säume der Gewänder und andere Zierathen sind bemalt, meist blau und mit Vergoldung geziert [54]).

Zwei Tafeln mit je drei ganz ähnlichen Brustbildern von Heiligen, ohne Zweifel ebenfalls Flügel eines byzantinischen Triptychons, besitzt die Sammlung des Fürsten von Wallerstein zu Meihingen bei Oettingen. Ich besitze davon durch die Gefälligkeit des Archivars, Baron von Löffelholz, Gypsabgüsse.

Ferner gehört hierher ein heil. Demetrius in kriegerischer Tracht aus der Sammlung des Grafen Bastard. Die treffliche Haltung und das etwa dem 4. oder 5. Jahrhundert entsprechende Costüm würden demselben eine frühere Zeit anweisen, wenn nicht aus der Schreibart *Δημητρoς* hervorginge, daß es erst zu einer Zeit verfertigt sein kann, als schon die Verwechselung des *ι* und *η* gewöhnlicher wurde [55]).

Eine überaus zierliche Arbeit ist das Täfelchen mit den 40 Heiligen mit der Aufschrift: *OI AΓIOI TECCAPAKONTA*, das die berliner Kunstkammer aus der zerstreuten Sammlung des Palastes Riccardi in Florenz erworben hat. Die Figuren der Märtyrer, die in vier Reihen hinter einander auf dem gefrorenen Sumpfe zusammengedrängt sind, wo sie bei der Christenverfolgung unter Licinius unweit Sebaste umkamen, sind nackt bis auf einen Schurz oder eine Art von Beinkleidern, wie die griechische Kirche noch heutiges Tages diese Heiligen darstellt. Die erschreckten und flehenden Bewegungen derselben sind lebendig und die Körper bis auf die etwas kurzen Arme und manierirten Unterschenkel wohl gebildet. Die Mängel der Modellirung darf man schon der feinen Schnitzarbeit zu Gute halten. Ueber den Heiligen sieht man im Himmel den thronenden Christus, umgeben von anbetenden Engeln, in bekannten byzantinischen Formen, und im Hintergrunde ist auf eine etwas sonderbare Weise eine Kirche mit einer Kuppel sichtbar [56]).

50) Annales archéol. 18, 202. 51) *Louandre*, Les arts somptuaires (Paris 1858). Texte explicatif 2, 67 et planche. 52) Abbildung durch Collas' Maschine im Trésor de glyptique et de numismatique, recueil de basreliefs. P. 2. pl. 52 und nach einer Photographie bei *Didron*, Annales archéol. 18, 197. Vgl. den Text von Lenormant im Trésor.

53) Abbild. im Trésor l. c. pl. 57. Mir liegt eine Photographie vor. 54) *Gori*, Thes. vett. dipt. 3, 217. Tab. 24. 25. Beschreibung von Rom a. a. O. S. 380. 381. 55) Trésor l. c. pl. 37. N. 1. 56) Vergl. Kugler, Beschreibung der in der k. Kunstkammer zu Berlin vorhandenen Kunstsammlung S. 3—6.

Labarte [57]) setzt diese Tafel in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts, und in der That hat sie im Styl Aehnlichkeit mit der überaus fein geschnittenen Tafel, welche den Deckel eines Evangeliariums (Nr. 66) im Zitter (Secretum) der Stiftskirche S. Servatius zu Quedlinburg ziert. Diese schöne Platte enthält vier kleine, mit griechischen Aufschriften bezeichnete Bildchen der Geburt, Taufe, Kreuzigung und Kreuzabnahme, mit gut gezeichneten und edel gehaltenen Figuren. Auch hier sind die Beine minder gut und einzelne Figuren haben in ihren langen, faltigen Gewändern eine etwas steife Haltung. Etwas undeutlich ist das Ruder ausgefallen, das bei der Taufe der Flußgott Jordan in der Hand zu halten scheint. Lotz [58]) setzt diese Tafel in das Ende des 12. Jahrhunderts, weil er sie nach der Analogie abendländischer Arbeiten beurtheilt. Sie ist aber sicher nicht jünger als die Handschrift, die nach einer Notiz auf fol. 46 zur Zeit des Papstes Silvester, des Kaisers Otto III. und der Aebtissin Adelheid, also etwa 999, geschrieben wurde, und es leidet wol keinen Zweifel, daß jenes zierliche Schnitzwerk unter Otto II. oder III. aus Constantinopel herübergebracht ist.

Dieser Platte nicht unähnlich und nicht minder trefflich und fein ausgeführt ist eine andere auf einem Bücherdeckel der pariser Bibliothek (Ms. suppl. latin. 664), die aus der Kirche von Metz stammt. Labarte setzt sie ohne genügende Gründe in die Zeit Justinian's [59]). Ueberdies ist nicht einmal ihr byzantinischer Ursprung sicher. Dasselbe gilt von einer Platte in dem Schatze des mailänder Doms, an der Labarte eine gewisse Aehnlichkeit mit jener pariser Platte in der eigenthümlichen Darstellungsweise des bethlehemitischen Kindermordes hervorhebt [60]).

Im Style nahe verwandt und fast noch zierlicher gearbeitet, obwol künstlerisch weniger bedeutend, ist eine Tafel mit dem Tode der Maria in der eigenthümlichen Auffassung der Griechen, welche eins der Meßbücher aus der Schenkung Heinrich's II. an den bamberger Dom, jetzt in der münchener Bibliothek (Cimel. 57), schmückt.

Künstlerisch vollendeter, jedoch bei weitem nicht von gleicher zierlicher Künstlichkeit ist eine Platte mit der thronenden Theotokos zwischen zwei anbetenden Engeln in der Sammlung des Grafen Bastard. Haltung der Figuren, Faltenwurf und Köpfe erinnern ganz an antike Vorbilder. Allein die Hände sind plump und der reiche byzantinische Thron mit der muschelförmigen Rücklehne sticht gegen die Behandlung der Figuren ab. Die Unterschrift: „*ΑΛΛΟΝΗϹ ΜΑΡΤΥΡΟϹ ΔΟΥΛΟϹ*" wird eher auf den ursprünglichen Besitzer oder Stifter, als auf den Künstler gehen [61]).

Ich rechne hierher auch ein stark abgegriffenes Diptychon, das zu den Decken eines Evangeliariums der pariser Bibliothek (Suppl. lat. 650) verwandt ist. Letzteres wird in das 9. oder 10. Jahrhundert gesetzt und soll nach einer durch kein Zeugniß unterstützten Sage für Karl den Kahlen geschrieben sein. Die eine Platte enthält eine Maria mit dem Kinde auf dem Throne und die andere einen Christus im Nimbus mit einigen andern Figuren, darunter eine Figur, die Lenormant für den Satanas hält, die in Wirklichkeit aber ein Oceanus ist [62]). Auf die Einzelheiten der Darstellung werde ich noch zurückkommen. Die Arbeit ist im ornamentalen Theile unvergleichlich, die Figuren sind jedoch nicht ganz so gut. Die Platte ist so unterschnitten, daß die Figuren ganz frei liegen. Lenormant verkennt nicht, daß dieselben den Eindruck eines byzantinischen Werkes aus der Zeit nach dem Bildersturme machen; dennoch hält er dasselbe für älter wegen der Weichheit der Behandlung und des schweren rundlichen Styles, und meint sogar, daß der Inhalt der Darstellung einigermaßen für römischen Ursprung spreche. Ich kann mich indessen von seinen Gründen nicht überzeugen und halte es für eine byzantinische Arbeit, die sehr wohl mit dem Manuscript, zu dessen Schmuck sie verwandt ist, von gleichem Alter sein kann.

Zweifelhafter ist der griechische Ursprung bei zwei andern Elfenbeinplatten, die pariser Manuscripte aus dem 11. Jahrhundert zieren. Die eine (Suppl. lat. 1118) enthält eine Maria mit dem Kinde, die den römischen Lucasbildern ähnlich ist, doch mit eng gefaltetem Gewande und weit schlechter in der Ausführung. Das andere (Suppl. lat. 642) ist eine feine Schnitzarbeit, tief unterschnitten, einigermaßen ähnlich dem Tode der Maria in der münchener Bibliothek.

(Andere kleine Arbeiten.) Von Bronzearbeiten ist wenig erhalten. Die Figuren, welche den sogenannten Krodoaltar in Goslar tragen, werden mit Recht nicht mehr für byzantinische Arbeit ausgegeben. Rigollot hat vier Figuren von einer Bronzetafel publicirt, die dem 9. oder 10. Jahrhundert anzugehören scheint [63]). Gori theilt eine schöne, als Bücherdeckel benutzte vergoldete Erztafel mit, welche den heil. Stephanus darstellt und die Inschrift trägt: *ϹΤΕΦΑΝΟϹ ΛΙΘΟΒΟΛΕΙΤΑ* [64]). Byzantinische Goldarbeiten [65]) kommen mehrfach vor, von denen viele nur als Proben der Goldschmiedekunst Interesse haben, und andere mit Email versehen sind. Man könnte verleitet werden, einen pariser Bücherdeckel mit einem Crucifix in getriebener Arbeit für byzantinisch zu halten, weil der Kopf einer Gemme, die unter dem Kreuze eingesetzt ist, die Bezeichnung *ΠΕΤΡΟϹ* enthält [66]). Allein es ist ein antiker Kopf des Caracalla, den man in einen Petrus umgetauft hat, und die Arbeit scheint italienisch zu sein und einer ganz späten Zeit, vielleicht erst dem 16. Jahrhundert, anzugehören. Eine vorzügliche Goldarbeit mit Reliefdarstellungen enthält einer der vier Bücherdeckel, welche die Bibliothek von S. Marco in Venedig aus der constantinopolischen Beute besitzt. Dem Style

57) *Labarte*, Hist. des arts industriels 1, 215. 58) Kunst-Topographie Deutschlands (Cassel 1862) 1, 508. 59) *Labarte*, Hist. de l'art industr. 1, 42. Alb. pl. 5. 60) *Labarte* 1, 43. Alb. pl. 6. 61) Trésor l. c. pl. 51. *Didron*, Annales archéol. 17, 363 nach einem Gypsabgusse der Arundel-Society.

62) Trésor T. 1. pl. 20 et Texte p. 16. 63) *Rigollot*, Histoire des arts du dessin depuis l'époque Romaine jusqu'à la fin du 16e siècle (Paris 1864) 1, 88. Atlas pl. 43. 64) *Gori*, Thesaur. diptych. 3, 113. tab. 15. 65) Labarte (Hist. des arts industriels 2, 1—118) erklärt Vieles ohne Grund für byzantinisch, was höchst wahrscheinlich im Abendlande verfertigt ist. 66) Trésor T. 2. pl. 59.

der Zeichnung nach zu urtheilen, gehört dieselbe jedoch einer ziemlich späten Zeit an. Endlich mögen hier noch einige kleine vergoldete Reliefs von gebranntem Thon Erwähnung finden, die im christlichen Museum des Vatican aufbewahrt werden. Sie enthalten Darstellungen heiliger Geschichten und Brustbilder von Heiligen, und sollen bei ziemlich roher Arbeit von gutem Styl sein. Sie gehören ebenfalls nach dem Charakter der darauf befindlichen Schriftzüge einer ziemlich späten Zeit an [67]). Ich habe sie jedoch nicht selbst gesehen.

(Gemmen.) Es kommen auch geschnittene Steine von byzantinischer Arbeit vor, obgleich sie nicht häufig und wenig bekannt sind. Der Deckel einer der münchener Handschriften (Cimel. 58) enthält ein Elfenbeinrelief mit der Geburt der Maria in einer breiten Goldeinfassung, die mit einer großen Anzahl von Edelsteinen besetzt ist. Einige von diesen sind geschnitten, und ein paar unter den letztern unzweifelhaft byzantinischen Ursprungs. Ein kleiner Carneol mit einer vertieft geschnittenen Kreuzigung ist schlecht gearbeitet und der Styl nicht wohl zu beurtheilen; jedoch läßt das lange Gewand auf griechischen Ursprung schließen. Dagegen sind zwei andere Gemmen mit erhaben gearbeiteten Köpfen sehr beachtenswerth. Der kleinere, ebenfalls ein Carneol, enthält einen Profilkopf, der mit einem Käppchen bedeckt ist, von mittelmäßiger Arbeit, aber sehr naturalistisch und bildnißartig. Von vorzüglicher Schönheit ist aber der dritte, ein Blutjaspis von etwa 1 Zoll Höhe und ½ Zoll Breite, mit dem Brustbilde des heil. Theodorus von Born. Das längliche, etwas spitze Gesicht ist ganz in dem Style der Heiligenköpfe gehalten, welche sich auf den Flügeln der Agiothyriden mit dem Crucifix im Vatican und im pariser Medaillencabinet befinden. Da die Handschrift sammt dem Deckel zu den Geschenken Heinrich's II. gehört, so ist diese Gemme spätestens in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts gearbeitet.

(Münzen.) Wir haben früher bemerkt, daß die Münzen für die Geschichte der byzantinischen Kunst keine Bedeutung haben. Schon seit Justin I. tritt sehr plötzlich eine Verschlechterung des Gepräges ein, die in der Folgezeit fortwährend zunimmt, bis unter den Comnenen kaum noch zu erkennen ist, was mit den rohen Umrissen und Punkten angedeutet werden soll. Schon mit Justinian werden sogar die Figuren mit Ausnahme der Kaiserbilder immer seltener, und Buchstaben oder Monogramme füllen oft die Fläche anstatt der Victorien und ähnlicher Embleme. Die Kaiserbilder aber sind meist Brustbilder, die Anfangs noch selten und bald gar nicht mehr im Profil dargestellt werden, wobei sich das außerordentlich flache Gepräge um so ungünstiger erweist. Wo noch Figuren vorkommen, sind sie steif und unbeholfen, und namentlich auf kleinern Münzen vermißt man häufig die richtige Proportion der Glieder. Namentlich bei den Brustbildern der Kaiser pflegt der Arm, welcher den Reichsapfel trägt, auf dem beschränkten Raume in einer ganz ungeschickt conventionellen Weise dargestellt zu werden. Später tritt mit Basilius Macedo einmal wieder besseres Gepräge ein, aber der Unterschied ist nicht erheblich. Eine Zeit lang werden dann Christusköpfe und Marienbilder auf den Münzen eingeführt, allein das Gepräge gewinnt dabei wenig.

Aus der frühern Zeit sind indessen noch einige große Goldmünzen erhalten, bei denen man doch ein größeres Gewicht auf die künstlerische Ausführung gelegt hat. Die merkwürdigste ist eine Siegesmünze Justinian's, die 1751 in den Ruinen von Mocissus oder Justinianopolis in Kappadocien gefunden ist und in dem kaiserlichen Münzkabinet zu Paris aufbewahrt wird [68]). Sie enthält auf der einen Seite das Brustbild des Justinian in kriegerischer Tracht und auf der andern diesen Kaiser als Heros oder Achill zu Roß mit der Lanze in der Rechten, und eine Victoria, die ihm mit einer Trophäe auf der Schulter voranschreitet. Die künstlerische Behandlung scheint aber nicht sehr ausgezeichnet zu sein. Nicht blos das aufgedunsene Gesicht in dem Brustbilde, sondern auch die Figuren von Roß und Reiter erscheinen nach der Abbildung plump und unedel. Obgleich die Darstellung unwillkürlich an die Beschreibung des Augustio erinnert, wird man doch nicht leicht glauben, auf dieser Münze ein Bild desselben zu besitzen. Ferner hat Du Cange eine große Goldmünze mit dem Brustbilde des Heraclius abbilden lassen. Der Kaiser ist ausnahmsweise im Profil dargestellt, und wenig ideal behandelt. Die Portraitähnlichkeit scheint besonders durch die übermäßig große Nase den künstlerischen Werth dieser Münze nicht erhöht zu haben.

b) Malerei.

Die byzantinische Kunst hat alle Arten der Malertechnik, deren sich die antike Kunst bediente, fortgesetzt, aber nicht, ohne dabei Neuerungen eintreten zu lassen, die dieser Technik einen neuen Anstrich gaben, sodaß dieselbe in gewissen Beziehungen als eine eigenthümlich byzantinische erscheint. Zunächst änderte sich das Verhältniß der verschiedenen Arten der Technik zu einander, indem man besonders denjenigen den Vorzug gab, welche entweder durch den Stoff oder durch die Künstlichkeit der Arbeit einen hohen Werth in Anspruch nahmen, und sie blieb lediglich der ihr eigenen Richtung auf orientalischen Prunk und Luxus treu, wenn sie auch nur die in der römischen Kaiserzeit vorgezeichneten Wege weiter verfolgte. Dann blieb sie aber auch nicht bei dem stehen, was die Kaiserzeit in Rom geleistet hatte; sondern sie überbot dieses weit, indem sie einigen Gattungen der Technik eine weitere Ausdehnung gab, und andere in einer neuen, den ältern Römern gänzlich fremden Weise ausbildete.

(Mosaik.) Die größte Bedeutung erhielt der Mosaikschmuck besonders für die Ausstattung der gottesdienstlichen Gebäude. Wir haben bereits in den ravennatischen Bauten des 4. Jahrhunderts eine Anwendung desselben kennen gelernt, welche weit über das hinausging, was sich in antiken Bauten vorgefunden hat. Die

67) Beschreibung von Rom. Th. 2. Abth. 2. S. 379. 380.

68) Ich kenne sie nur aus der Abbildung bei *Isambert*, Histoire de Justinien. P. 1. (Paris 1856.) pl. 1.

Restauration der Sophienkirche hat zahlreiche Fragmente der Mosaiken an das Licht gebracht, die unter Kalktünche in den verschiedensten Theilen dieses Gebäudes verborgen waren. Man hat sie sorgfältig bloßgelegt, und den lediglich decorativen Theil unbedeckt lassen können, wogegen man allerdings genöthigt war, die figürlichen Darstellungen dem Auge der Moslemin wieder zu entziehen. Doch sind auch diese unter der neuen Tünche für bessere Zeiten erhalten, und ein guter Theil davon ist außerdem von Salzenberg in trefflichen Abbildungen publicirt.

Nicht nur die Ausdehnung dieses Mosaikschmuckes über alle Theile der innern Kirche, sondern auch die Beschaffenheit desselben zeugt von dem gesteigerten Bestreben, den größten Glanz durch die außerordentlichsten Mittel zu erreichen. Der Fußboden und die Wände wurden mit farbigen Marmorarten und andern kostbaren Steinen belegt, die Gewölbe dagegen mit Glasmosaik überzogen. Von dem Mosaik des Fußbodens[69]) hat sich nur ein Stück im Südosten des Schiffes unter der großen Kuppel erhalten, welches vielleicht den Muselmännern die Richtung nach Mekka, den Mihrab, wohin sie sich beim Gebete wenden müssen, bezeichnen soll. Dasselbe erinnert an die musivischen Fußböden der ältern römischen Kirchen. Außerdem kommt noch im westlichen Frauenchor ein ausgezeichneter Mosaikstreif von mehr antiker Behandlung vor. Die Wände sind bis an das Kämpfergesims hinauf mit farbigen Steinarten geschmückt, und dieser Theil der Decoration strahlt jetzt wieder in seiner vollen ursprünglichen Pracht[70]). Der ganze Flächenraum beider Geschosse ist bis zum Kämpfergesims hinauf durch breite horizontale Bänder von gleicher Steinart, und ähnliche senkrechte Streifen in Felder abgetheilt, die außerdem noch durch schmale, etwa $1^1/_2$ Zoll breite und 1 Zoll vortretende Einfassungen von weißem Marmor mit mäanderartig ausgezackter Vorderfläche abgesondert werden. Die Felder sind wieder mit ausgezeichneten Tafeln geschmückt, und diese werden von 11 Zoll breiten Rahmen aus weißem Marmor mit skulpirten Rosetten zwischen Mäandern und Perlstäben eingefaßt. Einzelne Friese und Felder sind mit Marmormosaik geschmückt, welches theils schematische Muster, theils Blätter und Rankenwerk, untermischt mit Blumen, Früchten, Gefäßen und Thieren, darstellt. Nach Oben zu bis an das Kämpfergesims werden die Muster dieser prachtvollen Täfelung immer zierlicher und reicher. Ueber diesem Gesims beginnt das Glasmosaik[71]) und dieses zeichnet sich durch den vorherrschenden Goldgrund und durch den Farbenreichthum an Einfassungen und Zierathen, selbst an den Heiligenscheinen der vorkommenden Figuren aus. Die Gewölbe sind meist mit Gold und einfachen Ornamenten bedeckt. Rippen, Gurten und Einrahmungen werden durch farbige Muster hervorgehoben, in denen antikes Ornament mit neuerem, theils vegetabilischem, theils mathematischem Zierath wechselt, und dieser Schmuck überzieht alle Kanten und Winkel, die stets abgerundet sind, um der Mosaikbekleidung eine geeignete Unterlage zu geben. Der Narther ist in ähnlicher Weise mit bunter Marmortäfelung an den Wänden und Glasmosaik an den Gewölben überzogen[72]). Von dem ursprünglichen Schmuck ist jedoch vielleicht sehr wenig oder gar Nichts unverändert geblieben. Von den Figuren, welche Salzenberg im Farbendruck publicirt hat[73]), macht nur der Engel unter dem Bogen vor der Chornische den Eindruck, als ob er einer so frühen Zeit angehören könne. Er gleicht fast einer antiken Victoria. Alles Uebrige ist wahrscheinlich zu verschiedenen spätern Zeiten bei Gelegenheit der wiederholten Restaurationen, ja vielleicht erst in der Zeit des tiefsten Verfalls in den letzten Jahrhunderten vor der türkischen Eroberung entstanden.

Soweit man aus den Abbildungen urtheilen kann, haben die einzelnen Heiligen-Gestalten an den Füllwänden des südlichen und nördlichen Tragbogens noch eine gewisse Würde. Die kolossalen Gestalten heiliger Bischöfe gleichen sehr den ähnlichen Figuren in Miniaturen des 11. und 12. Jahrhunderts[74]), wobei freilich die Eigenthümlichkeit der priesterlichen Kleidung nicht ohne Bedeutung ist; ferner das große Ceremonialbild in der Vorhalle hat viel Uebereinstimmendes mit einer Miniatur des Jesaias-Commentars der vaticanischen Bibliothek, endlich die Bruchstücke des Mosaiks am westlichen Tragbogen der Kuppel, welches Maria mit dem Kinde zwischen Petrus und Paulus darstellte, gehören offenbar den Figuren dieser heiligen Personen an, welche Basilius Macedo bei der Restauration der baufälligen westlichen Apsis hier malen ließ[75]). Aber bei den Propheten, welche über ihnen zwischen den Fenstern angebracht waren, sieht man schon die großen Hände und Füße, die in der Verfallzeit bei den Byzantinern vorkommen. Ueberdies spricht die große Ausdehnung des Goldgrundes und die Buntheit der Arabesken und der farbigen Heiligenscheine für eine spätere Zeit. Die übrigen Mosaiken scheinen zum Theil noch jünger zu sein.

Das Glasmosaik besteht aus Glaswürfeln von 1—2 Linien im Durchmesser. Zu den Köpfen der Figuren benutzte man jedoch feinere Stifte, die meist nicht $^1/_2$ Linie dick sind. Auch der Goldgrund ist durch Glasstifte hergestellt. Das Goldmosaik der Sophienkirche soll sich vor andern, namentlich späterem italienischen durch einen Glasüberzug über der Vergoldung auszeichnen. Daneben kommen auch Stifte mit Silberblättchen vor, vielleicht in der Weise, wie man es an dem Nimbus und dem Halsschmuck der großen Madonna im Dome zu Pisa sieht, wo eine glänzende Wirkung, wie von facettirten Edelsteinen, durch eingesetzte Glasstücke mit Silberfolie erreicht ist. Bemerkenswerth ist eine Technik, durch welche man an hochgelegenen senkrechten Wänden, die nur aus einem tiefen Standpunkte gesehen werden, namentlich an

69) Salzenberg S. 94. 95. Bl. 22. Fig. 9. 11—16. 70) Das. S. 89—94. Bl. 9. 16. 21. 22. 71) Das. 95 fg. Bl. 24—31.

72) Das. S. 53. 73) Das. S. 96 fg. Bl. 24—31. 74) Vergl. z. B. *Louandre*, Arts somptuaires. Texte explic. 2, 56 et planche. 75) *Theophan.* Contin. 5, 79.

den Schildmauern der Gewölbeträger dafür gesorgt hat, daß das Goldmosaik Nichts von seinem Glanze verliert. Hier hat man nämlich Stifte mit schräger Goldfläche so benutzt, daß diese dem Beschauer zugekehrt ist und also den vollen Glanz nach Unten reflectirt. Dabei konnte man noch Material sparen, da der obere Rand jeder Reihe von Mosaikstiften über den untern Rand der nächstfolgenden vortrat und einen Theil der letztern verdeckte. Man ließ daher einen schmalen Zwischenraum zwischen je zwei Reihen, der von Unten nicht gesehen wurde. Bei farbigem Mosaik war natürlich für dies Verfahren kein Grund.

Das Decorationssystem der Sophienkirche scheint auch bei andern Kirchen Anwendung gefunden zu haben. Die Kirche des Landklosters bei Constantinopel (*μονη τῆς χώρας*), jetzt die Moschee Kahrije Dschami [76]) in der Nähe des Thores von Adrianopel, hatte nach Gylles [77]) an den Wänden im Innern ebenfalls eine Bekleidung mit farbigen Marmortafeln und darüber einen nach korinthischer Weise angeordneten Fries; die Zwickel unter der Kuppel dagegen sollen ebenso, wie die in der Sophienkirche, musivische Seraphimgestalten enthalten [78]). Diese Kirche ist noch von Justinian erbaut, allein gegen Ende des 11. Jahrhunderts von Maria, der Gemahlin des Andronicus Ducas, von Grund aus neu gebaut und abermals unter Andronicus II. (1283—1325) durch den Groß-Logotheten Theodor Metochita restaurirt und mit Ausnahme der Mitte der Kirche ganz erneuert worden [79]). Der Mosaikschmuck derselben wird daher nicht mehr der Justinianischen Zeit, vielleicht nicht einmal mehr der Zeit vor der lateinischen Herrschaft angehören.

In den ravennatischen Kirchen S. Vitale und S. Apollinare in Classe ist das Mosaik der Chornische vollständig erhalten. Ersteres ist neuerlich restaurirt und macht dadurch den Eindruck, als ob es sich ganz in dem ursprünglichen Zustande befände, was auch in Betreff der Composition, die noch weiter unten zu besprechen sein wird, ohne Zweifel der Fall ist. Im Einzelnen mag aber doch Manches ein anderes Ansehen bekommen haben. Das Mosaik von S. Apollinare in Classe dagegen hat sichtlich unter alten Restaurationen gelitten, die zu verschiedenen Zeiten vorgenommen sind. Man unterscheidet deutlich drei verschiedene Arten der Behandlung, die sich am augenfälligsten durch das Colorit zu erkennen geben. Einzelne Partien sind sogar durch einfache Malerei auf Kalkgrund ergänzt. Im Allgemeinen kann man nur sagen, daß diese ravennatischen Mosaiken sich noch mehr an die ältere Weise halten und namentlich von Vergoldung keinen erheblichen Gebrauch machen.

Außerhalb der Kirchen hat Justinian ebenfalls von dem Mosaik eine ausgedehntere Anwendung gemacht, als bis dahin üblich war. Procop führt es wenigstens als etwas Außerordentliches an, daß er die Gemälde, mit denen er die Gewölbe der neu aufgeführten Chalke überzog, aus Mosaik, das in allen Farben glänzte, und nicht, wie gewöhnlich, in geschmolzenem Wachs ausführen ließ [80]).

Die Nachrichten über bestimmte Gemälde aus der nachjustinianischen Zeit sind äußerst spärlich. Vielleicht gehören in eine nicht allzufrühe Zeit die oben erwähnten Mosaiken der S. Georgskirche in Salonichi, von denen die Ausschmückung der Kuppel und der Nischen mit Ausnahme der Chornische noch vollständig erhalten sind. In dem Kaiserpalaste werden Malereien hervorgehoben, welche Theophilus ausführen ließ. Die Margerita war mit Thierstücken, der Saal Kamilâs mit musivischen Figuren, welche Früchte pflückten, die Waffenkammer Eros mit kriegerischen Darstellungen geziert [81]). Dies ist Alles, was wir darüber wissen. Dagegen haben wir ein Mosaik in der Chornische des Domes zu Parenzo, das nach griechischer Weise eine thronende Madonna mit dem gerade ausblickenden Christkinde mitten auf dem Schooße, von einer großen Anzahl von Heiligen umgeben, darstellt. Nach der Mittheilung eines geborenen Istriers enthält dasselbe einen neuen Versuch, durch Anwendung eines sonst nicht gebräuchlichen Materials den Glanz und die Pracht des Mosaiks zu erhöhen, indem in den Arabesken, welche sich unter dem Bilde befinden, große Perlmutterstücken eingesetzt sind. Im Orient mag diese Art der Technik öfter angewandt worden sein, wenigstens findet sie sich auch an den Mosaiken der Marienkirche zu Bethlehem, die freilich erst, wie wir sehen werden, aus der Zeit des Königs Amaury von Jerusalem stammen, und zwar soll dort das Perlmutter sogar zur Aufhöhung der Lichter, außerdem aber auch in größern Flächen gebraucht sein [82]).

Auch im 9. und 10. Jahrhundert wird noch vielfach Mosaikschmuck sowol in Palästen, als in Kirchen erwähnt, und zwar ist meistentheils von Goldmosaik die Rede, worunter man sich in der Regel wol nur farbige Decoration oder Bilder auf Goldgrund zu denken hat. In dem Kaiserpalaste haben wir bereits von dem Mosaik berichtet, womit Constantin Porphyrogenitus das Chrysotriclinium ausstattete [83]). Auch Basilius hatte das Kainurgion mit demselben Schmuck geziert. Man sah da den Kaiser, wie ihm die Feldherren die überwundenen Städte gleichsam als Geschenke überbringen, und an einer andern Stelle den Kaiser und die Kaiserin auf dem Throne, umgeben von ihren Kindern, welche in den Händen Bücher mit Bibelsprüchen hielten, und wiederum an der Decke dasselbe Kaiserpaar, wie es das Kreuz verehrt, welches von grünem Glase zwischen Sternen prangte. Passende Inschriften erläuterten dies Bild. Endlich hatte das Zimmer einen Mosaikfußboden, auf dem ein Pfau in einem Kreise von karischem Marmor eingelegt und von vier Adlern umgeben war [84]).

---

76) Daf. 122. 123. 77) *Gyllii* Topogr. CP. 4, 4. 78) v. Hammer, Constantinopel und der Bosphoros 1, 383. 79) *Du Cange*, CP. christ. 4, 15. §. 5. p. 180. 181.

80) *Procop*. De aedif. 1, 10. ed. Bonn. p. 204. 81) *Theophan*. Contin. 3, 43. 82) *Melch. de Vogüé*, Les églises de la terre sainte (Paris 1860) p. 24 und danach Forster's Allgem. Bauzeitung, Jahrg. 28. (Wien 1863.) S. 38. 83) *Theophan*. Contin. 6, 33. 84) Ibid. 5, 89.

Die Decke der von Basilius Macedo erbauten Kirche des Elias erglänzte ebenso von Goldmosaik [85]), und mehrere der Kirchenruinen und Kirchenbauten, die dieser Zeit angehören, haben noch Mosaikreste, die ebenso alt zu sein scheinen. Die Decorationen des Allerheiligsten in der Kirche des Lips sind allerdings von den Türken vernichtet, und durch reiche Verzierungen von emaillirter Fayence ersetzt, von denen sich noch zahlreiche Fragmente an den Wänden erhalten haben. Nur die südlichen Seitenschiffe enthalten noch viele Spuren von Mosaik auf Goldgrund, welches religiöse Gegenstände darstellte; doch läßt sich der Sinn der Bilder nicht mehr erkennen [86]).

Man spricht ferner von alten Mosaiken in dem Kloster Megaspiläon in Achaja. Das Kloster des heil. Lucas am Fuße des Parnaß soll Mosaiken haben, die von Romanus Lacapenus herrühren [87]), und auf der Insel Chio sah Didron andere in der von Constantin Monomachus erbauten Basilianerkirche, die ebenso alt sein mögen, als der Bau. Diese Mosaiken sind aber meist so verfallen, von Schmutz und Ruß überzogen und durch das Dunkel der Kirchen so wenig erkennbar, daß sie nicht leicht die Aufmerksamkeit der Reisenden auf sich ziehen. Aus dem Ende des 12. Jahrhunderts stammen wahrscheinlich die Mosaikfragmente an den Seitenwänden des Mittelschiffs der Marienkirche zu Bethlehem. Nach der Erzählung des Johannes Phokas, der 1185 Jerusalem besuchte, hatte Manuel Comnenus diese Kirche herstellen und ganz mit Goldmosaik ausschmücken lassen [88]), und eine theilweise noch erhaltene, durch Quaresmius aber vollständig bekannte Inschrift im Chore bestätigt diese Nachricht. Danach vollendete der Maler und Mosaicist Ephraim dieses Werk unter Kaiser Manuel, König Amaury von Jerusalem und Bischof Raoul von Bethlehem im J. 1169. Diese Umstände erklären es auch, daß hier neben den griechischen Inschriften lateinische vorkommen, und Phokas bemerkt ausdrücklich, daß der lateinische Bischof sein Bildniß sogar habe im Chore anbringen lassen. Quaresmius sah diese Mosaiken noch ziemlich vollständig und gab davon eine ausführliche Beschreibung [89]), die von Ciampini [90]) und de Vogüé benutzt wurde. Der letztere gibt treffliche Abbildungen von dem, was noch erhalten ist [91]). Dem Inhalte nach erscheinen diese Mosaiken als griechische Arbeiten. Sie stellen die sieben ökumenischen Synoden nach byzantinischer Weise symbolisch dar, sowie es im Malerbuche vorgeschrieben ist. Zwischen den einzelnen Bildern sieht man geschmackvolle Arabesken und darüber zwischen den Fenstern Engel, und diese Gemälde verrathen im Styl schon einige Verwandtschaft mit den gleichzeitigen abendländischen Malereien, wenn man nach den Abbildungen darüber hinlänglich urtheilen kann.

Außer den kirchlichen Mosaiken sind auch kleinere musivische Arbeiten gemacht. Das Einzige, was davon meines Wissens bekannt ist, sind die beiden Tafeln, welche zum Schatze des Baptisteriums S. Giovanni in Florenz gehören und in den Opera des Doms aufbewahrt werden. Sie enthalten jede sechs Darstellungen aus der Geschichte des neuen Testaments [92]), und sind ein Geschenk der Niccolita de Grionibus in Venedig, der Wittwe eines Kämmerers des Kantakuzenus. Nach der Beschaffenheit der Bilder, namentlich der bräunlichen Farbe, und der Form der Buchstaben in den Aufschriften derselben gehört diese schöne Arbeit einer sehr späten Zeit, vielleicht sogar erst nach der Errichtung des lateinischen Kaiserthums an.

(Fresco.) Neben dem Mosaik ist ohne Zweifel zu allen Zeiten auch die Frescomalerei üblich gewesen. Ueber die Technik derselben gibt das Malerbuch vom Athos Auskunft. Danach hat sich die antike [93]) Methode, den Kalküberzug vor dem Malen zu glätten, welcher nach Wiegmann's Untersuchungen die Fresken von Pompeji und Herculanum ihren eigenthümlichen Glanz verdanken [94]), bei den Griechen erhalten [95]). Es gibt in griechischen Kirchen und Klöstern viele Fresken, deren Ursprung und Alter durch keine Inschrift angedeutet wird. Manche darunter mögen ein sehr hohes Alter haben, wie z. B. der noch theilweise erhaltene Schmuck der Kirche zu Samari in Morea [96]), und die Malereien, welche Renan in Syrien zu Akura, Scheptin, Kfar-Schleiman, Bhadidat und Maad noch gut erhalten gefunden haben soll, und die wahrscheinlich einer Zeit vor der Eroberung des Landes durch die Araber angehören [97]). Die besten Fresken in den Klöstern des Athos werden von dem Verfasser des Malerbuches dem Manuel Pansélinos aus Thessalonich zugeschrieben, und gelten noch immer als die vorzüglichsten Vorbilder für das Studium der Maler. Man zählt dahin namentlich die Gemälde in dem Protaton des Klosters Kares, in dem Katholikon des Klosters Batopedi und in der Kirche des Klosters Laura. Man kann allerdings an der Wahrheit dieser Ueberlieferung sehr zweifeln, zumal, da die Fresken von Batopedi, die denen von S. Laura ähnlich sein sollen, mehrfach das Bild des Johannes Kantakuzenus wiederholen, der seine letzten Tage in diesem Kloster zubrachte [98]). Byzantinische Quellen außer dem Malerbuche erwähnen den Pansélinos nicht, dagegen schrieb man im 14. Jahrhundert ein altes Gemälde im Palaste des Kaisers einem Paulus zu, den man den besten unter den alten byzantinischen Malern nannte. Möglich, daß Pansélinos nur eine ideale, mythische Gestalt, ein Heros der Schule des Athos ist. Jedenfalls ist sein Beiname ihm nur wegen

85) *Theophan.* Contin. 5, 87. 86) *Lenoir* bei *Gailhabaud*, Mon. anc. et mod. T. 2. 87) *Lenoir*, Arch. mon. 1, 330. 88) *Leonis Allatii Συμμικτα*, ed. *Bert. Nihius.* (Colon. Agr. 1653.) p. 39. 89) Terrae sanctae elucidatio (Antverp. 1639) 2, 645. 90) *Ciampini*, De sacris aedificiis a Constantino M. constr. (Opera T. 3.) c. 24. 91) *Melch. de Vogüé*, Les églises de la terre sainte (Paris 1860) p. 64—106 und pl. 3. 4. 5.

92) Rumohr, Ital. Forschungen 1, 304 bezeichnet sie irrig als ein Calendarium. 93) *Vitruv.* Architect. 7, 3. 94) R. Wiegmann, Die Malerei der Alten (Hanover 1836) S. 24, vergl. mit S. 177. 178. 95) *Didron*, Manuel p. 57. Schäfer S. 87. 96) *Blouet*, Expédition scientif. en Morée pl. 19. 97) Revue archéolog. Nouv. Série. T. 5. (Paris 1862.) p. 396. 98) *Papety* in der Revue de deux mondes, 1847. T. 18. p. 787.

seiner zarten, dem Monde gleich leuchtenden Farbe beigelegt worden.

Domenique Papety hat verschiedene alte Fresken in Griechenland copirt, und zwölf Figuren von meist kriegerischen Heiligen, die er angeblich nach den Gemälden des Panselinos im Kloster Laura gezeichnet hat, hängen in der Sammlung der Handzeichnungen im Louvre. Vier derselben hat Louandre nach Zeichnungen von Cl. Ciappori in ziemlich guten Farbendrücken von Hangard Maugé publicirt [99]). Andere Zeichnungen von Papety sind nach dessen Tode in den Besitz des Hrn. Sabatier auf der Villa Unghér bei Florenz gekommen, der mit ihm in Griechenland war. Nach den Aeußerungen von Didron, der sogar die ganze Erzählung von Papety's Aufenthalt auf dem Athos [1]) für erdichtet erklärt, sollen diese Zeichnungen in Athen copirt und sehr modernisirt sein, aber die Schönheit der Originale nicht erreichen. Von der überraschenden Schönheit der alten Fresken auf dem Athos sprechen aber auch diejenigen, welche die Durchzeichnungen und Copien gesehen haben, die Herr Sebastianoff dort hat anfertigen lassen.

Außerdem hat Max Seitz aus München, jetzt in Rom, die Gemälde des Pansélinos auf dem Athos studirt und bei den Gemälden, mit denen er für griechische Kirchen beschäftigt ist, sucht er sich möglichst dem Geiste dieses alten Meisters anzuschließen. Eine Figur, die er nach seiner eigenen Aussage möglichst treu nach dem Vorbilde des Pansélinos ausgeführt hatte, stimmt ziemlich genau mit dem heil. Leontius von Papety, wie ihn Louandre wiedergegeben hat, überein.

Von andern Fresken aus älterer Zeit haben wir keine sichere Kunde. Wir hören nur von Deckengemälden an dem Tonnengewölbe [2]) einer Galerie auf der Nordseite der von Basilius erbauten Nea, welche Martyrien darstellten und nach dem Ausdrucke des Chronisten Fresken gewesen zu sein scheinen [3]). Vielleicht waren auch die Gemälde an den Wänden dieser Kirche Fresken, da von der Kuppel ausdrücklich hervorgehoben wird, daß sie mit Mosaik bekleidet gewesen sei [4]).

(Email.) Byzantinische emaillirte Gegenstände wurden seit der Zeit des Justinian im Abendlande bekannt. Die Sophienkirche hatte eine berühmte Altarbelegung, welche im J. 1204 von den Lateinern geraubt wurde, und die ein emaillirtes Werk gewesen sein muß, da Suidas sie als Beispiel von Elektron anführt. Dieser Ausdruck bezeichnet im Mittelalter wenigstens in Teutschland häufig das Email, und jedenfalls läßt sich bei der Erklärung, welche Suidas davon gibt, nicht an das Electrum der Römer — an Bernstein oder an das sogenannte weiße Gold — denken [5]). Vermuthlich war auch die von Justinian's Vorgänger dem Papste Hormisdas (514—523) geschenkte elektrine Gabata oder Leuchterschale emaillirt. Außerdem finden wir allerdings bis zum 10. Jahrhundert kaum eine Erwähnung von emaillirten griechischen Arbeiten, ausgenommen etwa einige Geschenke, welche die Longobarden-Königin Theodelinde von Gregor dem Großen erhielt. Dann aber besitzen wir eine der ausgezeichnetsten Schöpfungen der griechischen Technik an der berühmten Pala d'oro in der Marcuskirche zu Venedig. Es ist dies ohne Zweifel dieselbe Altartafel, welche der Doge Orseolo um 976 für die von ihm gegründete Marcuskirche verfertigen ließ. Sie wurde mit bewundernswerther Kunst zu Constantinopel aus Gold und Silber gearbeitet [6]). Die Pala d'oro ist aus emaillirten Tafeln zusammengesetzt, unter denen man ältere und jüngere unterscheiden kann. Den byzantinischen Ursprung der ältern Tafeln bekunden zum Theil die griechischen Aufschriften. Ursprünglich diente diese Tafel wahrscheinlich als Antipendium. Der Doge Ordelafro Falieri versetzte sie aber 1105 auf den Altar, nachdem er zu der Einfassung von Edelsteinen und Perlen noch einige Kostbarkeiten hatte hinzufügen lassen [7]). Eine Inschrift berichtet über diese Erneuerung der Tafel. Eine andere Inschrift bezeugt eine zweite Restauration im J. 1209, und eine neue Fassung der Emailplatten im J. 1345. Ein Theil der Platten, aus denen die Tafel jetzt zusammengesetzt ist, gehört sichtlich einer dieser spätern Restaurationen an, da nicht blos die Fassung, sondern auch die Zeichnung des Emails ganz im gothischen Style gehalten ist.

Cicognara hat der Pala d'oro italienischen Ursprung vindiciren wollen. Die byzantinische Herkunft des ursprünglichen Antipendiums läßt sich den Zeugnissen der Chroniken gegenüber indessen nicht leugnen, und Labarte hat mit großem Scharfsinn festgestellt, welche Theile der Tafel von Anfang an zu derselben gehört haben. Zwar haben einige dieser Platten lateinische Inschriften, allein er bemerkt mit Recht, daß dieselben auf den Goldplatten stehen, welche den Grund bilden, und mithin bei einer spätern Restauration hinzugefügt sein können. Dies ist um so wahrscheinlicher, da gerade diese Platten die nothwendige Ergänzung zu ebenso viel andern bilden, welche griechische Inschriften tragen. Zweifelhafter ist die Sache bei dem, was später hinzugekommen ist. Es sind dies theils kleinere Platten, welche den untern Theil der Pala einfassen, theils eine Reihe größerer, welche zwischen der obern und untern Reihe dieses Theiles eingefügt sind. Die letztern enthalten einzelne Figuren von einem Style, der einer spätern Zeit angehört, als die übrigen, und sind in gothische Nischen eingefaßt. Sie müssen also bei der letzten Veränderung im J. 1345 hinzugekommen sein. Hier macht nun Labarte geltend, daß damals die hier angewandte Art des Emaillirens in Italien nicht

99) *Ch. Louandre*, Les arts somptuaires (Paris 1858). Texte explicatif. 2, 76.

1) Revue de deux mondes, 1847. T. 18. p. 769 suiv. 2) *Περίπατος κυλινδροειδής*. *Theophan.* Contin. 5, 83. ed. Bonn. p. 328. 3) *Ἐξ ἐνύλων γραφῶν κατηγλαϊσμένος*. Ibid. 4) *Photii* Descriptio ecclesiae novae, ed. Bonn. p. 199. 5) *Ἀλλότυπον χρυσίον, μεμιγμένον ὑέλῳ καὶ λιθίᾳ. Οἵας ἐστὶ κατασκευῆς ἡ τῆς ἁγίας Σοφίας τράπεζα. Suidas* v. *Ἤλεκτρον*. Siehe den Art. Glasmalerei S. 43.

6) In S. Marci altare tabulam miro opere ex argento et auro Constantinopolim peragere jussit. *Pertz.* Monum. German. histor. 9, 26. 7) *Muratori*, Rerum Italic. scriptt. 12, 260.

mehr üblich gewesen sei. Allein die Goldschmiede, die sich auf eine vollkommenere Art der Technik verstanden, konnten sich ohne Mühe auch in die ältere Technik finden, und man mußte der letzteren den Vorzug geben, wenn das Neue mit dem Alten in Harmonie gebracht werden sollte. Es bleibt daher mindestens zweifelhaft, ob diese spätern Zusätze ebenfalls byzantinische Arbeiten sind.

In neuester Zeit ist die Pala d'oro abermals restaurirt worden, nachdem sie lange Zeit in beschädigtem Zustande in der Schatzkammer der Marcuskirche zur Seite gesetzt war. Seit 1848 ist sie auf dem Hauptaltare aufgestellt. Sie befindet sich jedoch regelmäßig unter Verschluß, und es ist kaum möglich, sie anders zu Gesicht zu bekommen, als wenn sie an großen Festtagen enthüllt wird [8]).

Von ganz ähnlicher Arbeit, vielleicht aus derselben Werkstatt, sollen vier große goldene und emaillirte Buchdeckel in dem Schatze der Marcuskirche zu Venedig sein [9]). Vier andere Buchdeckel, die aus der Beute von Constantinopel stammen sollen, werden in der Bibliothek von S. Marco aufbewahrt. Der eine ist in Gold ciselirt und mit einigen weniger bedeutenden emaillirten Medaillons geziert. Die drei andern sind aber ganz in Email gearbeitet, und einer darunter zeichnet sich ganz besonders durch seine Schönheit und technische Vollkommenheit aus. Von ähnlicher Vollendung ist ein Buchdeckel in der Bibliothek der Akademie zu Siena, der ursprünglich zu einer Sammlung von Kostbarkeiten gehört, welche ein Venezianer um 1300 aus dem kaiserlichen Schatze in Constantinopel erkauft hatte, von dem sie wieder ein Sieneser für das Hospital in Siena erstand. Nur der griechische Codex ist der Bibliothek überlassen, während die übrigen Kostbarkeiten, meist Reliquienbehälter, dem Hospitale verblieben. Dieser Deckel schmückt noch die griechische Handschrift, für die er wol immer bestimmt gewesen ist, während die venezianischen für andere Handschriften benutzt worden sind. Nach Schrift und Styl der Miniaturen, die ähnlich, aber etwas schlechter sind, als die des Gehlen'schen Codex in Göttingen, muß man den sieneser Codex in das Ende des 11. oder spätestens in das 12. Jahrhundert setzen. Die venezianischen Deckel, deren Arbeit ganz ähnlich ist, werden in dieselbe Zeit gehören.

Von ähnlicher Art scheint auch, soweit man nach dem von Didron publicirten Kupferstiche urtheilen kann, das Email eines Reliquiariums zu Limburg zu sein, welches der Kaplan Ibach bekannt gemacht hat [10]). Nach der Inschrift, welche sich an demselben befindet, haben die Kaiser Constantin Porphyrogenitus und Romanus die Reliquie mit Edelsteinen und Perlen geschmückt und Basilius Proedrus die mit Email gezierte Lade hinzugefügt. Wahrscheinlich berichtet diese Inschrift nicht von einem Act, sondern von dem, was Mehrere nach einander für die Reliquie gethan haben, und Basilius Proedrus wird daher nicht mehr der Zeit des Romanus angehören. Das Email mag also, wenn man es auch nicht gerade mit Didron in das 13. Jahrhundert setzen will, doch jünger sein, als die Pala d'oro, und dem letzten Jahrhundert vor der Errichtung des lateinischen Kaiserthums angehören.

Alle diese Emaillen sind überaus zierliche Arbeiten von der Gattung, welche die Franzosen Emaux cloisonnés, eingerahmtes Email oder Zellenschmelz, im Gegensatz gegen das Email incrusté, aufgeschmolzenes Email, nennen. Auf einer Unterlage von Gold sind sämmtliche Umrisse bis auf jede Falte, ja selbst die Gesichtszüge und sogar der Kreis der Pupille, und ebenso die Inschriften, mit feinen Goldstreifen auf das Sorgfältigste ausgelegt, und in den Zwischenräumen ist der Glasfluß von den entsprechenden Farben eingeschmolzen, sodaß die obern Ränder der Goldstreifen als feine Goldlinien erscheinen, welche theils die verschiedenen Farben von einander trennen, theils eine Art von Zeichnung oder Schraffirung bilden. Die Kleinheit des Maßstabes erhöht noch das Bewundernswürdige der Arbeit. Bei der Pala d'oro z. B. sind die Figuren nicht viel über 2 Zoll hoch. Der Thron Christi, die Gewänder und Flügel der Erzengel und die Bücher in den Händen der Evangelisten sind in derselben Weise besonders reich mit künstlichem Zierath versehen.

(Gravirte Metallplatten.) Auch die Technik des Gravirens auf Kupferplatten hätte bereits in der Sophienkirche zu Constantinopel eine ausgezeichnete Anwendung gefunden, wenn die Sage gegründet wäre, daß die südlichste der drei Thüren, welche in S. Marco zu Venedig aus der Vorhalle in das Mittelschiff führt, bei der Plünderung von Constantinopel im J. 1204 aus der Sophienkirche geraubt sei. Allein diese beiden Flügel befanden sich unstreitig schon im J. 1122 in Venedig, da in diesem Jahre Leo von Molino Procurator des Doms war und die Flügel des mittlern Eingangs gießen ließ, wobei offenbar jene byzantinischen Flügel zum Vorbilde gedient haben [11]).

Aus früher Zeit haben wir nur unbedeutende Beispiele einer Anwendung des eigentlichen Niello zu Inschriften. Dahin gehört ein aus Sardinien stammender Goldring im britischen Museum, der eine unverständliche griechische Inschrift hat, und ein anderer daselbst mit der allerdings nicht griechischen Inschrift „Barinota," in dem ein Golddenar des Constantin Pogonatus (654—684) gefaßt ist [12]). Auch finden sich einfache Verzierungen in Niellolinien an dem Thassilokelche des Stifts Kremsmünster, der eine rohe Arbeit nach einem byzantinischen Muster zu sein scheint [13]).

8) *Labarte*, Recherches sur la peinture en émail (Paris 1816) p. 17—30. *Jacopo Monico*, La Pala d'oro. Venezia 1847. Abbildungen bei *Labarte* ad p. 17, im Umrisse und in Farben bei *Du Sommérard*, Les arts du moyen age, Album. Sér. 8. pl. 33.
9) Bock in Mittheilungen der k. k. Central-Commission 6, 194.
10) Annal. archéolog. 17, 344 suiv.; 18, 42.

11) Camesina im Jahrb. der k. k. Central-Commission zur Erf. der Baudenkm. 4, 228. 12) *Edm. Waterton* in Archeolog. Journal. Thl. 19. (London 1862.) p. 325. 13) Mittheil. der k. k. Central-Commission 4, 9.

Aber seit dem 11. Jahrhundert werden die gravirten Zeichnungen auf Silber, Bronze und Eisen häufig und scheinen gewissermaßen die Skulpturen zu ersetzen. Die Gravirung auf Silber bildete das schon im Alterthum bekannte Nigellum, Niello, *Μέλανον*, da man die Gravirung mit einer schwarzen Masse aus Silber, Kupfer, Blei und Schwefel ausfüllte [14]). Es wurde vorzugsweise zu kleinern Gegenständen, namentlich Reliquienbehältern und anderem Kirchengeräth, verwandt, und man kennt davon ziemlich viele Beispiele [15]). Aber auch größere Gegenstände wurden mit niellirten Platten belegt, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Silberplatten, mit denen Manuel Comnenus in dem Blachernenpalaste Säulen und Wände überziehen und auf denen er kriegerische Begebenheiten darstellen ließ [16]), in dieser Weise gearbeitet waren.

Auf Bronzeplatten füllte man die eingegrabenen Linien entweder mit farbigem Kitt oder mit Silberfäden aus, und zuweilen fügte man Hände und Füße in Emailmalerei oder auch in kleinen Silberplatten mit feinerer Detailzeichnung in schwarzem Niello hinzu. Seltener löthete oder schmiedete man Stahlplatten auf, die Köpfe fein darin zu graviren. Man nannte solche Werke Agemina [17]). Die Art der Technik wandte man vorzugsweise für Thürflügel in Kirchen und Palästen an. Man theilte gewöhnlich die Flügel in mehrere Reihen von Feldern, indem man auf den hölzernen Flügeln horizontale Bänder und senkrechte Säulchen befestigte, welche viereckige Bronzetafeln mit Inschriften oder figürlichen Darstellungen einschlossen. Der Kaiserpalast zu Constantinopel enthielt mehrere eherne Thüren, die wahrscheinlich in dieser Weise gearbeitet waren. In Italien, und namentlich in Unteritalien und Sicilien, ist eine ziemlich bedeutende Anzahl eben solcher Kirchthüren erhalten, über deren Ursprung zum Theil Inschriften Auskunft geben. Die Figuren haben jedoch gewöhnlich dadurch gelitten, daß aus den Umrissen und besonders von den Köpfen, Händen und Füßen der Schmelz abgefallen und das Silber geraubt ist.

Die fünf ältesten dieser Thüren wurden gegen Ende des 11. Jahrhunderts aus Constantinopel verschrieben, und zwar sind sie sämmtlich von Gliedern einer angesehenen und reichen Familie in Amalfi gestiftet, die von einem dortigen Grafen Mauro abstammte [18]).

Die berühmteste und ausgezeichnetste unter diesen fünf Thüren war die der Paulskirche zu Rom [19]). Sie ist in dem Brande von 1823 zu Grunde gegangen, während die unteritalischen Thüren sämmtlich erhalten sind. Die 54 (9 × 6) starken Bronzeplatten, aus denen sie zusammengesetzt war, enthielten meist Darstellungen aus dem Leben Jesu, Martyrien der Apostel und stehende Figuren der Propheten und Apostel, zum kleinern Theil aber auch Kreuze, Adler und Inschriften. Die Gewänder waren in breiten Linien von Silber- und Goldfäden gezeichnet, Köpfe, Hände und Füße dagegen in Email gemalt, das nur theilweise sich erhalten hatte und als roh und verflossen geschildert wird. Nach einer lateinischen Inschrift, die später hinzugefügt sein muß, da sie die Päpste Alexander II. und IV. verwechselt, hat der Abt des Klosters, Cardinal Hildebrand, nachmals Papst Gregor VII., diese Thür in Constantinopel bestellt, als er 1070 als apostolischer Legat dort war. Nach einer griechischen Inschrift wurden sie von Stauratios dem Gießer [20]) aus Chio verfertigt, und jene lateinische Inschrift sagt, daß die Ausführung auf Kosten oder mit Beihilfe eines Consul Pantaleon erfolgt sei. Eine dritte syrische Inschrift kann nicht mehr entziffert werden. Man hat gemeint, daß dies der römische Consul Pantaleone Castelli sei. Wahrscheinlich ist aber damit ein Sohn des Maurus, des Urenkels jenes Grafen Mauro, in Amalfi gemeint. Dieser Pantaleon, Sohn des Maurus de Pantaleone de Mauro de Maurone Comite, stiftete zuerst die Thür der Kathedrale S. Andrea zu Amalfi. Sie enthält nur in den mittelsten vier Feldern Christus, die Jungfrau Maria und die Heiligen Andreas und Petrus [21]). Als Abt Leo von Monte Cassino um 1066 dieses Werk sah, gefiel es ihm so sehr, daß er sofort die Maße zu einer Thür seines Klosters nach Constantinopel sandte, um dort ähnliche Erzflügel arbeiten zu lassen. Nach den Inschriften ist aber diese Thür durch Maurus, den Vater jenes Pantaleon, zu Stande gebracht. Sie besteht aus 22 Tafeln, denen Abt Oderisius 1123 noch 16 hinzufügen ließ, da die Thür bei dem Neubau des Klosters vergrößert war. Alle diese Tafeln enthalten aber kein Bildwerk, mit Ausnahme von vier verzierten Kreuzen, von denen es zweifelhaft ist, ob sie zu den ursprünglichen Tafeln gehören, sondern nur Inschriften mit einem Verzeichniß von Besitzungen der Abtei [22]).

Ein bedeutenderes Kunstwerk war eine andere Stiftung des Pantaleon vom J. 1076, nämlich die Thür der Kirche in der Höhle des Erzengels zu Monte S. Angelo am Vorgebirge Gargano, die einzige außer der

14) *Theophili* Diversarum artium schedula, op. et stud. *Car. de L'Escalopier*. (Paris 1843.) lib. 3. c. 27. p. 152. 15) S. B. *Leo Ostiens.* lib. 2. c. 100; lib. 3. c. 58. 74 bei *Pertz.* Mon. Germ. hist. 7, 695. 744. 753. 754. Niellirte Inschriften eines Reliquienkästchens im Schatz von S. Marco in Venedig. Mittheilungen der k. k. Central-Commission 6, 197. 16) *Benjamin Tudelensis*, Itinerar. ex vers. Bened. Ariae Montani (Lips. 1764) p. 29. 17) Das Wort ist wahrscheinlich von *ἄγημα*, die Linie, der Zug, allerdings nur im militairischen Sinne, oder auch von *ἀγή*, die Krümmung, abzuleiten. Es fehlt übrigens in allen Wörterbüchern. 18) E. Strehlke, Ueber byzantinische Erzthüren des 11. Jahrhunderts in Italien und das Geschlecht des Pantaleon von Amalfi. In der Zeitschrift für christl. Kunst und Archäologie von v. Quast und Otte. Bd. 2. (Leipzig 1858.) S. 100. W. Heydt im Kunstbl. 1858. S. 233.

19) V. Rumohr, Italien. Forschungen 1, 303. Beschreib. von Rom. Th. 3. Abth. 1. S. 447. Vergl. Schulz, Denkm. der Kunst des Mittelalters in Unteritalien 2, 247. 248. Abgeb. am besten bei *Agincourt*, Sculpt. T. 13—20. 20) Einige machen aus *Σταυρακιου του Χυτου* einen Stauratios Tuchitos. *Serradifalco*, Del duomo di Monreale (Palermo 1838) p. 62. 21) Schulz, Denkm. der Kunst im Mittelalter in Unteritalien 2, 246. Taf. 85. 22) Siehe die Abbildung bei *E. Gattula*, Hist. abbatiae Casinensis. T. 1. (Venet. 1733.) Tab. 1. Strehlke S. 115.

untergegangenen Thür der Paulskirche, die fast auf sämmtlichen Platten figürliche Darstellungen enthält [23]). Endlich stiftete auch Pantaleon's gleichnamiger Sohn im J. 1087 eine ähnliche Thür in S. Salvatore zu Atrani, bei der die figürlichen Zeichnungen nur die mittlern Felder einnehmen, während andere Platten durch aufgenagelte Kreuze verziert sind [24]).

Alle diese Arbeiten waren in Constantinopel verfertigt. Aehnlich ist die Thür, welche Robert Guiscard um dieselbe Zeit für die Kathedrale zu Salerno machen ließ. Robert Guiscard erbaute die Kathedrale bald nach der Einnahme der Stadt, 1077, an der Stelle einer ältern Kirche, die er abbrechen ließ, und der neue Dom wurde 1084 von Gregor VII. geweiht. Die Thür enthält Robert's und seiner Gemahlin Bildniß und auf der andern Seite das eines Protosebastus Landulfus Botromiles, den eine Inschrift als Stifter bezeichnet. Diese Thür ist der von Atrani ähnlich, jedoch mit mehr Aufwand und Eleganz gearbeitet. Auch sie hat nur wenige Figuren in sechs mittleren Feldern, während auf allen übrigen Platten dieselben Kreuze, wie dort, aufgenagelt sind. Man kann bei den Verhältnissen Robert Guiscard's zum byzantinischen Reiche nicht wohl annehmen, daß diese Thür von Constantinopel verschrieben sei. Aber wenn sie auch in Salerno zusammengesetzt wurde, so scheinen doch die Platten mit Figuren ebenso, wie die der übrigen Ageminathüren, griechische Arbeit zu sein, die man ohne Zweifel auf dem Wege des Handels bezog. Christus und Maria haben die übliche abgekürzte griechische Bezeichnung und in dem aufgeschlagenen Buche, welches Christus hält, steht der Spruch: „Ich bin das Licht der Welt" in griechischer Sprache. Die übrigen Figuren haben jedoch lateinische Bezeichnungen, was aber nicht entscheidet, da auch auf den entschieden aus Constantinopel verschriebenen Thüren die Inschriften lateinisch sind [25]).

Aehnlich verhält es sich mit der Thür an der Grabkapelle des Boemund (gest. 1111) zu Canosa, die laut der Inschrift zu Amalfi von einem gewissen Rogerius verfertigt ist. Sie enthält zwei Erzplatten von ganz ähnlicher Art, wie die älteren constantinopolitanischen, und zwei andere Platten mit einem maurischen Ornament. Es scheinen hier nicht etwa nur byzantinische und maurische Vorbilder benutzt worden zu sein, sondern Rogerius wird bei der Zusammensetzung der Thür griechische und sarazenische Platten verwandt haben, die leicht auf Handelswegen nach Amalfi gekommen waren [26]).

Die spätern Thüren dieser Art sind entschieden einheimische Arbeiten, bei denen zum Theil byzantinische Vorbilder zum Grunde liegen, zum Theil auch schon sarazenische Anklänge sich bemerkbar machen. Dahin gehört die große Bronzethür der Kathedrale von Troja, die Bischof Wilhelm im J. 1119 verfertigen ließ. Nur die vier obern Felder enthalten Ageminaplatten von einer eigenthümlichen, zum Theil arabisirenden Zeichnung. Die Figuren sind edel gehalten, haben aber auffallend kleine Köpfe. Uebrigens ist ein Theil der Thür mit neueren Platten versehen [27]). Eine kleinere Thür derselben Art an dem südlichen Seiteneingange zu derselben Kirche ist 1127 von Oderisius von Benevent für Bischof Wilhelm II. verfertigt, und hier ist schon jede Erinnerung an byzantinischen Styl verwischt. Sie enthält indessen nur Ageminatafeln mit Bischofsfiguren, während auf der größern Thür von 1119 schon Löwenköpfe und Drachen in Relief daneben vorkommen. Die spätern unteritalischen Thüren enthalten lediglich gegossene Reliefplatten.

Auch Oberitalien hat alte Bronzethüren, die aber meist italienische Arbeiten sind. Bemerkenswerth sind hier nur die drei Westportale der Marcuskirche zu Venedig, welche die Haupteingänge aus dem Narther in die Kirche bilden. Es wurde schon vorhin (S. 437) bemerkt, daß die eine derselben byzantinische Arbeit ist. Da sie schon 1112 der in Venedig verfertigten mittleren Thür als Vorbild gedient hat, so ist es wahrscheinlich, daß sie gleich jenen süditalischen Thüren und ungefähr gleichzeitig mit diesen aus Constantinopel verschrieben wurde. Vielleicht kann man die Hypothese gelten lassen, daß sie nach Venedig gekommen sei, nachdem Alexius zum Dank für den Beistand der Venetianer bei dem Siege über Robert Guiscard, 1085, die Werkstätten, welche die Amalfitaner in Constantinopel besaßen, der Marcuskirche zinspflichtig gemacht hatte [28]). Die Gravirung dieser Thür ist meist mit dicken Silberstreifen ausgelegt gewesen, und Köpfe und Hände waren anscheinend durch niellirte Silberplatten gebildet. Doch ist das Silber zum großen Theil geraubt. Die Arbeit ist weit besser, als bei der andern nach diesem Vorbilde in Venedig verfertigten Thür. Die Figuren sind zwar etwas lang, aber edel und gut gezeichnet, namentlich sind die Linien schlank und mit sicherer Hand geführt, während die venetianische Thür zwar meist gut gezeichnete und nicht so langgestreckte Figuren enthält, aber in der unsichern und unzusammenhängenden Führung der Linien große technische Unfähigkeit verräth. Auch hat die letztere Thür einzelne sehr rohe Köpfe, die jedoch später erneuert sein mögen. Uebrigens ist die Prüfung der constantinopolitanischen Thür im Einzelnen sehr schwierig, da sie in der Regel nur in einem sehr dunkeln Raume besichtigt werden kann, und es scheint mir sehr mislich, nach dem Styl der Zeichnung über das Alter derselben zu urtheilen [29]).

Die Thür des dritten Eingangs der Marcuskirche

23) Abgeb. zuerst bei *Stef. Borgia*, Memorie storiche di Benevento (Roma 1763) 1, 178. Besser bei *Duc de Luynes*, Recherches sur les monuments et l'histoire des Normands et de la maison de Souabe dans l'Italie méridionale (Paris 1844), Table 5 und vorzüglich bei Schulz Taf. 39 u. 85. Vergl. die Beschreibung das. 1, 243—251. 24) Schulz 2, 259 und Fig. 116 auf S. 285. Taf. 85. 25) Schulz 2, 283—286 und Taf. 85. 26) Schulz 1, 60. 61. Vergl. 2, 249. Taf. 10 u. 41. Fig. 1.

27) Schulz 1, 187. Taf. 36. 37. 28) *Anna Comnena*, Alexias 6, 5. ed. Bonn. 1, 286. 29) Vergl. jedoch Mothes, Gesch. der Baukunst und Bildhauerei Venedigs 1, 98.

besteht aus Bronzeplatten mit denselben aufgenagelten Kreuzen, welchen wir in Unteritalien mehrfach begegnen.

Auf griechischem Boden sah Dominique Papety eine Thür aus getriebenem Kupfer, die ihn an die Thüren von Ravello und ähnliche in Apulien erinnerte, in dem Haupteingange der Kirche des Klosters Laura auf dem Athos. Sie gehört vielleicht zu der reichen Ausstattung, mit welcher Kaiser Nicephorus im J. 965 diese Kirche beschenkte [30]). Derselbe Kaiser versetzte bronzene Thüren von reicher Arbeit aus der Beute von Tarsus und Mopsuestia in das östliche und westliche Thor der Akropolis zu Constantinopel [31]).

In Rußland gibt man ebenfalls einige Bronzethüren für griechische Arbeit aus. Die Sage läßt sie aus Cherson oder nach russischer Schreibart Korssun stammen, wo sie Wladimir der Große im J. 988 erbeutet haben soll. Von den berühmten sogenannten korssunschen Thüren in der Sophienkirche zu Nowgorod ist jedoch erwiesen, daß sie teutschen Ursprungs und durch russische Arbeit ergänzt sind. Sie sind außerdem erhaben gearbeitet [32]). Von den Thüren der Himmelfahrtskirche im Kreml zu Moskau, die Wladimir ursprünglich nach Susdal gebracht haben soll, fehlen mir genauere Nachrichten. Daß sie Agemina seien, wird nicht bemerkt. Dagegen ist dies wirklich der Fall mit den Thüren in der Kathedralkirche zur Geburt der Mutter Gottes zu Susdal im Wladimir'schen Gouvernement. Sie sind mit Goldfäden ausgelegt. Hier kann die Sage, daß Wladimir sie von Cherson dorthin gebracht habe, begründet sein, da die Kirche von diesem gestiftet ist. Indessen sind die Inschriften griechisch und russisch. Man müßte also annehmen, daß die letztern erst später hinzugefügt seien, wie es ähnlich bei den Thüren von Nowgorod geschah [33]).

Die Moschee von Cordova, die 786 von Abderrahman begonnen und besonders von Hakem 965 durch byzantinische Künstler ausgeschmückt wurde, hat noch fünf Thüren, die mit reich verzierten Erzplatten beschlagen sind [34]). Vielleicht sind es ebenfalls griechische Ageminatafeln.

In ähnlicher Weise soll man auch Eisenplatten mit Gold- und Silberfäden verziert haben, die man auf die rauh gemachte Platte aufhämmerte, worauf die ganze Platte wieder mit dem Polirstahl geglättet wurde, eine Technik, die sich in der Fabrication der tulaer Dosen erhalten zu haben scheint. Eine eiserne Thür wird als ein Nebenausgang der Chalke in Constantinopel erwähnt. Von besonderem Schmuck derselben erfahren wir jedoch Nichts.

(Tafelbilder.) Für Tafelbilder wurde allem Anschein nach fortwährend die Wachsmalerei angewandt. Es sind deren verschiedene im Abendlande zerstreut, doch sind sie sehr wenig bekannt. Eine bedeutende Sammlung von byzantinischen Tafelbildern besitzt das christliche Museum der vaticanischen Bibliothek. Die dort befindlichen Bilder sind meist von sehr kleinem Maßstabe und von sehr ungleichem Werthe. Eins der größten ist der Tod des heil. Ephrem, eine Tafel von 1′ 7″ 6‴ Höhe und 1′ 4″ 6‴ Breite. Eine griechische Aufschrift gibt den Namen des Malers, Emmanuel Tzanfurnari, an, und man will wissen, daß der bekannte Lehrer des Mantegna, Squarcione aus Padua, das Bild aus Griechenland mitgebracht habe. Dies Bild ist besonders berühmt geworden und mehrfach in Umrissen publicirt [35]). Allein es gehört gleich den meisten Bildern dieser Sammlung der Periode des gänzlichen Verfalls der byzantinischen Kunst an. Man setzt es nach dem Charakter der Schrift gemeiniglich in das 12. Jahrhundert [36]), aber Styl und Farbe lassen weit eher auf das 13. schließen.

Dagegen befinden sich in dieser Sammlung ein paar vortreffliche Bilder, welche offenbar noch der guten Zeit der byzantinischen Kunst angehören. Dahin gehören vorzugsweise zwei kleine Bildchen in einem Rahmen, von denen das eine Christus und die Samariterin am Brunnen darstellt. Namentlich dieses letztere ist außerordentlich ansprechend. Es fällt besonders die ganz antike Behandlung des Brunnens, die edle Haltung und treffliche Zeichnung der Figuren, und die kräftige und harmonische Behandlung der Farbe in die Augen. Es scheint im Geiste der Miniaturen des pariser Psalters Nr. 139 (s. unten S. 443) erfunden und componirt zu sein, doch ist es mit größerer Sorgfalt in einem ebenso kleinen Maßstabe ausgeführt.

Von weit größerer Bedeutung sind wenigstens zum Theil die sogenannten Lucasbilder, d. h. die angeblich vom Evangelisten Lucas gemalten Bilder der *Maria mit* dem Kinde. Es ist früher die Sage von den Lucasbildern besprochen worden; hier muß ich jedoch einiger der in Rom befindlichen gedenken, die jedenfalls das Vollendetste sind, was man im Abendlande von byzantinischen Kunstwerken sehen kann. Ich habe nur vier derselben gesehen, die ohne Zweifel zu den besten gehören, nämlich die in S. Maria maggiore, in S. Maria del Popolo, in S. Maria in Cosmedin und in der Jesuitenkirche del Gesù, und selbst von diesen die beiden ersteren nur in Copien, welche in S. Maria del Popolo hinter dem Altare aufgehängt sind, da es nicht immer leicht ist, Zutritt zu den Originalen zu erhalten. Außerdem wird noch eine aus Constantinopel stammende Madonna in der Kirche der sicilischen Nation und eine andere in der Kirche des heil. Alexis auf dem Aventin angeführt, die aus Edessa stammen und durch den von den Sarazenen vertriebenen Bischof Sergius von Damascus nach Rom gebracht sein soll [37]). Diese beiden habe ich nicht gesehen. Das Lucasbild in S. Maria maggiore kenne ich außerdem durch einen unlängst erschienenen guten Kupferstich von

30) Revue de deux mondes. Nouv. série. Année 17. T. 18. (Paris 1847.) p. 775. 776. 31) *Zonaras* (ed. Paris.) 2, 201. 32) Fr. Adelung, Die Korssun'schen Thüren in der Kathedralkirche zur heil. Sophia in Nowgorod (Berlin 1823) S. 97 fg. 33) Das. S. 159. 34) Wiebeking, Bürgerl. Baukunst 1, 620.

35) *Agincourt*, Hist. de l'art. Peint. Table 82. Fr. und J. Riepenhausen, Geschichte der Mahlerei in Italien. Heft 1. Nr. 4. 36) Beschreibung von Rom. Bd. 2. Abth. 2. S. 378. 37) *Ed. Laforge*, La vierge type de l'art chrétien (Lyon 1864) p. 41.

François Adolphe Bruneau Audibran in Paris, und von der Madonna in del Gesù besitze ich einen kleinen Kupferstich, den die Jesuiten in der Kirche ausgeben, der aber sehr hinter dem Originale zurückbleibt. Die Madonna in S. Maria maggiore soll angeblich dieselbe sein, welche Pulcheria von der Kaiserin Eudocia aus Jerusalem oder aus Antiochia erhalten hat.

Diese Bilder sind von solcher Schönheit und so entfernt von der Steifheit und Magerkeit, die man bei byzantinischen Madonnenbildern vorauszusetzen pflegt, daß ich glauben würde, sie seien im 16. Jahrhundert in Italien von tüchtigen Meistern gemalt und absichtlich in byzantinischer Form gehalten, wenn nicht die Vergleichung mit den drei kleinen unzweifelhaft byzantinischen Madonnen im christlichen Museum mich vom Gegentheil überzeugt hätte. Was sie von andern italienischen Madonnen unterscheidet, ist außer ein paar Aeußerlichkeiten, wie die besondere Form der segnenden Rechten des Christuskindes und das Kreuz auf dem Tuche über der Stirn, eine gewisse strenge und würdevolle Haltung, welche keine italienische Schule in gleicher Weise wiedergibt, ohne daß man sie jedoch irgend steif nennen könnte. Die Madonna del Popolo zeichnet sich außerdem durch eine etwas dunkle Färbung der Köpfe aus, wie sie dem orientalischen Ursprung entspricht. Das schönste von allen ist aber das in del Gesù, welches den Namen der Madonna **della Strada** führt, weil es sich an der Stelle, wo nachher die Jesuitenkirche gebaut wurde, auf der Straße an einer Mauer befunden und dort von Ignaz von Loyola besonders verehrt sein soll. Ich habe dieses Bild durch die zuvorkommende Gefälligkeit eines Jesuiten in größter Nähe gesehen, leider nur die Köpfe, da alles Uebrige von Goldblech bedeckt ist. Diese sind aber von so außerordentlicher Schönheit, daß ich den Madonnenkopf allenfalls mit denen des Fra Bartolommeo vergleichen möchte. Ob auch dieses Bild griechischen Ursprungs ist, wird sich schwer entscheiden lassen. Laforge hält es dafür, und gibt an, daß es aus der Zeit des Justinian stamme. Zu der Tradition der Jesuiten scheint das allerdings nicht zu stimmen. Nach deren Aussage müßte es aber al **fresco** gemalt sein, und das ist es offenbar nicht, denn es hat einen Glanz wie Oel- oder noch eher wie Wachsfarbe. Ich bin daher vielmehr geneigt, dasselbe gleich den übrigen Lucasbildern für ein byzantinisches Kunstwerk zu halten, dessen Alter ich jedoch nicht zu bestimmen wage.

Außer diesen Lucasbildern mögen noch manche byzantinische Bilder in abendländischen Kirchen vorkommen, die nicht zu den bekannteren schlechten Bildern aus der Zeit des Verfalls der byzantinischen Kunst gehören. Ich kenne deren drei, die sich im Domschatz zu Aachen befinden. Zwei davon sind Madonnen, welche im Styl große Aehnlichkeit mit jenen römischen Lucasbildern haben, obwol sie ihnen an Schönheit nicht gleichkommen. Das eine derselben ist ein Geschenk des Königs Ludwig I. von Ungarn (gest. 1382), aber ohne Zweifel von weit älterem Ursprung.

(Miniaturen.) Von der Sitte, Bücher, sowol kirchliche als weltliche, mit Miniaturen zu schmücken, haben wir im Abendlande die ersten Denkmäler an einem Virgil in der vaticanischen Bibliothek in Rom und einem Homer-Fragment in der Ambrosianischen in Mailand, die beide vermuthlich bereits dem 5. Jahrhundert angehören. Mit dem 6. Jahrhundert beginnen die griechischen Codices dieser Art. Es sind zunächst die oben (S. 361) erwähnten Handschriften der wiener Bibliothek, der Dioscorides und das Genesis-Fragment. Trotzdem, daß sie sehr gelitten haben, ist die ursprüngliche Trefflichkeit der Malerei, namentlich des Dioscorides, noch sehr wohl zu erkennen. Das Genesis-Fragment ist mehr handwerksmäßig und von verschiedenen Händen, zum Theil leicht und flüchtig gearbeitet. Im Ganzen machen die Bilder doch noch trotz ihrer Mittelmäßigkeit den Eindruck antiker Kunst, und Einzelnes ist auch wieder von großer Schönheit. Insbesondere sind die Köpfe zum Theil nicht ohne Naturwahrheit und Ausdruck. Von Seite 39 an arbeitet ein Künstler, der sich eigenthümlich auszeichnet. Seine Bilder bestehen aus größern Figuren, die in dicken, schwarzen Umrissen roh skizzirt und dürftig colorirt werden. Dabei sind sie gut gezeichnet, oft etwas karrikirt, Profil-Gesichter meist nur mit Zickzacklinien flüchtig angedeutet, sonst aber die Köpfe voll Leben und Ausdruck. Hier hat ein Meister gearbeitet, der mehr zu leisten vermochte, aber mit leichten, nicht ohne Geist erfundenen und derb colorirten Entwürfen der Aufgabe, einen Codex zu illustriren, genug zu thun glaubte.

Eine ähnliche griechische Genesis in der Bibliothek des Sir Robert Cotton ist in dem Feuer, welches 1731 diese berühmte Sammlung heimsuchte, bis auf wenige verdorbene Fragmente, die man mühsam wieder in einen leidlichen Zustand gebracht hat, zu Grunde gegangen. Diese Handschrift hatte auf 165 Seiten 250 Miniaturen, jede etwa 4 Quadratzoll groß. Vielleicht war sie nicht jünger als die beiden wiener Handschriften. Waagen [38]) berichtet von den Fragmenten, daß sie noch viel von der antiken Weise in der lebendigen und naturgemäßen Composition und Zeichnung hätten; nur seien die Figuren etwas kurz, was man allenfalls auch von denen der wiener Genesis sagen kann. Doch ist schon viel Gold in den Einfassungen, den Heiligenscheinen und selbst in den Lichtern eines Scharlachmantels gebraucht, was eher auf eine spätere Zeit schließen läßt. Jedenfalls war es ein Irrthum, wenn man geglaubt hat, daß das wiener Genesis-Fragment und das Cotton'sche Manuscript Theile einer und derselben Handschrift seien.

Man hat besondern Werth auf zwei Handschriften der Kosmographie des Cosmas gelegt, beide aus dem 10. Jahrh., die in der vaticanischen und der Laurentianischen Bibliothek aufbewahrt werden, weil die in beiden übereinstimmenden Miniaturen Copien nach dem Original zu sein scheinen, das wahrscheinlich zu Justin's oder Justi-

38) Treasures of art in Great Britain 1, 97. Vergl. dessen Kunstwerke und Künstler in England 1, 152.

nian's Zeit geschrieben worden ist. Sie sind indessen flüchtig und decorationsmäßig behandelt und deshalb von geringer Bedeutung. In dem vaticanischen Manuscript sind überdies die Miniaturen zum großen Theil abgesprungen. Die Figuren sind indessen im Ganzen ziemlich gut gezeichnet, namentlich zeichnet sich ein Enoch auf S. 56 aus. Nur auf einem Blatte sind durch beschränkte Raumeintheilung sehr kurze Figuren mit zu großen Köpfen entstanden.

In die Zeit des Justinian fällt noch eine lateinische Bibel in der Laurentianischen Bibliothek zu Florenz, die von einem Griechen Okyris Serbandos geschrieben ist, der 540 als Mönch in Monte Amiato bei Siena gelebt haben soll. Sie enthält jedoch nur eine schlechte und sehr verdorbene Miniatur.

In dieselbe Zeit mögen auch zwei Blätter von einem auf Goldgrund geschriebenen Kanon des Eusebius im britischen Museum gehören. Sie enthalten jedoch nur architektonisches Ornament, das reich und geschmackvoll ist und noch einigermaßen antike Formen zeigt. Die Bestimmung des Alters dieser Miniaturen ist aber sehr unsicher [39]).

Aus der Zeit bald nach Justinian's Tode besitzt die Laurentianische Bibliothek eine syrische Uebersetzung der Evangelien, die 586 von dem Kalligraphen Rabula im Kloster des heil. Johannes zu Zagba in Mesopotamien geschrieben ist und hinter dem Texte 26 mit Gemälden versehene Blätter enthält [40]). Die beiden ersten Blätter sind auf beiden Seiten ganz mit zusammenhängenden Darstellungen bemalt, die folgenden dagegen enthalten einen Kalender, dem einzelne religiöse Darstellungen als Illustrationen beigefügt sind. Die letztern unterscheiden sich durch eine flüchtigere Behandlung, und man hat aus diesem Grunde annehmen wollen, daß die beiden besser ausgeführten Blätter weit jüngeren Ursprungs und später dem Codex beigebunden seien. Allein im Styl erscheinen doch sämmtliche Miniaturen sehr übereinstimmend, und jene Annahme ist nicht sehr wahrscheinlich. Vollends die Darstellung der Kreuzigung, auf die man sich beruft, ist, wie wir weiterhin sehen werden, kein Beweis für eine spätere Entstehung dieser Bilder. Dagegen sind hier offenbar nur herkömmliche Typen auf eine wenig künstlerische Weise flüchtig und handwerksmäßig copirt. Man hat z. B. bei der Kreuzigung den griechischen Namen des Hauptmanns „*ΛΟΓΙΝΟϹ*“ mechanisch mit abgeschrieben, während sich am obern Ende des Kreuzes eine syrische Beischrift findet.

In eine nicht viel spätere Zeit setzt man eine Pergamentrolle mit ausgezeichneten, ganz antik aufgefaßten Darstellungen aus der Geschichte des Josua und kurzen erklärenden Unterschriften, die mit der kurpfälzischen Bibliothek in die Bibliothek des Vaticans übergegangen ist. Sie besteht aus 15 zusammengeklebten Pergamentblättern, von verschiedener Größe, und ist 32′ 2″ lang und 11½″ hoch. Die Darstellungen laufen ununterbrochen fort, durch Landschaft und Architektur verbunden. Sie sind aber nicht vollständig, denn sie gehen nur von Cap. 2, Vers 22 bis Cap. 10, V. 26 des Buches Josua. Diese Bilder sind nicht, wie die bisher besprochenen, mit Wachsfarbe gemalt, sondern allem Anschein nach mit Wasserfarbe, wobei in den Lichtern eine deckende weiße Farbe viel benutzt ist. Sie scheinen daher verblaßt zu sein und tragen außerdem deutliche Spuren einer Auffrischung durch eine weniger geschickte Hand, die man besonders an den plump umzogenen und nachschattirten Köpfen und den abscheulich verzeichneten Beinen und Füßen erkennt. Sonst zeichnen sich gerade die Köpfe durch ihre treffliche Zeichnung aus, während die Figuren in der Regel wohlproportionirt und selbst bei lebhaften Bewegungen meist gut und natürlich gehalten sind. Hin und wieder verletzen perspectivische Fehler und handwerksmäßige Flüchtigkeit, während einzelne Figuren, wie zum Beispiel die Kundschafter, höchst lebendig und trefflich sind. Alles erscheint leicht mit blassen Farben angelegt, die Umrisse nur mit dem Pinsel gezeichnet, die Farbe im Ganzen sepiabraun, mit blaß violetten und bläulichen Schattirungen, und von eigentlichen Farben nur hin und wieder rothe und blaue Gewänder. Vielleicht sind auch die verschiedenen Blätter, aus denen die Rolle besteht, nicht von derselben Hand, jedenfalls sind sie nicht mit gleicher Sorgfalt gemalt. Auf den ersten Blättern sind Hände und Füße nicht selten äußerst fein und richtig ausgeführt, während sonst gerade Arme und Beine oft roh gezeichnet sind, was aber zum guten Theil doch auf Rechnung der spätern Restauration zu setzen ist. Im Allgemeinen werden die spätern Blätter immer flüchtiger. Am schlechtesten ist das vorletzte, welches gerade von Agincourt gewählt wurde, um mittels einer Durchzeichnung eine Anschauung zu geben [41]). Das letzte Blatt, welches mit dem Triumphe des Josua abschließt, zeigt dagegen wieder eine würdevolle Großartigkeit und namentlich in den Köpfen eine große Schönheit.

Man setzt diese Bilderrolle in das 7. Jahrhundert, weil sich in ihr noch die eigenthümliche Vermischung von Majuskeln und Minuskeln finde, welche sich vor dem völligen Verschwinden der Unzial-Buchstaben im 8. Jahrhundert zeige. Ich halte die Handschrift doch für etwas jünger und möchte sie eher in das 8. Jahrhundert setzen. Die in Unzialen beigeschriebenen Benennungen einzelner Figuren kommen für die Bestimmung des Alters der Handschrift natürlich gar nicht in Betracht. Die Erläuterungen aber sind durchaus cursiv geschrieben, und nur einzelne Buchstaben haben noch eine den Majuskeln angenäherte Form. Ein Theil der erläuternden Unterschriften scheint späterer Zusatz von der Hand des Restaurators zu sein [42]).

39) Ein Blatt bei *Tymms* and *Wyatt*, The art of illumination (London 1860) pl. 2. Die Abbildungen bei *Shaw*, Illuminates ornaments pl. 1—4 habe ich nicht gesehen. 40) Ungenügende, aber vollständige Abbildungen aller Blätter in den Katalogen der Laurentiana von Assemani und Biscioni. Durchzeichnungen bei *Agincourt*, Peint. table 27. Vergl. den Text zur teutschen Ausgabe.

41) Ebenso scheint auch Platner in der Beschreib. von Rom Th. 2. Abth. 2. S. 351. Note ** sein Urtheil nach den restaurirten und flüchtiger behandelten Partien gebildet zu haben. 42) Vgl.

Diese Bilderhandschrift ist eine der bedeutendsten und wichtigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der byzantinischen Kunstgeschichte. Ebenso bedeutend, und namentlich durch das kräftige Colorit der Wachsmalerei den Josua überragend, sind einige Handschriften aus dem 9. und 10. Jahrhundert, dem Zeitalter der Macedonier. Die kaiserliche Bibliothek zu Paris besitzt zwei Manuscripte aus dieser Zeit, welche ganz besonders die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, nämlich einen Codex mit verschiedenen Werken des Gregor von Nazianz, Cod. Gr. No. 510, und einen Psalter mit Anmerkungen aus verschiedenen Kirchenvätern, Cod. Gr. No. 139. Der Gregor von Nazianz [43]) ist in schräg liegenden Unzialen und mit Accenten geschrieben, und zwar, wie sich aus den vorgesetzten Dedicationsbildern ergibt, für Basilius Macedo, also in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Dem Texte gehen nämlich drei Blätter mit großen Figuren voraus, die leider sehr verdorben sind, indem die Farbe vielfach abgesprungen ist. Auf dem ersten Blatte würde man kaum noch erkennen, daß dasselbe eine große Figur eines Christus auf dem Throne enthalten hat, wenn nicht eine ungeschickte Hand die Umrisse mit der Feder nachgezogen hätte. Auf dem zweiten Blatte liest man über Resten von Figuren kaiserlicher Personen die Namen der Kaiserin und ihrer Söhne: *ΕΥΔΟΚΙΑ ΑΥΓΟΥϹΤΑ,....ΝΕΩΝ ΔΕϹΠΟΤΗϹ, ΑΛΕΞΑΝΔΡΟϹ Δ....* Auf dem dritten Blatte sind die ebenfalls meist erloschenen Figuren bezeichnet als die des Kaisers, *ΒΑϹΙΛΕΙΟϹ ΔΕϹΠΟΤΗϹ* zwischen dem heil. Elias und dem Erzengel (*ΑΡΧΙϹΤΡΑΤΗΓΟϹ*) Gabriel. Von der Umschrift dieses Blattes ist noch zu lesen: *ΒΑϹΙΛΕΙΕ ϹΤΕΦΟΥ ϹΕ ΚΟϹΜΟΥ ΠΡΟϹΤΑΤΗΝ....* Außer diesen Dedicationsbildern enthält der Codex eine Menge besser erhaltener Miniaturen, zum Theil kleinere Gemälde, je drei auf einer Seite, zum Theil größere, welche die ganze Seite ausfüllen. Die erstern sind im Ganzen flüchtiger und schlechter ausgeführt, und hier und da kommen verdrehte Figuren auf denselben vor. Die letztern sind ungleich und anscheinend von verschiedenen Händen, doch im Allgemeinen von ausgezeichneter Schönheit in Composition, Zeichnung und Farbe. Die Figuren sind voll Leben, Wahrheit und Adel, einzelne, wie Waagen mit Recht sagt, von antiker Großartigkeit, wie z. B. die Frau des Hiob auf Bl. 71 und die mehrfach wiederholte Figur, welche auf Bl. 225 neben der heil. Helena als Fides mit den Passionswerkzeugen auftritt [44]). Daß der Maler nicht blos copirt, sondern eigene Entwürfe selbständig ausgeführt hat, kann man bei dem verdorbenen Zustande der Bilder daran erkennen, daß auf Bl. 39 unter dem Gewande des Gekreuzigten der nackte Körper, und auf Bl. 438 unter dem Jesaias die Gestalt eines theilweise von ihm verdeckten Engels vollständig ausgeführt sind.

Einzelne Blätter sind ganz auf Goldgrund gemalt, bei andern ist eine grünliche Untermalung wahrzunehmen. Außerdem scheint mir der Fuß des Moses auf Bl. 226 eine schlechte Restauration zu verrathen. Uebrigens ist die Ausführung im Ganzen Nichts weniger als fein, sie ist eher plump zu nennen, obwol mit künstlerischem Geschick gemacht. Besonders sind die Initialen und Einfassungen der Ueberschriften einfach und plump gehalten. Von den letztern sind einige, die reicher verziert gewesen sein mögen, ausgeschnitten.

Der pariser Psalter Nr. 139 ist in der schönen runden Minuskel des 10. Jahrhunderts geschrieben, und also wol von etwas jüngerem Datum, als der Gregor von Nazianz. Er enthält eine Reihe von 14 Gemälden, die jedesmal eine ganze Seite einnehmen, und theils auf besondern Blättern stehen, welche dem Codex beigebunden sind, theils die Rückseiten von beschriebenen Blättern ausfüllen. Die Ausführung ist noch derber, aber doch künstlerisch geschickter als bei dem Gregor von Nazianz, und man unterscheidet auch hier verschiedene Hände. Die beiden ersten Blätter sind weit besser als die folgenden, unter denen eins, die Schilderhebung David's, sogar auffallend roh ausgeführt ist. Die letzten Blätter zeichnen sich dann wieder vor allen andern aus.

Im Allgemeinen machen diese wohlerhaltenen Bilder einen im höchsten Grade überraschenden Eindruck durch eine großartige und geistvolle Behandlung, welche einen gewissen Realismus mit antikem Adel und idealer Auffassung verbindet. In den Compositionen ist so viel antike Reminiscenz, daß man versucht wird, zu glauben, es seien hier antike Bilder mit christlichen Namen versehen, um ihnen eine andere Bedeutung zu geben, zumal man von einigen dieser Bilder in andern Handschriften Wiederholungen kennt. Duval hat sogar das erste Blatt des Psalters mit David, der an der Seite der Melodia die Harfe spielt, als Orpheus publicirt. Dieses Blatt gehört überhaupt zu den anmuthigsten Compositionen und ist ganz im Geiste der pompejanischen Wandgemälde gehalten. Unter den übrigen zeichnet sich besonders der Untergang des Pharao im rothen Meere aus. Die schönsten Figuren aber sind die der Nacht und der Morgenfrühe neben dem betenden Jesaias in dem Gregor von Nazianz, offenbar nach guten antiken Vorbildern gearbeitet.

Man hat bei dem Psalterium auf angebliche Spuren fränkischer Einflüsse hingewiesen. Allerdings ist die Sitte der Schilderhebung wol von den nordischen und englischen Soldtruppen in Constantinopel eingeführt worden, und in sofern durfte Montfaucon [45]) ein Blatt des Psalters zur Erläuterung der fränkischen Sitte benutzen. Wenn aber der griechische Maler sie hier im

---

Agincourt, Peint. table 28—30 und die Erläuterungen der teutschen Ausgabe. Vergl. Beschreibung von Rom a. a. O. S. 350. Rumohr, Ital. Forsch. 1, 166. Schnaase, Gesch. der bildenden Künste im Mittelalter 1, 215. Note **.

43) Vergl. Waagen, Kunstw. und Künstl. in Paris S. 202—217. *Rigollot* 1, 86. *Louandre*, Arts somptuaires. Texte explic. 2, 56 et 4 planches. 44) *Louandre*, Arts somptuaires pl. 28—31. Die Köpfe sind hier nicht ganz befriedigend wiedergegeben, namentlich ist das alte, ausdrucksvolle Gesicht der Frau des Hiob ganz verfehlt. Waagen S. 206.

45) Monumens de la monarchie françoise pl. 1.

Bilde vorführt, so malt er nicht unter fremden Einflüssen, sondern stellt die einheimische Sitte dar. Was man ferner in diesen Miniaturen für fränkische Lilien angesehen hat [46]), ist Nichts weiter als flüchtig gezeichnete Palmetten, womit die übrigens nicht sehr charakteristische Architektur verziert wird. Ueberdies ist die Lilie ein uralter Zierath, der auf antiken Denkmälern nicht selten vorkommt, und ebenso von den Byzantinern benutzt wurde. Man findet ihn namentlich an den Küsten des adriatischen Meeres, wie z. B. an dem Ciborium über dem Altare der Pfarrkirche auf der Insel Arbe [47]). Selbst zur Verzierung des Scepters diente die Lilie schon im Alterthum, und von dem Scepter der byzantinischen Kaiser ist sie auf das der fränkischen Könige übergegangen, von wo sie endlich als Zeichen der Macht in das Wappen derselben versetzt wurde.

Nächst diesen beiden Manuscripten ist eins der bedeutendsten das berühmte Menologium der vaticanischen Bibliothek, Nr. 1613. Es enthält in 430 prachtvollen Miniaturen auf Goldgrund die Scenen der auf jeden Tag fallenden Martyrien. Nach den einleitenden Versen ist es für einen Kaiser Basilius gearbeitet, womit aber nicht der Macedonier, sondern der Bulgarentödter (989—1025) gemeint ist, da die Verse darauf anspielen, daß er im Purpur geboren sei. Die Gemälde sind von verschiedenen Künstlern ausgeführt, deren Namen zum Theil beigeschrieben worden sind. Man liest im Ganzen acht solcher Namen, unter denen ein Pantaleon und Georgios sich besonders auszeichnen, wogegen die Leistungen Anderer, wie z. B. eines Simeon, durchgängig schlecht sind. Die Ausführung dieser kleinen Gemälde ist bei den bessern von der äußersten Feinheit und Zierlichkeit. Die Köpfe verlieren selbst unter einer starken Vergrößerung nicht, auch Hände und Füße sind gut gezeichnet und der Faltenwurf ist mit Geschick behandelt. Bei vielen Bildern ist in den Gewändern die Anwendung der Goldlichter in solcher Weise durchgeführt, daß die Falten fast nur durch dieselben angedeutet werden. — Die Miniaturen des Menologiums sind zum Theil publicirt worden, aber weder die roh ausgeführten Kupfertafeln der von Papst Benedict XIII. veranstalteten Ausgabe [48]), noch die Durchzeichnungen Agincourt's [49]) sind im Stande, eine Vorstellung von diesen zierlichen Arbeiten zu geben.

Unter den übrigen griechischen Manuscripten der vaticanischen Bibliothek, welche in dieselbe Zeit gehören, wird zunächst ein Jesaias (Nr. 755) mehrfach hervorgehoben [50]). Er enthält ein paar große gemalte Blätter von ungleichem Werth. Das eine, welches als Titelblatt dient, hat eine große Figur des Jesaias [51]) und zu den Seiten derselben einige zierlich ausgeführte Brustbilder von Heiligen. Die Figur des Jesaias ist sehr verdorben. Die Brustbilder der Heiligen haben aber schon die länglichen Köpfe, welche im 12. Jahrhundert üblich sind. Das andere am Ende der Handschrift angefügte Blatt ist schlecht gemalt, und man kann vielleicht annehmen, daß es erst später dem Codex hinzugefügt sei.

In das 10. Jahrhundert gehört ferner ein Dionys von Halikarnaß in der Bibliothek des Palastes Chigi zu Rom, dessen Titelbild den Verfasser in großem Maßstabe darstellt. Montfaucon's Abbildung desselben scheint nicht sehr zuverlässig zu sein [52]).

Griechische Evangelien-Bücher enthalten mehrfach vor jedem Evangelium ein besonderes Blatt mit dem Bilde des Evangelisten, der bald sitzend und schreibend, bald stehend und lesend dargestellt wird. In der ersten Weise finden sich diese Bilder in dem sogenannten Gehlen'schen Codex der göttinger Bibliothek (Cod. Theol. 53), den Aug. Gabr. Gehl von Damian Sinopeus erhielt, welcher ihn aus Griechenland mitbrachte [53]); ferner dem Styl nach sehr ähnlich in einem pariser Codex (Coislin. No. 21). Johannes erscheint hier als alter Mann mit spitzem weißen Bart. Beide Manuscripte gehören in das 11. Jahrhundert. Stehende Evangelisten hat ein pariser Codex (Cod. Gr. 70), der noch in das 10. Jahrhundert gehört. Nach einer Bemerkung von jüngerer Hand auf dem Blatte ist er zur Zeit des Nicephorus geschrieben, und Rigollot setzt ihn in das Jahr 964 [54]). Die Figuren sind vorzüglich zierlich, und trefflich in einem der Antike sehr nahe stehenden Geschmack ausgeführt. Louandre theilt ziemlich gute Copien davon mit, in denen jedoch die Figuren um das Doppelte vergrößert sind [55]). Auffallender Weise ist der Johannes eine fast ganz genaue Wiederholung des Matthäus. Ein Evangeliarium im Schatze der Marcuskirche zu Venedig begleitet jedes der vier Evangelistenbilder mit einem kleinen Bilde aus dem Leben Christi [56]). Ein Evangeliarium der vaticanischen Bibliothek (Cod. Gr. 756) hat ein Blatt mit den vier Evangelisten in vier Abtheilungen desselben, und ein anderes mit der Figur des Heilandes in größerem Maßstabe. Die Malerei dieser beiden Blätter ist ausgezeichnet zu nennen. Die Figur des Heilandes ist besonders schön, das Gewand fast antik, das leider sehr beschädigte Gesicht sehr ideal und von schöner Farbe. Die Köpfe der Evangelisten dagegen sind mehr naturalistisch und ihre Gewandung hat etwas mehr von einer den spätern Byzantinern eigenen Manier [57]).

Ferner mag hier noch aus derselben Bibliothek eine im J. 1063 vollendete Handschrift der Homilien des

46) *Rigollot* a. a. O. Note 2. 47) Eitelberger im Jahrb. der Central-Commission für Erforschung und Erhaltung der Baudenkm. Bd. 5. (Wien 1861.) Taf. 1. Vergl. das. S. 146. 48) Menologium Graecorum, ed. *Card. Albani.* 3 Partes. Urbini 1727. Im dritten Theile fehlen die Abbildungen. 49) *Agincourt*, Peint. table 31—33. Vergl. Beschreibung von Rom. Th. 2. Abth. 2. S. 351. 352. 50) *Agincourt*. Peint. table 46 und die Erläuterungen der teutschen Ausgabe. 51) Abgebildet bei *Silvestre*, Paléographie universelle. T. 2.

52) *Montfaucon*, Palaeographia graeca p. 24. 53) *Augustini Gabrielis Gehlii* Codex IV Evangeliorum MS. in lucem prolatus. Francof. et Lips. 1729. Dabei ein Facsimile des Ornaments vor dem Matthäus-Evangelium. 54) *Rigollot* 1, 94. 95. 55) *Louandre*, Arts somptuaires. Texte explic. 2, 66 et 4 planches. Auch bei *Silvestre*, Paléographie universelle, T. 2, findet sich eine dieser Figuren. 56) *Jul. Durand* in Annales archéolog. 22, 77—81. 57) Beschreibung von Rom. Th. 2. Abth. 2. S. 355. *Agincourt*, Peint. table 104. No. 4.

Gregor von Nazianz (Cod. Gr. No. 463) angeführt werden, die außer dem ganz verdorbenen Bilde des Verfassers am Anfange jeder Homilie eine Initiale enthält, welche aus ungemein zierlichen und zum Theil recht schön gezeichneten Figürchen gebildet ist und einzelne Heilige oder sonstige religiöse Gegenstände darstellt. Manche Figuren sind allerdings weniger gelungen und im Allgemeinen werden sie gegen das Ende zu immer besser [58].

Eine ziemlich späte Handschrift der ersten acht Bücher des alten Testaments, nämlich der 5 Bücher Moses, des Buches Josua, des Buches der Richter und des Buches Ruth, in derselben Bibliothek (Cod. Gr. 746 in 2 Bänden, von Piper als Octateuch citirt) ist wegen der kleinen ziemlich schlechten Gemälde bemerkenswerth, die einem altherkömmlichen Bildercyclus angehören. Von künstlerischer Seite sind sie unbedeutend.

Aus ein paar Handschriften der Laurentianischen Bibliothek zu Florenz, nämlich einer Catene zu den großen Propheten aus dem 11. Jahrhundert (*Plut.* 5. Cod. 9) und einer etwas ältern Bibel (*Plut.* 5. Cod. 38) hat Rumohr ein paar Proben in Umrissen mitgetheilt [59]. Endlich wird noch ein Codex der Bodleijanischen Bibliothek in Oxford mit der Apostelgeschichte und den Episteln aus dem 11. Jahrhundert (Can. Gr. No. 110) sehr gerühmt [60].

Die Miniaturen der älteren und besseren Manuscripte scheinen meistentheils mit Wachsfarbe gemalt zu sein. Das pariser Psalterium und das vaticanische Menologium haben denselben derben, pastosen Farbenauftrag, dieselbe Kraft der Farbe und denselben Wachsglanz, wie die wiener Handschriften. Spätere Handschriften sind dagegen dünn und glatt aufgetragen, jedoch nicht in der leichten Manier der Bilderrolle des Josua, deren Behandlung einzig in ihrer Art ist. Diese spätern Miniaturen mögen zum Theil mit Feigenmilch gemalt sein, wie z. B. der vaticanische Jesaias. Andere dagegen, wie namentlich der Gehlen'sche Codex in Göttingen und das vaticanische Menologium, scheinen ebenfalls mit Wachsfarbe gemalt, aber nachträglich geglättet zu sein. Diese Gemälde befolgen eine ganz eigenthümliche Oekonomie in der Benutzung der Farben, indem die einzelnen Tinten zum Theil in breiten Flächen und scharf abgegrenzten Rändern über einander liegen. Am auffallendsten erscheinen die eckigen Flächen der Mitteltinten auf den Gewändern. Diese Manier erklärt sich nur aus der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, die aufgetragene Farbe mit dem Pinsel zu vertreiben.

Das Pergament ist mehrfach mit einer dünnen Gypslage überzogen und über derselben vergoldet [61]. An den Miniaturen des Gehlen'schen Codex in Göttingen, die an einigen Stellen sehr gelitten haben, sieht man jedoch da, wo die Farbe abgesprungen ist, daß die Vergoldung sich nicht über die ganze Bildfläche verbreitet, sondern da aufhört, wo die Farbe beginnt. Bei einem byzantinischen Tafelbilde in der göttinger Gemäldegalerie, das aber erst dem 13. oder 14. Jahrhundert angehört, ist jedoch das entgegengesetzte Verfahren eingeschlagen und das ganze Bild wirklich auf den Goldgrund gemalt.

(Seidenweberei und Stickerei.) Justinian führte die Seidenzucht in Griechenland ein, indem er beim Ausbruche des Perserkrieges zwei Mönche zu den Serern sandte, welche in ihren hohlen Stöcken Seidenraupeneier mitbrachten [62]. Seitdem wurde auch in Constantinopel die Seidenweberei betrieben. Besonders für kirchliche Zwecke bediente man sich immer häufiger der Gewänder und Teppiche mit figürlichen Darstellungen. So waren auf den Vorhängen, welche das Ciborium über dem Altare der Sophienkirche verhüllten, allerlei religiöse Darstellungen eingewirkt. Auf dem vordersten Vorhange sah man den segnenden Christus in antiker Toga mit dem Evangelium in der Linken zwischen den Aposteln Petrus und Paulus stehend. Wir haben ferner einige Nachrichten von dergleichen Kunstwerken, welche in dieser Zeit für die Kirchen in Ravenna verfertigt wurden, und es ist sehr wahrscheinlich, daß griechische Manufacturen sie geliefert haben. Bischof Victor (um 565) stiftete für die von Bischof Ursus erbaute Kirche einen Altarumhang (endothim) aus Gold und Seide, der ein Bild des Heilandes und fünf Bildnisse von Bischöfen, darunter Victor's eigenes, enthielt [63]. Sein Nachfolger Marimian stiftete einen Goldstoff, auf dem seine Vorgänger abgebildet waren [64], und die Kirche S. Apollinare in Classe besaß noch im vorigen Jahrhundert eine alte Casula mit gleichem Schmuck [65]. Dagegen war das Leben Christi auf einem andern von demselben Marimian gestifteten Altarumhang, der ebenfalls dessen Bildniß enthielt, nicht gewirkt, sondern mit der Nadel auf Byssus gestickt [66].

Wir haben eine Beschreibung von einem aus Purpur und Gold gewirkten Gewande, mit dem Sophia, die Gemahlin Justin's II., die Leiche Justinian's schmückte. Auf demselben war Justinian in seinem Palaste als Sieger über seine Feinde triumphirend, umgeben von überwundenen Barbarenheeren, getödteten Königen und unterworfenen Völkern dargestellt [67]. Freilich ist die Beschreibung eine poetische, und man kann fragen, wie es möglich war, in der kurzen Zeit vom Tode des Kaisers bis zu dessen Leichenbegängniß ein solches Werk zu Stande zu bringen. Aber jedenfalls hat die Phantasie des Dichters Nichts geschildert, was nicht in jener Zeit gebräuchlich gewesen wäre. Von der Beschaffenheit dieses Gewebes können wir uns eine Vorstellung nach dem früher schon erwähnten Fragment eines solchen im Louvre

58) Beschreibung von Rom S. 353. *Agincourt* table 49. 59) Kunstblatt 1821. Nr. 7. Vergl. Rumohr, Ital. Forschungen 1, 307. 308. 60) Waagen, Kunstwerke und Künstler in England 2, 29. 61) Vergl. Waagen, Kunstwerke und Künstler in Paris S. 204. Nr. 2.

62) *Procop.* De bello Gotico 4, 7. Vergl. E. Zachariä von Lingenthal in Mém. de l'acad. des sc. de St. Pétersbourg. Sér. 7. T. 9. No. 6. 63) *Agnelli*, qui et *Andreas*, Liber pontificalis, ed. *Bened. Bacchinius.* (Mutinae 1708.) 2, 75. 64) Das. 2, 100. 65) *Francisque-Michel* 1, 28. 29. 66) *Agnellus* 2, 99. Vergl. Bock, Gesch. der liturgischen Gewänder des Mittelalters 1, 137. 67) *Coripp.* in laudem Justini min. lib. 1. v. 276—293 in Panegyrici veteres, ed. *Jaeger*, 2, 506.

machen, auf dem in einem Medaillon ein Viergespann mit dem Wagenlenker dargestellt ist. Dasselbe ist aus gelber und purpurner, violetter Seide verfertigt, und die Figuren sind ähnlich wie auf antiken Vasen, oder besser gesagt in der Art der heutigen Damastweberei, ohne alle Schattirung gezeichnet [68]).

Später erhalten wir einige Nachrichten von gewirkten Gewändern und Teppichen, welche in den abendländischen Kirchen als kostbare Schätze aufbewahrt wurden und wahrscheinlich zum großen Theil aus Griechenland stammten. Die ältesten von denen, die der Bibliothekar Anastasius im Leben der Päpste erwähnt, sind Geschenke Leo's III. (795—817) an verschiedene römische Kirchen [69]). Manche waren aber auch von persischem Ursprunge. Dies gilt namentlich zum Theil von den Stoffen, welche im Grabe des heil. Cuthbert in der Kathedrale von Durham gefunden wurden [70]), sowie von einigen, die in französischen Kirchen erhalten sind, und deren Zeichnung sogar eine Deutung auf den sassanidischen Feuerdienst zuläßt [71]). Die letztern kommen wahrscheinlich meist von Jerusalem, das durch die zunehmenden Pilgerfahrten schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts zu einem wichtigen Stapelplatze für den westöstlichen Handel geworden war [72]). Außerdem vermittelten die Venezianer schon zur Zeit Karl's des Großen den Handel mit diesen überseeischen Stoffen [73]), die sie ebensowol aus Griechenland, als aus asiatischen Hafenplätzen beziehen mochten.

Eine Stickerei, welche die Tradition in die Zeit Karl's des Großen setzt, ist die sogenannte Kaiser-Dalmatica in der Sacristei der Peterskirche zu Rom. Sie ist auf dunkelblauer Seide mit Gold- und Silberfäden und einigen Farben gestickt, und enthält auf der Brust den thronenden Christus, umgeben von Engeln und Heiligen, auf dem Rücken die Verklärung Christi, und auf den Schulterstücken die Austheilung des Abendmahls durch Christus. Styl, Darstellungsweise und Inschriften beweisen den griechischen Ursprung. Die Form des Gewandes ist jedoch nicht die der dalmatischen Tunika, der das griechische Diakonengewand entspricht, sondern die der römischen Dalmatica, deren Brust- und Rückenstück nur durch Schulterstücke verbunden werden, während sie an den Seiten offen bleibt. Sie könnte daher für den Gebrauch der römischen Kirche bestellt sein. Allein, da das Bildwerk ganz griechisch ist, so darf man vielleicht eher annehmen, daß sie ursprünglich ein Sakkos des Patriarchen von Constantinopel gewesen sei, der ebenfalls ohne Aermel und der römischen Dalmatica ähnlich war. Der Sage nach hat Leo III. diese Dalmatica machen lassen, um sie bei der Krönung Karl's des Großen im J. 799 zu gebrauchen. Man wendet dagegen ein, daß diese Krönung ein Act der augenblicklichen Eingebung und Ueberraschung gewesen, und es wird auch nicht berichtet, daß der Kaiser dabei vom Papste mit einem Mantel bekleidet worden sei. Dieser Einwand hat allerdings keine Bedeutung, da die Ceremonie wol für Karl unerwartet [74]), aber vom Papste doch vielleicht vorbereitet war. Mir scheint der Styl der Zeichnung jedoch eher auf das 11. oder 12. Jahrhundert hinzuweisen, nicht sowol wegen der Trefflichkeit einzelner Figuren, wie namentlich des großen Christus auf dem Bruststücke, die man nach dem gewöhnlichen Vorurtheil der ältern byzantinischen Kunst nicht zuzutrauen pflegt [75]), während darin gerade ein Grund liegen könnte, der Stickerei ein höheres Alter zuzuweisen, sondern vielmehr wegen der langgestreckten Figuren zumal in der Gruppe unter jenem Christus, und wegen der in der Schrift vorkommenden zusammengezogenen Buchstaben. Wäre sie wegen jener schönen Gestalten und wegen des der Auflösung nahen Zustandes des Gewebes für älter zu halten, so könnte man an die jedenfalls vorbereitete Krönung Karl's des Kahlen denken, den die Tradition mit dem größern Karl verwechselt hätte. Später mag die Dalmatica den Kaisern gedient haben, wenn sie dem Papste an den großen Festtagen bei der Messe als Diakonen assistirten. Wenn übrigens erzählt wird, daß Cola Rienzi nach dem glücklichen Feldzuge gegen die Orsini die mit Perlen besetzte Dalmatica angelegt habe, in welcher die Kaiser gekrönt wurden, und in diesem Aufzuge in den Vatican geritten sei, so paßt das nicht auf diese sogenannte Kaiserdalmatica, an der sich kein Besatz von Perlen findet, und zum mindesten läßt es sich sehr bezweifeln, ob dieselbe damit gemeint sei [76]).

Für eine apulische Stickerei hat man einen Mantel im bamberger Domschatz ausgegeben, den man für ein Geschenk des apulischen Herzogs Melus II. vom Jahre 1015 oder 1017 hielt. Die Goldstickerei auf dunkelblauer Seide besteht aus einzelnen runden und eckigen Schildern, die zusammen nach der Unterschrift: Descriptio totius orbis, die gesammte Welt darstellen sollen. Man sieht oben Sonne und Mond, darunter Christus in der Glorie, dann Maria und Johannes mit der Bezeichnung: Scta Maria stella maris inclita und Scts Joannes qui et gratia Dei. Das Uebrige stellt meist Sternbilder vor. Die Figuren sind sehr dick unterlegt, mit Goldfäden in Plattstich gearbeitet und von Umrissen in rother Seide eingefaßt. Nur wenige Details, namentlich Augen und Nasen, sind mit Linien von schwarzen Fäden angedeutet. Es ist sehr fraglich, ob sich das Wort Ismael in der Dedication wirklich auf Herzog Melus, den Verwandten

---

68) *Garrucci* in Melanges d'archéologie etc. par *Cahier* et *Martin* 4, 257. pl. 20. 21. 69) *Francisque-Michel*, Recherches sur les étoffes de soie etc. 1, 22 suiv. 70) Das. p. 35 suiv. 71) Das. p. 39. 40. 72) *Adamnan*. De locis sanctis 1, 1 in Act. S. Ordinis S. Benedicti. Sect. 3. P. 2. (Paris 1672.) p. 503. *Francisque-Michel* 1, 59. 73) Papia, ad quam nuper Venetici de transmarinis partibus omnes orientalium divitias advectassent. *Monach. Sangall.* De vita Caroli M. 2, 17 bei *Pertz*. Mon. Germ. hist. 2, 760.

74) *Einhardi* Vita Caroli M. c. 28. 75) Vergl. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder 1, 200. 76) Sulp. Boisserée in den Abhandl. der philos.-philol. Cl. der bayr. Akad. der Wissensch. Bd. 3. Abth. 3. (München 1843.) S. 553 mit Abbildungen nach Zeichnungen, die der Kronprinz von Baiern anfertigen ließ. *Didron*, Ann. archéol. 1, 286 mit einer Abbildung nach der colorirten Zeichnung des G. Camilli im Kupferstichcabinet zu Paris. *Rigollot*, Hist. de l'art du dessin 1, 84.

Heinrich's II., bezieht. Die reiche Arbeit ist in der Zeichnung zu roh, als daß man von einem bestimmten Styl derselben sprechen könnte, und die Form der Arabesken sowol, als der lateinischen Inschriften entfernt sich nicht wesentlich von der, welche wir an abendländischen Producten der Industrie aus der romanischen Periode wahrnehmen [77]).

Die Seidenweberei gelangte in den letzten Jahrhunderten des byzantinischen Reichs in diesem zur höchsten Blüthe. Mit golddurchwirkten Teppichen bekleidete man zur Zeit des Romanus Lacapenus die Wände der Sophienkirche bei besondern Feierlichkeiten [78]). Kostbare Goldstoffe befanden sich unter den reichen Geschenken, mit welchen Michael Ducas 1076 für seinen Sohn um die Tochter des Robert Guiscard warb [79]), und selbst bei Privaten stieg der Luxus mit seidenen Gewändern unglaublich, da der Handel Constantinopel immer mehr zu einer der reichsten Städte der Welt machte. Während der Gesandte Otto's II., Bischof Liutprand von Verona, sich noch darüber aufhält, daß die Griechen in alten abgenutzten Kleidern einhergehen, die sie von ihren Urältern ererbt zu haben schienen, ist der Jude Benjamin von Tudela, der Constantinopel unter Manuel Comnenus besuchte, voll von dem Eindruck des Reichthums und des Luxus. Die Griechen, sagt er, sind überreich an Gold und Edelsteinen und gehen in den kostbarsten Purpurkleidern, die mit Gold durchwirkt und gestickt sind, und reiten auf Pferden, sodaß sie alle Königssöhnen gleich sehen [80]).

Zum Theil waren es Juden, welche die Seidenmanufactur in Constantinopel betrieben. Diese durften zwar nicht in der Stadt wohnen, aber sie durften übers Wasser in die Stadt kommen, um Handel zu treiben, und man zählte etwa 2000 Juden, die sich der Stadt gegenüber in Pera angesiedelt hatten [81]). Aber auch in andern griechischen Städten blühte diese Industrie. Aus Korinth, Theben und Athen entführte im J. 1146 der Feldherr des Königs Roger I. von Sicilien die Einwohner, unter denen viele geschickte Weber und Weberinnen waren. Als Roger sich in dem darauf folgenden Frieden zur Auslieferung der Gefangenen verstand, behielt er diese zurück, um durch sie einheimische Arbeiter in Palermo unterrichten zu lassen [82]). Uebrigens war in Sicilien auch schon früher dieselbe Industrie heimisch, obwol sie nur an den kleinen Höfen der arabischen Machthaber betrieben wurde, da es bei diesen Sitte war, in ihren Palästen eine Seidenmanufactur, den Tiraz, zu unterhalten. Vielleicht war sie auch hier noch nicht lange eingeführt, denn früher bezog Sicilien solche kostbare Stoffe aus dem arabischen Spanien. Aber jene normännischen Pilger, die auf der Rückfahrt von dem gelobten Lande Salerno ihren Beistand gegen die Muselmänner gewährt hatten, brachten bereits Purpurgewänder unter den Schätzen mit, durch welche sie die normännischen Ritter nach dem griechischen Apulien lüstern machten [83]), und der aus dem Schatze der normännischen Könige von Sicilien stammende Krönungsmantel der teutschen Kaiser enthält in seiner kufischen Inschrift mit der Jahreszahl 528 der Hedschra oder 1133 n. Chr. Geb. den urkundlichen Beweis, daß der normännische Eroberer von Sicilien auch bei den dortigen arabischen Herrschern die Sitte des Tiraz vorgefunden hatte. Roger I. hat vermuthlich nur diese arabische Sitte nachgeahmt, und die Araber beschuldigten ihn sogar, er habe nur die Gelegenheit ergriffen, um unter einem unschuldigen Namen ein Serail von christlichen Mädchen einrichten zu können [84]).

2) Der Styl.

a) Allgemeine Betrachtung.

(Vorurtheile.) Wenn wir nun fragen, welchen Standpunkt die byzantinische Kunst eingenommen habe, so begegnen wir einem allgemein verbreiteten Vorurtheile gegen dieselbe, das im schroffsten Widerspruche steht gegen die Eindrücke, welche die Betrachtung der bisher besprochenen Denkmäler hinterläßt. Wer nur den pariser Psalter sieht, wird sich des größten Erstaunens nicht erwehren können. Es wird ihm nicht entgehen, daß hier so wenig, als bei den übrigen Miniaturen ein Meister ersten Ranges seine ganze Kunst aufgeboten hat, aber er wird sich sagen müssen, daß hier eine Geschicklichkeit zu Tage gekommen ist, die etwa mit derjenigen verglichen werden kann, mit welcher untergeordnete Künstler oder vielmehr Kunsthandwerker in den Häusern von Pompeji und Herculanum die Wände verzierten, indem sie bessern Vorbildern folgten und bald sklavischer bald freier dieselben wiedergaben.

Man ist aber überzeugt, daß im byzantinischen Reiche alles geistige Leben erstorben war, und daß daher auch die bildenden Künste dort erstarrt und verkommen sein mußten. Die Literaturgeschichte scheint diese Ansicht zu bestätigen. Zu Justinian's Zeit haben wir an Prokop den letzten classischen Historiker. Ein Zosimus beklagt um dieselbe Zeit oder etwas später das Einreißen der Barbarei, obgleich er noch solche kennt, die den Grazien huldigen. Bald scheinen alle geistigen Interessen sich in theologischen Zänkereien zu erschöpfen. Allerdings werden die positiven Wissenschaften fortwährend gepflegt; unter den magern Chroniken zeichnen sich einzelne Lebensbeschreibungen der Kaiser nicht unvortheilhaft aus; antike Classiker werden fortwährend von Scholiasten commentirt. Zur Zeit des Cäsar Bardas sammelt ein Photius Auszüge aus einer reichhaltigen Bibliothek von ältern Schriften des verschiedensten Inhalts. Aber in alle dem macht nur der Fleiß der sammelnden Biene sich geltend,

77) Abbild. in Acta Sanct. Jul. 3. p. 782 und besser bei *Henr. Schütz*, Mantum Bambergense S. Henrici Caesaris. 1754. 78) *Theophan.* Contin. 6, 9. ed. Bonn. p. 402. *Georg. Monach.* De Constant. Porph. et Rom. Lacap. c. 11. ib. p. 894. 79) *Francisque-Michel*, Recherches sur les étoffes en soie etc. 1, 303. 80) *Benjamini Tudelensis*, Itin. (Lips. 1764.) p. 30. 81) *Benj. Tudel.* p. 31. 82) *Nicetas*, De Manuele Comn. 2, 8. ed. Bonn. p. 129. Es werden hier nur jene drei Städte genannt. Die gewöhnliche Angabe, daß die Seidenzucht vorzüglich im Peloponnes geblüht habe, scheint nur auf der irrigen Ableitung des Namens Morea von morus, der Maulbeerbaum, zu beruhen.

83) *Francisque-Michel* 1, 355. 84) Das. 1, 73 suiv.

während von schöpferischer Thätigkeit Nichts wahrzunehmen ist, und ein Constantin Porphyrogenitus beschäftigt sich mit dem Hofceremoniel als mit der wichtigsten Angelegenheit des Lebens.

So, sagt man, war es auch mit der Kunst. Sie reproducirte das Gute, was man noch aus bessern Zeiten besaß, mit sorgfältiger, künstlicher Technik und handwerksmäßiger Geschicklichkeit, aber es fehlte ihr an eigener Schöpferkraft, und wo diese in Anspruch genommen werden sollte, da zeigte sie sich in ihrer ganzen Erbärmlichkeit. So glaubt man, die Erscheinung zu begreifen, welche uns in den bessern Miniaturen entgegentritt, und die sich nicht wegleugnen läßt.

Was berechtigt zu diesem Urtheil?

Waagen legt darauf Gewicht, daß in den Miniaturen neben den großartig antiken Figuren andere vorkommen, die durch Steifheit und Häßlichkeit von den übrigen unvortheilhaft abstechen, und daß dies gerade solche seien, für welche die Antike keine Vorbilder darbiete. Er weist auf den mit Schwären bedeckten Hiob in dem pariser Gregor von Nazianz, auf die Gestalten von Kaisern und Kaiserinnen in steifen mit Stickerei, Perlen und Steinen bedeckten Gewändern, auf die hagern Anachoreten und alt und finster aussehenden Heiligen hin [85]). Mit solchen Gründen hat man alle bessern Kunstwerke, welche irgendwo auftauchen, für Nachahmungen älterer Originale erklärt, nur weil sie für byzantinische Arbeiten nicht schlecht genug zu sein scheinen. Selbst mit abendländischen Arbeiten, wie den ältesten Bilderhandschriften des Virgil und Homer, hat man es nicht anders gemacht.

Dieses Verfahren ist mit Nichts gerechtfertigt. Allerdings hat die byzantinische Kunst in sehr weitem Umfange ältere Werke und insbesondere antike Schöpfungen, einzelne Figuren sowol als ganze Compositionen zu Vorbildern benutzt. Aber man kann ihr daraus keinen Vorwurf machen, denn sie hat damit nicht viel Anderes gethan, als was das Alterthum zu thun pflegte und was mehr oder weniger jede Zeit thut. Aber wer wollte der römischen Kunst ihren hohen Werth absprechen, weil sie die berühmten griechischen Meisterwerke in unzähligen guten und schlechten Copien nachgebildet hat, oder wer wollte die italienischen Malerschulen des 17. Jahrhunderts der Unfähigkeit zu eigenen bedeutenden Leistungen zeihen, weil in ihren Gemälden unzählige Reminiscenzen an Rafael und Michelangelo vorkommen? Es setzt schon eine nicht ganz geringfügige Höhe der Kunst voraus, auch nur so copiren zu können. Zu jeder Zeit hat es einzelne Künstler gegeben, welche gut copiren, aber nichts Eigenes schaffen konnten. Es sind technische Talente, welche gut die Schule durchgemacht haben. Aber sie erheben sich nicht über die Schule, und keine Zeit vermag selbst in bloßen Copien sich vollständig von den Eigenthümlichkeiten loszumachen, die sie von andern Zeiten unterscheiden. Ein Rubens bleibt auch in der Copie nur Rubens, und unsere Zeit copirt einen Rafael etwa so gut, als ein Ingres, ein Overbeck, eine Gräfin Freiberg in seinem Geiste malen. Die Kupferstiche der drei letzten Jahrhunderte geben davon die genügendsten Beweise. Man sagt nun freilich, eine jede Zeit habe Männer hervorgebracht, welche eine Vorliebe für das Alterthümliche hätten und dieses zu reproduciren suchten. Aber man muß hier zweierlei unterscheiden, den Archaismus, der das Alterthümliche liebt, weil es durch Alter geheiligt ist und durch eine gewisse Einfachheit und Unbeholfenheit der Behandlung naiv und kindlich erscheint, und die Verehrung des Classischen, das einer entfernten Zeit angehört. Jener Archaismus entspringt meist aus der Opposition gegen die Ausschreitungen einer übermäßig verfeinerten Periode und bringt selten Errettung aus dem Elend des Luxus und der Entsittlichung. Die Verehrung des Classischen dagegen setzt schon eine geistige Erhebung voraus, welche mit einem Zustande der Barbarei nicht verträglich ist. Was wir aber in den Miniaturen, und namentlich in denen des pariser Psalters sehen, ist kein Archaismus, sondern eine Reproduction des Classischen, das demnach mindestens noch in der Zeit der macedonischen Dynastie in Byzanz zahlreiche Verehrer gehabt hat.

Was nun aber jene durch Steifheit und Häßlichkeit abstechenden Figuren betrifft, so sind dies abgesehen von den Leistungen untergeordneter Künstler und Kunsthandwerker theils solche, bei denen das Costüm einen gewissen Zwang auflegte, theils solche, bei denen die Häßlichkeit durch den Inhalt der Darstellung geboten war. Die letztern, wie z. B. der mit Schwären bedeckte Hiob, legen kein Gewicht in die Wagschale, wo es sich um die Tüchtigkeit des Künstlers handelt, denn die Häßlichkeit ist hier aus guten Gründen beabsichtigt. Aber auch die erstern können höchstens nur zum Zeugniß von der Ungunst der Zeitverhältnisse dienen, die dem Künstler nicht immer gestatten, die Höhe in jedem Falle einzuhalten, die er zu erreichen im Stande ist, wenn ein solcher Zwang ihn nicht beengt.

Man ist ferner der Meinung, daß die byzantinische Kunst sich als eine erstarrte und todte zeige, indem sie lediglich verstände, stets dieselben altherkömmlichen Typen zu wiederholen. Es ist wahr, die byzantinische Kunst geht in der Ausbildung und dem Festhalten fester Typen vielleicht weiter, als die antike that und die abendländische noch thut, und daher schreibt sich der Eindruck der Einförmigkeit, den die Kirchenbilder der heutigen Griechen machen. Diese Einförmigkeit ist aber in der Zeit, von der wir hier sprechen, so groß noch nicht gewesen, wenn auch einzelne typische Darstellungen häufig mit geringen Veränderungen wiederholt wurden. Wir werden auf die Typen der griechischen Kunst noch besonders zurückkommen. Aber noch mehr, man bemerkt nicht selten Wiederholungen einzelner Figuren und Gruppen, welche bei einem und demselben Künstler vorkommen. So sieht man in der Bilderrolle des Josua zweimal dieselbe Gruppe, welche die Bundeslade trägt, in dem pariser Evangeliarium Nr. 70 wird dieselbe Figur einmal zum Matthäus und ein zweitesmal zum Johannes benutzt, und in dem Gregor von Nazianz begegnen wir

85) Waagen a. a. O. Vergl. Rumohr 1, 310.

derselben Figur, welche auf Bl. 225 als Glaube neben der heil. Helena vorkommt, noch zwei oder drei Mal in andern Beziehungen wieder. Aber ist das viel anders, als die wiederholten Reden im Homer, oder die Benutzung derselben Figur in den verschiedenartigsten Gemälden bei Rubens?

Man hat ein großes Gewicht auf den Bilderstreit gelegt und von ihm die Erstarrung der byzantinischen Kunst in unverstandenen, unnatürlichen Formen abgeleitet. Aber die Erstarrung, welche man gemeiniglich im Auge hat, ist erst nach der lateinischen Eroberung eingetreten. Wir werden weiterhin sehen, was der Bilderstreit verschuldet hat, und wie weit sich schon vor der lateinischen Eroberung die Keime des Verfalls gezeigt haben.

(Beurtheilung der Denkmäler.) Ganz anders stellt sich nun aber unser Urtheil, wenn wir uns von jeder vorgefaßten Meinung losmachen, und lediglich an das halten, was in den Denkmälern vor unsern Augen steht. Vor allen Dingen müssen wir es als einen unumstößlichen Grundsatz betrachten, daß man eine Zeit nicht beurtheilt nach ihren schlechtesten, sondern nach ihren besten Leistungen. Die Heroen der Kunst sind die, welche ihre Epoche bezeichnen, und wenn uns ein einziges Meisterwerk erhalten wäre, so würde uns eben dieses Eine die Höhe zeigen, auf der die Kunst stand, welche wir ohne dieses Werk sehr viel geringer achten würden. Für die Geschichte der byzantinischen Kunst kann in der That der pariser Psalter in gewisser Hinsicht als ein solches einziges Meisterwerk gelten. Es ist ferner festzuhalten, daß wir uns in unserem Urtheil nicht durch die Leistungen des Kunsthandwerks beirren lassen. Wenn wir aber von solchen Grundsätzen ausgehen, so werden wir nicht mehr verkennen, welche Stellung die Kunst in dem Ostreiche hatte. Alexander von Humboldt sagt: „die christliche Malerei blieb nach ihrem Kunstcharakter von Constantin dem Großen an bis zu dem Anfange des Mittelalters der echt griechischen und römischen nahe verwandt. Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts, wo Italien verarmt und politisch zerrüttet war, bewahrte vorzugsweise die byzantinische Kunst im östlichen Reiche den Nachklang und die schwer verlöschenden Typen einer bessern Zeit"[86]. Und sie hat sie nicht etwa bewahrt, wie eine Mumie, sondern wie eine mit Liebe gepflegte Blume, die bei künstlicher Zucht nicht eben in wilder, naturwüchsiger Ueppigkeit aufgeht, aber doch immer ein hübsches Gewächs bildet, das reizende Blüthen und gelegentlich auch fruchtbaren Samen hervorbringt.

Daß die byzantinische Kunst auf einer solchen Höhe stand, sollte uns aber auch nicht befremden, wenn wir bedenken, daß Constantinopel bis zu seiner Plünderung durch die Kreuzfahrer die schönste, reichste und üppigste Stadt der Welt war, und daß die Griechen ein Bewußtsein von ihrer großen Vergangenheit hatten, welches ihnen einen vielfach verletzenden und darum viel geschmähten Nationalstolz verlieh. Auch in ihrer Literatur zeigt sich eine nacheifernde Verehrung des Alterthums. Citate aus Homer, Euripides und Lucian würzten die alltägliche Unterhaltung[87], und noch eine Anna Comnena darf sich ihres attischen Styles rühmen, und wie sehr auch das Abendland durch Hochmuth und andere Untugenden der Griechen unangenehm berührt war, es erkannte doch in ihnen die gebildetste Nation der Erde an. In gleicher Weise hat die byzantinische Kunst sich auf die der alten Griechen gestützt, und antike Gestalten tauchen allenthalben in ihren Gemälden auf, wie antike Verse in ihren Gesprächen. Damit stellen sie sich allerdings nicht auf die Höhe der alten Kunst, aber man sollte ihnen doch darum noch nicht den Vorwurf der eigenen Unfähigkeit machen. Oder setzt es einen Rafael herab, wenn wir auf seinen Tapeten Reminiscenzen an eine antike Opferscene und an eine Figur des Masaccio entdecken, oder erhebt es Ghirlandajo über die größten Meister, die nach ihm kamen, wenn wir in seinen Fresken in S. Maria Novella die Originale zu Leonardo's Lächeln und zu einer von Rafael's graziösesten Gestalten wahrnehmen?

Schnaase hat den Stand der byzantinischen Kunst im Ganzen richtig gefaßt. Er findet dieselbe im 10. Jahrhundert noch auf einer sehr achtbaren Stufe: „zwar — meint er — nicht von einem Schwunge hoher Begeisterung aufwärts geführt, aber mit Neigung und mehr oder minder empfänglichem Sinn und mit wohlerhaltener Tradition antiker Schönheitsregeln behandelt." Dies ist jedoch viel zu wenig gesagt. Die byzantinische Kunst stand noch bis zum 12. Jahrhundert auf einer mehr als achtbaren, auf einer Bewunderung erregenden Stufe, wenn gleich, wie wir später sehen werden, bereits im 11. Jahrhundert sich drohende Anzeichen eines nahen Verfalls melden. Ich würde aber vollends nicht wagen, Angesichts der römischen und pariser Miniaturen den griechischen Künstlern den Schwung hoher Begeisterung abzusprechen.

(Phasen der byzantinischen Kunst.) Es ist nun aber noch eine wichtige Frage, ob die byzantinische Kunst in ihrer Weise von Anfang an die überlieferte Kunst ohne Unterbrechung fortgesetzt hat, oder ob durch den Bilderstreit eine Störung eingetreten ist, aus der sie durch die Bemühung des Bardas und des Basilius Macedo sich wieder zu der Höhe erhoben hat, auf welcher wir sie in den Denkmälern des 9. und 10. Jahrhunderts antreffen. Es hat bekanntlich im 9. Jahrhundert eine Wiederbelebung der Wissenschaften stattgefunden, indem Bardas eine Art von Akademie in Constantinopel einrichtete, während Justinian die Gehalte der Lehrer eingezogen hatte und die Universität von Athen eingegangen war, und es ist ganz wahrscheinlich, daß ein gewisses Auf- und Abschwanken der Kunst mit solchen Ereignissen Hand in Hand gegangen ist. Wir haben indessen kaum ein Mittel, hierüber uns genügend aufzuklären, da sicher

86) Kosmos 2, 80.

87) Man lese Timarion bei A. Ellissen, Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur. Th. 4. Abth. 1. (Leipzig 1860.)

während von schöpferischer Thätigkeit Nichts wahrzunehmen ist, und ein Constantin Porphyrogenitus beschäftigt sich mit dem Hofceremoniel als mit der wichtigsten Angelegenheit des Lebens.

So, sagt man, war es auch mit der Kunst. Sie reproducirte das Gute, was man noch aus bessern Zeiten besaß, mit sorgfältiger, künstlicher Technik und handwerksmäßiger Geschicklichkeit, aber es fehlte ihr an eigener Schöpferkraft, und wo diese in Anspruch genommen werden sollte, da zeigte sie sich in ihrer ganzen Erbärmlichkeit. So glaubt man, die Erscheinung zu begreifen, welche uns in den bessern Miniaturen entgegentritt, und die sich nicht wegleugnen läßt.

Was berechtigt zu diesem Urtheil?

Waagen legt darauf Gewicht, daß in den Miniaturen neben den großartig antiken Figuren andere vorkommen, die durch Steifheit und Häßlichkeit von den übrigen unvortheilhaft abstechen, und daß dies gerade solche seien, für welche die Antike keine Vorbilder darbiete. Er weist auf den mit Schwären bedeckten Hiob in dem pariser Gregor von Nazianz, auf die Gestalten von Kaisern und Kaiserinnen in steifen mit Stickerei, Perlen und Steinen bedeckten Gewändern, auf die hagern Anachoreten und alt und finster aussehenden Heiligen hin [85]). Mit solchen Gründen hat man alle bessern Kunstwerke, welche irgendwo auftauchen, für Nachahmungen älterer Originale erklärt, nur weil sie für byzantinische Arbeiten nicht schlecht genug zu sein scheinen. Selbst mit abendländischen Arbeiten, wie den ältesten Bilderhandschriften des Virgil und Homer, hat man es nicht anders gemacht.

Dieses Verfahren ist mit Nichts gerechtfertigt. Allerdings hat die byzantinische Kunst in sehr weitem Umfange ältere Werke und insbesondere antike Schöpfungen, einzelne Figuren sowol als ganze Compositionen zu Vorbildern benutzt. Aber man kann ihr daraus keinen Vorwurf machen, denn sie hat damit nicht viel Anderes gethan, als was das Alterthum zu thun pflegte und was mehr oder weniger jede Zeit thut. Aber wer wollte der römischen Kunst ihren hohen Werth absprechen, weil sie die berühmten griechischen Meisterwerke in unzähligen guten und schlechten Copien nachgebildet hat, oder wer wollte die italienischen Malerschulen des 17. Jahrhunderts der Unfähigkeit zu eigenen bedeutenden Leistungen zeihen, weil in ihren Gemälden unzählige Reminiscenzen an Rafael und Michelangelo vorkommen? Es setzt schon eine nicht ganz geringfügige Höhe der Kunst voraus, auch nur so copiren zu können. Zu jeder Zeit hat es einzelne Künstler gegeben, welche gut copiren, aber nichts Eigenes schaffen konnten. Es sind technische Talente, welche gut die Schule durchgemacht haben. Aber sie erheben sich nicht über die Schule, und keine Zeit vermag selbst in bloßen Copien sich vollständig von den Eigenthümlichkeiten loszumachen, die sie von andern Zeiten unterscheiden. Ein Rubens bleibt auch in der Copie nur Rubens, und unsere Zeit copirt einen Rafael etwa so gut, als ein Ingres, ein Overbeck, eine Gräfin Freiberg in seinem Geiste malen. Die Kupferstiche der drei letzten Jahrhunderte geben davon die genügendsten Beweise. Man sagt nun freilich, eine jede Zeit habe Männer hervorgebracht, welche eine Vorliebe für das Alterthümliche hätten und dieses zu reproduciren suchten. Aber man muß hier zweierlei unterscheiden, den Archaismus, der das Alterthümliche liebt, weil es durch Alter geheiligt ist und durch eine gewisse Einfachheit und Unbeholfenheit der Behandlung naiv und kindlich erscheint, und die Verehrung des Classischen, das einer entfernten Zeit angehört. Jener Archaismus entspringt meist aus der Opposition gegen die Ausschreitungen einer übermäßig verfeinerten Periode und bringt selten Errettung aus dem Elend des Luxus und der Entsittlichung. Die Verehrung des Classischen dagegen setzt schon eine geistige Erhebung voraus, welche mit einem Zustande der Barbarei nicht verträglich ist. Was wir aber in den Miniaturen, und namentlich in denen des pariser Psalters sehen, ist kein Archaismus, sondern eine Reproduction des Classischen, das demnach mindestens noch in der Zeit der macedonischen Dynastie in Byzanz zahlreiche Verehrer gehabt hat.

Was nun aber jene durch Steifheit und Häßlichkeit abstechenden Figuren betrifft, so sind dies abgesehen von den Leistungen untergeordneter Künstler und Kunsthandwerker theils solche, bei denen das Costüm einen gewissen Zwang auflegte, theils solche, bei denen die Häßlichkeit durch den Inhalt der Darstellung geboten war. Die letztern, wie z. B. der mit Schwären bedeckte Hiob, legen kein Gewicht in die Wagschale, wo es sich um die Tüchtigkeit des Künstlers handelt, denn die Häßlichkeit ist hier aus guten Gründen beabsichtigt. Aber auch die erstern können höchstens nur zum Zeugniß von der Ungunst der Zeitverhältnisse dienen, die dem Künstler nicht immer gestatten, die Höhe in jedem Falle einzuhalten, die er zu erreichen im Stande ist, wenn ein solcher Zwang ihn nicht beengt.

Man ist ferner der Meinung, daß die byzantinische Kunst sich als eine erstarrte und todte zeige, indem sie lediglich verstände, stets dieselben altherkömmlichen Typen zu wiederholen. Es ist wahr, die byzantinische Kunst geht in der Ausbildung und dem Festhalten fester Typen vielleicht weiter, als die antike that und die abendländische noch thut, und daher schreibt sich der Eindruck der Einförmigkeit, den die Kirchenbilder der heutigen Griechen machen. Diese Einförmigkeit ist aber in der Zeit, von der wir hier sprechen, so groß noch nicht gewesen, wenn auch einzelne typische Darstellungen häufig mit geringen Veränderungen wiederholt wurden. Wir werden auf die Typen der griechischen Kunst noch besonders zurückkommen. Aber noch mehr, man bemerkt nicht selten Wiederholungen einzelner Figuren und Gruppen, welche bei einem und demselben Künstler vorkommen. So sieht man in der Bilderrolle des Josua zweimal dieselbe Gruppe, welche die Bundeslade trägt, in dem pariser Evangeliarium Nr. 70 wird dieselbe Figur einmal zum Matthäus und ein zweitesmal zum Johannes benutzt, und in dem Gregor von Nazianz begegnen wir

85) Waagen a. a. O. Vergl. Rumohr 1, 310.

derselben Figur, welche auf Bl. 225 als Glaube neben der heil. Helena vorkommt, noch zwei oder drei Mal in andern Beziehungen wieder. Aber ist das viel anders, als die wiederholten Reden im Homer, oder die Benutzung derselben Figur in den verschiedenartigsten Gemälden bei Rubens?

Man hat ein großes Gewicht auf den Bilderstreit gelegt und von ihm die Erstarrung der byzantinischen Kunst in unverstandenen, unnatürlichen Formen abgeleitet. Aber die Erstarrung, welche man gemeiniglich im Auge hat, ist erst nach der lateinischen Eroberung eingetreten. Wir werden weiterhin sehen, was der Bilderstreit verschuldet hat, und wie weit sich schon vor der lateinischen Eroberung die Keime des Verfalls gezeigt haben.

(Beurtheilung der Denkmäler.) Ganz anders stellt sich nun aber unser Urtheil, wenn wir uns von jeder vorgefaßten Meinung losmachen, und lediglich an das halten, was in den Denkmälern vor unsern Augen steht. Vor allen Dingen müssen wir es als einen unumstößlichen Grundsatz betrachten, daß man eine Zeit nicht beurtheilt nach ihren schlechtesten, sondern nach ihren besten Leistungen. Die Heroen der Kunst sind die, welche ihre Epoche bezeichnen, und wenn uns ein einziges Meisterwerk erhalten wäre, so würde uns eben dieses Eine die Höhe zeigen, auf der die Kunst stand, welche wir ohne dieses Werk sehr viel geringer achten würden. Für die Geschichte der byzantinischen Kunst kann in der That der pariser Psalter in gewisser Hinsicht als ein solches einziges Meisterwerk gelten. Es ist ferner festzuhalten, daß wir uns in unserem Urtheil nicht durch die Leistungen des Kunsthandwerks beirren lassen. Wenn wir aber von solchen Grundsätzen ausgehen, so werden wir nicht mehr verkennen, welche Stellung die Kunst in dem Ostreiche hatte. Alexander von Humboldt sagt: „die christliche Malerei blieb nach ihrem Kunstcharakter von Constantin dem Großen an bis zu dem Anfange des Mittelalters der echt griechischen und römischen nahe verwandt. Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts, wo Italien verarmt und politisch zerrüttet war, bewahrte vorzugsweise die byzantinische Kunst im östlichen Reiche den Nachklang und die schwer verlöschenden Typen einer bessern Zeit"[86]). Und sie hat sie nicht etwa bewahrt, wie eine Mumie, sondern wie eine mit Liebe gepflegte Blume, die bei künstlicher Zucht nicht eben in wilder, naturwüchsiger Ueppigkeit aufgeht, aber doch immer ein hübsches Gewächs bildet, das reizende Blüthen und gelegentlich auch fruchtbaren Samen hervorbringt.

Daß die byzantinische Kunst auf einer solchen Höhe stand, sollte uns aber auch nicht befremden, wenn wir bedenken, daß Constantinopel bis zu seiner Plünderung durch die Kreuzfahrer die schönste, reichste und üppigste Stadt der Welt war, und daß die Griechen ein Bewußtsein von ihrer großen Vergangenheit hatten, welches ihnen einen vielfach verletzenden und darum viel geschmähten Nationalstolz verlieh. Auch in ihrer Literatur zeigt sich eine nacheifernde Verehrung des Alterthums. Citate aus Homer, Euripides und Lucian würzten die alltägliche Unterhaltung[87]), und noch eine Anna Comnena darf sich ihres attischen Styles rühmen, und wie sehr auch das Abendland durch Hochmuth und andere Untugenden der Griechen unangenehm berührt war, es erkannte doch in ihnen die gebildetste Nation der Erde an. In gleicher Weise hat die byzantinische Kunst sich auf die der alten Griechen gestützt, und antike Gestalten tauchen allenthalben in ihren Gemälden auf, wie antike Verse in ihren Gesprächen. Damit stellen sie sich allerdings nicht auf die Höhe der alten Kunst, aber man sollte ihnen doch darum noch nicht den Vorwurf der eigenen Unfähigkeit machen. Oder setzt es einen Rafael herab, wenn wir auf seinen Tapeten Reminiscenzen an eine antike Opferscene und an eine Figur des Masaccio entdecken, oder erhebt es Ghirlandajo über die größten Meister, die nach ihm kamen, wenn wir in seinen Fresken in S. Maria Novella die Originale zu Leonardo's Lächeln und zu einer von Rafael's graziösesten Gestalten wahrnehmen?

Schnaase hat den Stand der byzantinischen Kunst im Ganzen richtig gefaßt. Er findet dieselbe im 10. Jahrhundert noch auf einer sehr achtbaren Stufe: „zwar — meint er — nicht von einem Schwunge hoher Begeisterung aufwärts geführt, aber mit Neigung und mehr oder minder empfänglichem Sinn und mit wohlerhaltener Tradition antiker Schönheitsregeln behandelt." Dies ist jedoch viel zu wenig gesagt. Die byzantinische Kunst stand noch bis zum 12. Jahrhundert auf einer mehr als achtbaren, auf einer Bewunderung erregenden Stufe, wenn gleich, wie wir später sehen werden, bereits im 11. Jahrhundert sich drohende Anzeichen eines nahen Verfalls melden. Ich würde aber vollends nicht wagen, Angesichts der römischen und pariser Miniaturen den griechischen Künstlern den Schwung hoher Begeisterung abzusprechen.

(Phasen der byzantinischen Kunst.) Es ist nun aber noch eine wichtige Frage, ob die byzantinische Kunst in ihrer Weise von Anfang an die überlieferte Kunst ohne Unterbrechung fortgesetzt hat, oder ob durch den Bilderstreit eine Störung eingetreten ist, aus der sie durch die Bemühung des Bardas und des Basilius Macedo sich wieder zu der Höhe erhoben hat, auf welcher wir sie in den Denkmälern des 9. und 10. Jahrhunderts antreffen. Es hat bekanntlich im 9. Jahrhundert eine Wiederbelebung der Wissenschaften stattgefunden, indem Bardas eine Art von Akademie in Constantinopel einrichtete, während Justinian die Gehalte der Lehrer eingezogen hatte und die Universität von Athen eingegangen war, und es ist ganz wahrscheinlich, daß ein gewisses Auf- und Abschwanken der Kunst mit solchen Ereignissen Hand in Hand gegangen ist. Wir haben indessen kaum ein Mittel, hierüber uns genügend aufzuklären, da sicher

86) Kosmos 2, 80.

87) Man lese Timarion bei A. Ellissen, Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur. Th. 4. Abth. 1. (Leipzig 1860.)

datirte Denkmäler aus der Periode vor der macedonischen Dynastie fehlen. Nur so viel läßt sich sagen, daß die Wiederherstellung der Kunst unter dem Macedonier keine völlige Erneuerung gewesen sein kann, da weder in der Justinianeischen Zeit die Kunst so tief gesunken ist, als allerdings die herrschende Ansicht will, noch der Bilderstreit der Kunst den Todesstoß versetzt hat.

Von der Justinianeischen Kunst geben die wiener Miniaturen einen sehr vortheilhaften Begriff und die ravennatischen Mosaiken stehen, wie wir bereits früher bemerkt haben, trotz aller Restaurationen immer noch bedeutend höher, als die besten in den alten römischen Kirchen. Ueber die Mosaiken der Sophienkirche in Constantinopel aber haben wir kein sicheres Urtheil. Auch sie sind, wie gesagt, wahrscheinlich restaurirt, und zum Theil wenigstens aus einer sehr späten Zeit. Am wenigsten dürfen wir aber nach abendländischen Denkmälern urtheilen, da in Italien die Kunst unendlich weit hinter der von Byzanz zurückblieb. Wenn es noch tüchtige Künstler auf der hesperischen Halbinsel gab, so werden diese ihr Heil in Constantinopel gesucht haben, wo sich allein noch ein lohnendes Feld für ihre Thätigkeit eröffnete. Jener Eustathius, der den Koloß auf dem Augusteum errichtete, war ein Römer, freilich der letzte bedeutende Künstler aus alter Zeit, dessen Namen wir erfahren. Es ist überdies schwer, an den gänzlichen Verfall der Kunst zu glauben, wo so bedeutende und so originelle Bauwerke geschaffen werden, wie S. Sophia und S. Vitale und vollends wo so bedeutende Werke der Bildhauerkunst ausgeführt werden, wie eben jenes Standbild des Justinian. Es ist allerdings kein allzugroßes Gewicht darauf zu legen, wenn die Zeitgenossen, die eben nicht mehr Sinn für wahren Kunstwerth besitzen, als die Künstler selbst, von der außerordentlichen Schönheit der Arbeit des Eustathius sprechen, und es mag mehr eine überschwängliche Schmeichelei, als ein begründetes Kunsturtheil sein, wenn Procop von der Statue der Kaiserin Theodora, welche Justinian in der von ihm erbauten öffentlichen Halle bei dem Landungsplatze in der Nähe der arkadianischen Thermen aufstellen ließ, versichert, sie gleiche, so schön sie auch sei, der Kaiserin dennoch nicht, da weder die Rede, noch irgend eine nachbildende Kunst vermöge, ihre Gestalt zu schildern, und die Purpurfarbe der Säule, auf der die Statue stehe, gebe mehr eine Ahnung davon, daß man die Kaiserin vor Augen habe, als die Statue selbst [88]. Auf der andern Seite dürfen wir aber auch nicht etwa den Styl der Justinianeischen Reiterstatue nach der Goldmünze aus Macissus beurtheilen, denn es ist ein erheblicher Unterschied zwischen diesen kleinen handwerksmäßigen Arbeiten, bei denen sich der Künstler mehr an ein angelerntes Schema hält, und kolossalen Kunstwerken, bei denen jeder Mangel ebenfalls kolossal in die Augen fällt, und deren Kostspieligkeit schon den Künstler auf ernste Studien hinweist.

Daß aber der Bilderstreit weit entfernt war, die Kunst zu vernichten, werden wir noch später sehen. Der weltlichen Kunst hat er überhaupt niemals den Krieg erklärt, und wenn es gelungen wäre, die kirchliche Kunst völlig zu untergraben, so würden sich gerade die alten Typen der kirchlichen Bilder, deren Reproduction immer betont wird, am allerwenigsten erhalten haben.

Eine eigentliche Unterbrechung der Kunstentwickelung scheint demnach im byzantinischen Reiche vor der Zeit der macedonischen Dynastie nicht stattgefunden zu haben. Nach dieser Zeit hat sie sich im 11. und 12. Jahrhundert allerdings nicht ganz auf derselben Höhe gehalten. Davon ist indessen hier noch nicht zu sprechen. Um dagegen von dem Höhepunkte der byzantinischen Kunst eine vollständige und richtige Vorstellung zu bekommen, wird es erforderlich sein, auf die einzelnen Bedingungen der Stylentwickelung näher einzugehen.

b) Bedingungen des Kunststyls.

(Die Zeichnung.) Ganz abgesehen von den Gemälden des Panselinos, die ich nicht aus eigener Anschauung zu beurtheilen vermag, lassen auch Denkmäler, wie die Miniaturen und Elfenbeinplatten erkennen, daß die byzantinischen Künstler es sehr gut verstanden haben, sich die alten Vorbilder zu Nutze zu machen. Die Zeichnung der Figuren läßt in der That Nichts zu wünschen übrig. Sie ist edel, natürlich und lebendig. Nackte Körper kommen bei ihnen allerdings selten vor, aber wo sie vorkommen, sind sie keineswegs schlecht. Wenn man den 40 Heiligen auf der berliner Platte zu kurze Arme und manierirte Unterschenkel zum Vorwurf macht, so kann man dies der feinen Schnitzarbeit schon zu gute halten. Auffallend kurze und plumpe Figuren mit übertrieben großen Köpfen findet man nur in den flüchtigern und schlechtern Arbeiten, wie z. B. in dem vaticanischen Kosmas [89]. Dagegen erinnern manche Darstellungen, namentlich in dem Josua, dem pariser Gregor von Nazianz und dem pariser Psalter, an antike Vorbilder, die in einer Weise copirt und benutzt sind, welche von der Einsicht der Künstler, deren Werke wir vor Augen haben, den vortheilhaftesten Begriff gibt.

Allerdings nehmen wir einzelne Manieren wahr, die unserem Geschmack nicht zusagen. Hauptfiguren werden durch ihre Größe hervorgehoben, andere als untergeordnet zwergartig klein gemacht; einzelne Figuren stehen in der Luft oder wenigstens auf einem so unperspectivisch gezeichneten Boden, daß die Füße in der Luft zu schweben scheinen; überhaupt ist die Perspective oft so fehlerhaft, daß die Figuren nur durch auffallende Verzerrung ihrer Umgebung angepaßt werden können. Das Alles sind indessen Dinge, die wenigstens die antike Kunst nicht anders gemacht hat. Verletzender sind die Kundgebungen einer knechtischen Devotion, die sich in den am Boden zusammengekauerten Figuren zeigt, wie z. B. dem vor Christus im Staube liegenden Kaiser auf dem Mosaik über dem Eingange der Sophienkirche, oder die winzige Gestalt des Schreibers in dem pariser Johannes

88) *Procop.* De aedif. 1, 11.

89) Beschreibung von Rom. Th. 2. Abth. 2. S. 357.

Chrysostomus. Selbst die gekrümmten Rücken, wie bei dem das Abendmahl Empfangenden auf der Kaiserdalmatica und dem fungirenden Priester auf den Darstellungen des Todes der Maria gehören hierher. Wahrscheinlich war es eine ähnliche devote Gesinnung, welche den Miniator des pariser Johannes Chrysostomus verleitete, in dem Bilde der Kaiserin schmeichlerisch die Hände unnatürlich klein zu zeichnen.

Häufig lag es aber auch in der Aufgabe des Malers, daß er häßliche, ja widerliche Gestalten darstellen mußte, wie z. B. den schon früher erwähnten Hiob in dem pariser Gregor von Nazianz, der so auffallend gegen die hohe antike Gestalt seines Weibes absticht, oder die abgehärmten Anachoreten und die Kranken und Krüppel, die bei ihnen Pflege und Heilung suchen.

Erst seit dem 11. Jahrhundert tritt eine gewisse Manierirtheit der Zeichnung ein, die hauptsächlich darin besteht, daß die Figuren außerordentlich lang gestreckt werden, und die Gesichter eine schmale nach Unten zugespitzte Form bekommen. Sie zeigt sich zunächst bei solchen Figuren, die vor andern durch ihre Größe ausgezeichnet werden sollen, und kommt am häufigsten auf den mehr handwerksmäßig gearbeiteten Kunstwerken, wie Email, Ageminathüren[90]) und Elfenbeintafeln vor. Häufig ist damit eine ungeschickte Ausführung der Hände und Füße verbunden. Namentlich werden die Füße meistentheils zu groß. Die Zeichnung der Unterschenkel scheint, nach der sonst so vortrefflichen Zeichnung des Josua zu urtheilen, schon früher eine schwache Seite der byzantinischen Maler gewesen zu sein. Selbst in dem pariser Psalter Nr. 139 ist z. B. bei Jesaias die Haltung des untern Theils seiner Figur sowol hinsichtlich der Stellung seiner Beine, als hinsichtlich des Faltenwurfs etwas gezwungen, und auch auf andern Blättern, besonders bei der Schilderhebung des David, sind Beine und Füße schlecht und plump.

Vorzüglich zu beachten ist die Zeichnung der Köpfe. Hier macht sich der Gegensatz von Idealköpfen und Charakter- oder Portraitköpfen geltend. Die Idealköpfe der typischen Figuren sind oft von großer Schönheit. Die ältern Christusköpfe lassen diese, nach den mir bekannten Copien zu schließen, oft vermissen, und es mag dies seinen Grund darin haben, daß man sich an ein vermeintliches Bildniß hielt. Dagegen macht sich auf der Elfenbeinplatte mit Romanus und Eudocia und selbst auf der Kaiserdalmatica ein schöner idealer Typus geltend und der segnende Christus auf dem 4. Blatt des pariser Johannes Chrysostomus von 1080 (Coisl. 79) ist ein schöner ernster Kopf. Das erhabenste Ideal hat aber die byzantinische Kunst in den Madonnenköpfen ausgebildet, eine um so bedeutendere Schöpfung, als sie sich an keine antike Gestalt anschließt, oder wenigstens den antiken Typus völlig selbständig umgestaltet hat. Die ältern Madonnen haben etwas ungemein Hohes und Würdevolles, und die spätern sind von einer Schönheit, die von den höchsten Leistungen der abendländischen Kunst kaum übertroffen ist. Ich gedenke der stehenden Maria aus der Kathedrale des Ursus, jetzt in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes in Ravenna, des durch Salzenberg bekannt gewordenen Mosaiks der Sophienkirche, der römischen Lucasbilder und der diesen ganz ähnlichen Maria auf dem offenbar von griechischen Künstlern gearbeiteten Mosaik in S. Maria in Trastevere. Auch die Typen anderer heiliger Gestalten sind schön und würdevoll. Man will bei denen, welche sich in den griechischen Kirchen finden, einen gewissen schwermüthigen Zug wahrnehmen, der allerdings auf Papety's Zeichnungen sich nicht verkennen läßt. Dagegen gehören die verrufenen alten, faltigen und finstern byzantinischen Heiligenköpfe entschieden nur der Zeit des Verfalles nach dem Sturze des Reichs durch die Kreuzfahrer an.

In andern, als jenen Idealköpfen, zeigt sich eine ganz entgegengesetzte Auffassung. Hier tritt nämlich jener Naturalismus, jene scharfe Charakteristik hervor, die den hauptsächlichsten Unterschied zwischen der modernen und antiken Kunst begründet, und die der sassanidischen Kunst verwandt ist. Schon in den Miniaturen der wiener Genesis ist dieselbe wahrzunehmen. Ebenso an den Köpfen des Petrus und Paulus in der Sophienkirche, in den meisten der spätern Miniaturen, unter andern an dem Jesaias und der Darstellung der Schilderhebung David's in dem pariser Psalter Nr. 139, selbst in den zierlichen Emailarbeiten, wie auf den Bücherdeckeln in der Bibliothek von S. Marco in Venedig und in der Akademie zu Siena, und ganz vorzüglich an den Brustbildern von Heiligen auf den Agiothyriden in Paris und Rom. Ueberaus merkwürdig sind aber einige spätere Miniaturen, wo die Figuren und mithin auch die Köpfe in ziemlich großem Maßstabe gezeichnet sind. Ich führe als Beispiele, die mir besonders ausgezeichnet vorgekommen sind, die vier Evangelisten in dem Gehlen'schen Codex der göttinger Bibliothek und den pariser Johannes Chrysostomus von 1080 (Bibl. Coislin. 79) an. In dem letztern ist der Johannes Chrysostomus auf dem 2. Blatt ein schöner alter Kopf, der lebhaft an die besten Köpfe der alten flandrischen Schule erinnert, und auch der Erzengel Michael hat einen feinen Kopf, der mit seiner gekrümmten Nase ganz bildnißartig erscheint. Dagegen sind die Figuren des Kaisers und der Kaiserin auf diesem und dem 4. Blatte wirkliche Bildnisse, deren Originale nicht eben charaktervolle Gesichter hatten. Namentlich erscheint die Kaiserin als ein höchst ungünstiges Bildniß mit regelmäßigen, südlichen Zügen ohne Ausdruck und Leben.

Die Gewandzeichnung hält sich vorwiegend an antike Motive, so weit das Costüm es zuläßt. Zumal die typischen Idealgestalten sind darin ausgezeichnet. Trefflichen Faltenwurf hat zum Beispiel die lebensvolle, schöne Figur des segnenden Christus auf dem 4. Blatt des pariser Johannes Chrysostomus (Coisl. 79). Die Christusfiguren auf den Elfenbeinplatten mit Kaiserpaaren und auf der Kaiserdalmatica zeigen, wie selbst geringere Künstler durch dieses Festhalten trefflicher Vorbilder gehoben

90) Ueber die ehemaligen Thüren der Paulskirche in Rom s. Rumohr, Ital. Forsch. 1, 303.

werden [91]). Aber auch bei andern Figuren sieht man oft eine höchst günstige antikisirende Behandlung der Gewänder. Der pariser Gregor von Nazianz Nr. 510 ist darin besonders bemerkenswerth. Louandre hat daraus charakteristische Figuren mitgetheilt, und man bemerkt einige, die in demselben Codex mehrfach in verschiedenen Anwendungen wiederholt werden. Aber auch sonst, wo die Befolgung antiker Motive nicht so sehr in die Augen springt, ist der Faltenwurf natürlich und geschmackvoll. Von dem, was man gewöhnlich in abendländischen Gemälden byzantinisch nennt, den langen perpendiculären Parallelfalten, den eigenthümlichen Querfalten, welche das Knie bezeichnen, sieht man Nichts. Nur tritt in spätern Miniaturen des 11. und 12. Jahrhunderts hin und wieder bei bewegten Figuren eine eigenthümliche Manier auf, die Gewänder in einem flatternden Zipfel zu enden, die man indessen nicht gerade schlecht nennen kann.

Häufig ist allerdings das Costüm ungünstig. Nicht nur typische Figuren, sondern auch typische Bilder behalten freilich vielfach das antike Costüm bei, und nicht selten mag sich dies aus dem Copiren älterer Vorbilder erklären lassen. Aber in andern Fällen macht sich die Ungunst des modernen Costüms geltend, das oft aus steifen und schwerfälligen Stoffen besteht, und nicht immer jenes Durchschneiden der Flächen durch schräge Falten, welches die antike Kunst auszeichnet, jene Gruppirung des Faltenwurfs zuläßt. Dieses ungünstige moderne Costüm macht sich namentlich da geltend, wo es ein nicht zu umgehendes Zeichen des Amts oder der Würde ist. Die Kleidung der Geistlichen ist noch im Ganzen günstig zu nennen, obgleich sie den Figuren etwas Starres und Einförmiges gibt. Desto ungünstiger ist dagegen das Costüm der Kaiser und anderer hochgestellter Personen, das nicht allein bei der Abbildung lebender Glieder der kaiserlichen Familie inne gehalten wird, sondern ebenso bei Heiligen, welche derselben angehören, wie z. B. der heil. Helena, ja selbst bei alttestamentlichen Fürsten, wie David, Salomo, Herodes. Beispiele davon bietet vorzüglich der pariser Gregor von Nazianz dar, wo man sogar bei dem Urtheil des Salomo auf Bl. 215 den Scharfrichter im unverkennbaren modernen Amtscostüm sieht. Nicht viel günstiger ist die hin und wieder vorkommende Volkstracht, wie z. B. auf demselben Blatte bei den beiden Müttern und der Samariterin am Brunnen, ferner bei der zuschauenden Menge in den Zwickeln einer Kuppel der Sophienkirche, in welcher die Ausgießung des heiligen Geistes dargestellt ist (vergl. unten S. 463).

Die Staffage endlich hat ganz und gar einen antiken Anstrich. Die landschaftlichen und architektonischen Umgebungen im Josua, in dem pariser Psalter, in dem vaticanischen Menologium erinnern auf das Lebhafteste an die pompejanischen Wandgemälde, und selbst noch die musivische Darstellung der sieben ökumenischen Concilien in der Marienkirche zu Bethlehem, die unter der Herrschaft der Kreuzfahrer ausgeführt ist, zeigt in der Zeichnung der sieben Kirchen denselben Geschmack.

Faßt man Alles zusammen, so behaupten die byzantinischen Arbeiten in der edeln, charaktervollen und richtigen Zeichnung einen außerordentlich bedeutenden Platz. Es kommt dazu häufig noch eine überaus große Sorgfalt und Feinheit der Ausführung und in der That ist den Byzantinern ein gewisses technisches Geschick niemals streitig gemacht worden. Aber diese technische Künstlichkeit ist keineswegs das, was der byzantinischen Kunst ihren eigentlichen Stempel aufdrückt. Der pariser Psalter ist ein Beispiel von einer großartigen, geistvollen Behandlung, die jene kleinliche Zierlichkeit verschmäht, hier und da sogar mit einer gewissen Derbheit verfährt und gerade damit eine Kraft und Gediegenheit erreicht, welche man in andern byzantinischen Miniaturen vergebens sucht.

Vergleicht man vollends, was zu derselben Zeit das Abendland geleistet hat, zumal jene colorirten breiten Umrisse, jene lediglich angelernte, zum Theil geradezu kalligraphische Darstellungsweise, so wird man zugestehen, daß bei den Byzantinern allein sich ein künstlerisches Verständniß von dem, was sie darstellten, erhalten hatte, welches ihren Werken immer noch einen hohen Werth verleiht, selbst wenn es richtig wäre, daß ihre bessern Figuren und Compositionen nur Copien alter vorzüglicher Originale seien.

(Das Colorit.) Auch hinsichtlich der Farbe stehen die Gemälde, zumal die Miniaturen, außerordentlich hoch, und der Abstand von den gleichzeitigen abendländischen Malereien ist unglaublich. Die harmonische Haltung der Farbe im Ganzen ist dem Auge durchaus wohlthuend, während die Abendländer nur durch grelle und bunte disharmonische Farben einen Eindruck hervorbringen, der höchstens dem ungebildeten Auge eines Volkes gefallen kann, das noch nach Art der Kinder durch das Frappante angezogen wird. Im Einzelnen ist die Ausführung der Byzantiner sorgsam und vollendet. Die Carnation ist begreiflicher Weise bei verschiedenen Künstlern ungleich. In dem Menologium des Vatican finden wir bei einigen Malern ein grünlich-bräunliches, bei andern ein lichteres weißliches Colorit, und bei den schlechtern Künstlern wird dasselbe mehr röthlich und dunkel. In den ältern, derber und kräftiger behandelten Miniaturen ist dasselbe zuweilen orangefarben, später wird es mehr röthlich, aber durch grünliche Uebergangstinten trefflich gerundet [92]). Dieser grünliche Ton scheint in dem pariser Gregor von Nazianz zum Theil auf einer grünlichen Untermalung zu beruhen. So wird eine kräftige Gesammtwirkung erreicht, die den Köpfen zwar oft ein dunkles, gebräuntes Ansehen gibt, aber doch natürlich erscheint, während die Miniatoren im Abendlande meist nur durch graue und braune Pinselstriche zu schattiren verstehen und oft sich auf bloßes Illuminiren der Umrisse beschränken [93]). Mehrfach sieht man aber auch bei den spätern Byzantinern, wie z. B. in dem pariser Johannes Chrysostomus von

91) Vergl. darüber Rumohr, Ital. Forsch. 1, 306. Beschreibung von Rom a. a. O. S. 351. 352.

92) Waagen S. 225. 228. 93) Das. S. 202.

1080 (Coisl. 79) ein sehr ansprechendes lichteres Colorit mit grünlichen Halbtinten und lebhaft gefärbten Wangen.

Eine besondere Rolle spielt in der byzantinischen Malerei das Gold. Vor Justinian war seine Anwendung jedenfalls gering, dann aber kommt sie zunächst bei den Mosaiken in Aufnahme, und später finden wir sie in den Miniaturen. Zur Zeit des Basilius Macedo sind goldene Hintergründe, Gewänder und Heiligenscheine neben dergleichen Kronen, Thronen und anderem Geräth nicht mehr selten. Später wurde seine Benutzung aber noch viel weiter ausgedehnt. Wir werden darauf noch zurückkommen.

In einzelnen Fällen wird die Farbe aber auch symbolisch gebraucht. Schwarz oder grau werden schon bei Rabula die ausgetriebenen bösen Geister gemalt. Ebenso erscheint der Satan bei der Versuchung Christi in dem pariser Gregor von Nazianz. Er ist ein gefallener Engel, ganz in menschlicher Gestalt und geflügelt [94]). Auf dieselbe Weise stellt diese Handschrift die heidnischen Götter dar, die sich vor den Christen in eine Höhle geflüchtet haben, wo sie Julian dem Abtrünnigen von einem Heiden gezeigt werden [95]). Der Künstler folgt hier der Ansicht, daß die heidnischen Götter Dämonen seien, einer Ansicht, welche griechische Kirchenlehrer vertreten und die sich auf Paulus [96]) und selbst auf Moses stützen konnte [97]). Der vaticanische Octateuch (Cod. Gr. 746) enthält ein interessantes Bild zur Schöpfungsgeschichte, wo die Scheidung von Licht und Finsterniß durch einen schönen weißen und einen grotesken schwarzen Engel geschildert wird, von denen jener in der lichten und dieser in der dunkeln Hälfte der Weltkugel steht.

Der Klimax des Johannes Klimakos im Vatican (Cod. Gr. No. 394) wendet nicht nur die graue Farbe für die Teufel, sondern auch die blaue für die Laster an.

Endlich gibt der pariser Gregor von Nazianz Nr. 510 dem Wagen, auf dem Elias gen Himmel fährt, sammt den Rossen eine rothe Farbe, um sie damit als feurig zu bezeichnen [98]).

(Die Composition.) In der Composition der Bilder zeigt sich das Festhalten der antiken Darstellungsweise am auffallendsten. Wir haben drei Denkmäler aus verschiedenen Zeiten, in denen die antike Form ganz besonders hervortritt, nämlich die Mosaiken der Chornische von S. Vitale zu Ravenna, die Bilderrolle des Josua und den pariser Psalter. In S. Vitale muß man die eigentliche Chornische von dem Tonnengewölbe über dem Altarraume vor derselben unterscheiden. Das letztere hat zwei Darstellungen, welche sich auf die Dotation des Justinian beziehen und deren Composition einen andern Charakter an sich trägt. Von diesen soll später noch besonders gesprochen werden. Die Chornische selbst dagegen enthält eine ganz antik aufgefaßte Composition, die vielleicht etwas älter sein kann, als das Uebrige, obwol in dem Bilde des Bischofs Ecclesius mit dem Modell der Kirche in der Hand noch kein Beweis liegt, daß die Chornische zur Zeit des Todes des letztern, 534, bereits vollendet gewesen sei [99]). Sie ist meines Wissens nur von dem Abbé Crosnier unvollständig beschrieben und durch kleine Holzschnitte nothdürftig erläutert [1]). Das Hauptbild stellt Christus auf der Weltkugel thronend zwischen zwei Engeln dar, nebst dem Bischof Ecclesius auf der einen Seite, der ihm das Modell der Kirche darbringt, und dem heil. Vitalis auf der andern Seite, der die Märtyrerkrone auf einem prachtvollen, über seine Hände ausgebreiteten Mantel trägt. Zwei Engel zu den Seiten Christi erscheinen dabei als Vermittler, indem der eine den Plan der Kirche mit hält oder vielleicht in Empfang nimmt, und der andere dem heil. Vitalis zum Zeichen der Gewährung seiner Fürbitte die Hand auf die Schulter legt. Ueber der Chornische sieht man das Monogramm Christi zwischen Füllhörnern und darüber eine blaue Scheibe mit acht weißen Strahlen, die von zwei schwebenden Engeln getragen wird. Erinnert diese letztere Decoration schon an die Antike, so ist dies noch mehr der Fall mit den Bildern zu beiden Seiten. Auf jeder Seite befindet sich nämlich ein halbkreisförmiges Feld mit zwei Darstellungen verwandten Inhalts, die getrennt neben einander stehen, obwol sie nicht so sehr sich in dem weiten Raume verlieren, wie dies nach der Zeichnung von Crosnier der Fall zu sein scheint. In dem einen Felde sieht man die ersten Opferpriester, Abel vor einem Hause und Melchisedek vor einem Altare, beide betend. In dem andern Felde ist Abraham in zwei verschiedenen Situationen dargestellt, einmal, wie er im Begriff ist, Isaak zu opfern, und das andere Mal, wie er die drei Engel bewirthet. Diese Darstellungen beziehen sich also auf das Opfer oder die Gabe, welche Vitalis darbringt. Ueber diesen Hauptfeldern ist wieder auf jeder Seite eine von Engeln getragene Scheibe mit dem Kreuze zwischen *A* und *Ω* angebracht. In den Seitenfeldern sieht man oben die Evangelisten mit ihren Emblemen. Darunter nach der Chornische zu, unter Marcus und Johannes, die Propheten Jesaias und Jeremias, und nach der Kirche zu Moses wiederum in zwei Situationen, nämlich auf der einen Seite unter Matthäus vor dem feurigen Busche, der jedoch nur als Feuerflammen erscheint, und auf der andern Seite unter Lucas auf dem Sinai. Unter dem Moses mit dem feurigen Busche befindet sich eine Figur, anscheinend ein Christus, welcher Schafe streichelt. Unter dem Moses auf Sinai dagegen sieht man das harrende Volk. Hier ist also symbolisch das Verhältniß dargestellt, in welches Christus in Folge des Opfers zu der Gemeinde tritt.

Diese sinnige Anordnung erinnert sehr an die der Gemälde in den römischen Katakomben, die sich wieder meist den Ausschmückungen der heidnischen Gräber anschließen.

In anderer Weise ist die Composition des Josua antik. Es zeigt sich das sowol in den landschaftlichen

94) Waagen S. 209. 95) Das. S. 214. 96) 1 Kor. 10, 20. 97) 5 Mos. 32, 17. 98) Waagen S. 212.

99) Vergl. Quast, Die altchristl. Baudenkm. von Ravenna S. 88.

1) Bulletin monumental par *de Caumont*. Sér. 3. T. 5 (25). (Paris 1859.) p. 526 suiv.

Theilen, als in den Figurengruppen und der Auffassung einzelner Figuren. Besonders erinnern die kriegerischen Darstellungen an antike Scenen. Von andern antik aufgefaßten Figuren wird noch weiterhin die Rede sein.

Am auffallendsten ist aber die antike Haltung in dem pariser Psalter. Die Darstellung des David, der als Hirt unter seinen Schafen auf der Harfe spielt, ist so völlig einem antiken Bilde ähnlich, daß Duval, der sie nach einer Wiederholung in einem Manuscripte der Bibliothek zu Constantinopel leidlich gut in Lithographie publicirte, ungeachtet der Aufschriften, welche die Scene nach Bethlehem verlegen, den David für einen Orpheus erklärt. Auch andere Compositionen des Psalters sind in gleicher Weise antik gehalten. Vor allen zeichnet sich die Darstellung des Zuges der Israeliten durch das rothe Meer aus [2]). Das Bild zerfällt in eine obere und eine untere Hälfte. Die obere Hälfte enthält den im Hintergrunde vorübergehenden Zug der Israeliten durch die Wüste, der aber nicht perspectivisch kleiner gehalten, sondern ähnlich, wie z. B. auf der Säule des Theodosius, ebenso, wie die vordere Gruppe ausgeführt ist. In der Mitte Moses, der im Vorwärtsschreiten zurückblickt und mit seinem Stabe das Meer berührt, welches in sein Ufer zurücktritt. Vor Moses geht eine sehr hübsche Familiengruppe her, in der sich besonders eine Frau auszeichnet, die ein Kind anmuthig auf den Schultern trägt und ein anderes mit etwas ungeschickt verdrehtem, zu ihr hinaufblickendem Kopfe an der Hand führt. Hinter Moses folgt eine Gruppe, in der sich ein nacheilender Israelit auszeichnet. Voran schwebt die Rauchsäule, während die Nacht hinter den Juden entweicht. Die vordere Gruppe schildert äußerst lebendig den Untergang der Aegypter im rothen Meere. In der Mitte Pharao, der in den Abgrund hinabgerissen wird. Von den auf diesem Bilde vorkommenden Personificationen später.

Andere Miniaturen der spätern Zeit pflegen nicht so sehr im Ganzen ein antikes Ansehen zu haben, als daß sie einzelne antike Formen der Darstellung benutzen, etwa so, wie die historischen Schriftsteller ihre Rede mit Wendungen und Floskeln aus der classischen Literatur aufzustutzen suchten. Diese Anknüpfung an das antike Griechenthum zeigt sich unter Anderem darin, daß man unter den prophetischen Verkündern der Menschwerdung Christi die hervorragendsten heidnischen Schriftsteller aufnimmt und in den Kirchen neben den Erzvätern und Propheten abbildet, indem man ihnen Aussprüche von christlichem Inhalt in den Mund legt. Das Handbuch der Maler vom Athos führt als solche auf: Apollonius, Solon den Athenienser, Thucydides, Plutarch, Plato, Aristoteles, Philo den Philologen, Sophokles, Thoules, einen König von Aegypten, und fügt ihnen noch hinzu den Seher Barlaam und die weise Sibylla. In dem Kloster Iviron sieht man in der Vorhalle der kleinen Kirche der Panagia Portaitissa, d. i. Maria der Pförtnerin, die großen Figuren des Plutarch, Thucydides des Philosophen, Sophokles des Weisen, Plato, Aristoteles, Chilon des Philologen und Solon des Atheniensers, sämmtlich mit Spruchbändern, welche christliche Dogmen enthalten. Die Sibylle hat man unter den jetzt vorhandenen Kirchenbildern nicht angetroffen, und es ist bemerkenswerth, daß das Handbuch nur eine Sibylle kennt. Die abendländische Tradition von den zwölf Sibyllen scheint demnach den Griechen fremd geblieben zu sein [3]).

Es wird als eine besondere Eigenthümlichkeit der Byzantiner angegeben, daß ihre Compositionen rechteckig angeordnet seien. Das ist wol schwerlich in dieser Allgemeinheit richtig. Die Gruppirung richtet sich mehr oder weniger nach dem Raume, für den ein Kunstwerk bestimmt ist, und da der Giebel in der byzantinischen Architektur fehlt, so ist eins der wichtigsten Motive für die pyramidale oder dreiseitige Gruppirung nicht vorhanden. Allein in Bogenfeldern ist auch von dieser Gebrauch gemacht worden, wie unter andern das Mosaik in der Vorhalle der Sophienkirche beweist, und auch auf viereckigen Tafelbildern lassen sich genug Beispiele davon finden. Ich führe nur die Elfenbeinplatten an, auf denen Christus hoch über dem zu seinen Seiten stehenden Kaiserpaare hervorragt, und ebenso gehört dahin die gewöhnliche Darstellung des Todes der Maria, wo Christus die Seele derselben aufnimmt. Im Allgemeinen muß man sagen, daß die Kunst der Gruppirung bei den Byzantinern vollständig entwickelt war. Zu einer äußerst ansprechenden Form der Gruppirung gibt aber die Kuppel Gelegenheit. Sie besteht darin, daß ein Kreis von Figuren, die am Fuße der Kuppel rings umher aufgestellt sind, mit dem Centrum der Kuppel in eine engere Verbindung gesetzt wird. Bei kleinen Kuppeln wird mehrfach ein Medaillon in der Mitte derselben von vier in den Ecken stehenden Engeln getragen. Man findet diese geschmackvolle Decoration in der Sophienkirche zu Constantinopel, in der Kapelle des bischöflichen Palastes zu Ravenna und in Sta. Prassede in Rom. In einem andern Kuppelgewölbe der Sophienkirche ist auf einem Mosaik, von dem sich wenigstens genügende Bruchstücke erhalten haben, die Ausgießung des heiligen Geistes in der sinnigen Weise dargestellt, daß von dem Pantokrator in der Mitte zwölf Strahlen ausgehen, in denen sich Flammen auf die Häupter der am Grunde der Kuppel stehenden Apostel herabsenken (s. unten S. 463).

(Die Personificationen.) Die merkwürdigste Benutzung antiker Darstellungsformen besteht in dem fortwährenden Gebrauche der Personificationen zur Schilderung sowol der unbelebten Natur, als der unsichtbaren Eigenschaften und Regungen der Seele. Dieses antike Element, welches die abendländische Kunst wenigstens niemals in gleichem Umfange, wie die byzantinische, zugelassen hat, fand seine Nahrung jedenfalls in der Zähigkeit, mit der heidnische Philosophie und heidnischer Aberglaube sich im Orient erhielten, ungeachtet Justinian noch

2) Beide Bilder bei *Duval*, Monumens des arts du dessein rec. par *Denon* 1, 39.

3) *Didron*, Manuel p. 152. Schäfer S. 164 fg.

die Ausrottung derselben zu seinen dringendsten Aufgaben gezählt hatte. Die letzten Kaiser vor ihm waren weniger eifrig in der Verfolgung des Heidenthums gewesen, entweder weil man von dem Kampfe um die religiösen Interessen ermüdet und von andern Interessen lebhafter in Anspruch genommen war, oder weil die christliche Religion bereits auf festem Boden unerschütterlich begründet zu stehen schien. Aber Justinian, der sich der friedlichen Verwaltung mit einer um so rastlosern Geschäftigkeit hingab, als er die Verfolgung der Vertheidigungs- und Eroberungskriege geschickten Feldherren überließ, unternahm mit neuem Eifer, die letzten Spuren des Heidenthums in seinem Reiche zu vertilgen. Er schloß die Schulen, wo noch heidnische Philosophie gelehrt wurde, zumal die zu Athen; er unterdrückte die öffentlichen Spiele, welche mit dem heidnischen Götterglauben in Zusammenhang standen, namentlich die zu Antiochia und Olympia; er bedrohte mit den äußersten Strafen die, welche sich und die Ihrigen nicht taufen ließen [4]); er sandte den Bischof Johannes nach Kleinasien, um dort die heimlichen Heiden aufzusuchen, und ließ, zum nicht geringen Theil auf eigene Kosten, dort 96 Kirchen für die Bekehrten bauen. Aehnliches geschah in Phönizien und in den entferntern Gegenden von Afrika, nachdem dasselbe durch Belisar wieder unter seine Botmäßigkeit gebracht war. In Libyen wurden die Tempel der Blemmyer in Kirchen umgewandelt, und die Vorhalle des Isistempels von Philä richtete man zur Kirche ein, indem man die heidnischen Skulpturen der Wände mit einem Ueberzuge von Lehm mit Stroh verkleidete [5]). All dieser Eifer konnte nicht einmal vollständig zum Ziele führen. Noch gegen das Ende des Jahrhunderts unter Kaiser Mauritius sehen wir Evagrius in seiner Kirchengeschichte und Johannes Philoponus in zwei gegen Jamblichus und Proclus gerichteten Schriften als Eiferer gegen das Heidenthum auftreten, und die Verfolgung des Anatolius von Antiochien, der den Götzen geopfert hatte [6]), die wunderbare Bestrafung der Blasphemien einiger Heiden gegen die Jungfrau Maria [7]) und die Geschichte von der Opferschale des Paulinus von Constantinopel, welche der Bischof von Heraklea zu heiligen Zwecken benutzen wollte [8]), zeigen deutlich, daß im Orient ebenso, wie in Sicilien und Gallien, die heidnischen Gelüste noch keineswegs ausgerottet waren [9]). Den heidnischen Cultus der Mainoten in den rauhen Gebirgen des Taygetus konnte sogar erst Basilius der Macedonier unterdrücken [10]).

Dagegen erhielten sich allgemein nicht nur abergläubische Gebräuche, Amulette und Zaubermittel, deren sich Betrüger und Landstreicher bedienten, um auf Kosten der Leichtgläubigen daraus Gewinn zu ziehen, sondern auch allerlei lärmende und abenteuerliche Festlichkeiten, die in dem Heidenthume wurzelten, wenn auch Niemand mehr an ihren unchristlichen Ursprung dachte und ihre Bedeutung kannte. Gegen alles dieses eiferte namentlich noch das Concil in Trullo, das 692 in Constantinopel gehalten wurde. Die Geistlichkeit konnte aber um so weniger solchen Aberglauben überwinden, als sie ihn selbst für ihre Zwecke auf das Maßloseste ausbeutete. Selbst ein Photius verschmähte nicht, denen, die sich den Wundergeschichten des Evangeliums gegenüber ungläubig verhielten, zu Gemüthe zu führen, daß sie ja doch die Fabeln der griechischen Mythologie zuließen. Allerdings traf diese unzeitige Anwendung einer Redeform des Gregor von Nazianz nur noch die Gelehrten, die an der antiken Literatur Gefallen hatten [11]).

Um so weniger kann man sich über den Aberglauben der Kaiser wundern. Alexander, der kurze Zeit nach dem Tode seines Bruders, Leo des Philosophen, 912 und 913 den Thron allein einnahm, ließ einen antiken bronzenen Eber restauriren, weil er dieses wilde Thier für seinen Schutzgeist hielt, und sich dadurch, daß er demselben neue Hauer und andere Zeichen der Kraft einsetzen ließ, gegen Leo sicher zu stellen glaubte. Die Restauration wurde sogar im Hippodrom mit Spielen und religiösen Ceremonien zum nicht geringen Aergerniß der Orthodoxen gefeiert [12]). Später wurde dieser Eber jedoch wieder verstümmelt, und Isaak II. ließ sich von Mönchen und Astrologen bereden, ihn in den Palast zu versetzen, was angeblich dazu dienen sollte, das aufrührerische Volk im Zaum zu halten.

Aber auch die einfache allegorische oder symbolische Auffassung blieb dem Volke so geläufig, daß es zuweilen Kunstwerken, deren wahre Bedeutung vergessen war, auf die seltsamste Weise einen allegorischen Sinn unterlegte. Auf dem Forum des Constantin stand zum Beispiel ein Schwein und eine nackte Figur, von denen man das erstere für eine allegorische Anspielung auf das Geräusch der Volksmenge, und die letztere für ein Symbol der Unverschämtheit der Käufer und Verkäufer ausgab [13]).

Wie sich nun bei dieser Lage der Dinge die Benutzung mythologischer Figuren und Personificationen zur Darstellung selbst in kirchlichen Bildern und unter Aufsicht der Geistlichkeit erhalten konnte, ist wohl zu begreifen. Die Geistlichkeit billigte sie nicht immer. Choricius hebt lobend hervor, daß in der Stephanskirche, welche Bischof Marcian zu Gaza gebaut hatte, der Nil nicht nach der gewöhnlichen Weise der Maler als Flußgott, sondern naturgemäß als ein von Vögeln belebtes Wasser zwischen blumigen Wiesen dargestellt war [14]).

Die gewöhnliche Weise der Maler folgte indessen fortwährend dem Herkommen, das sich auf berühmte und ausgezeichnete Vorbilder stützte, die noch überall vor-

4) Cod. Just. 1, 11. l. 10. 5) Mémoires de l'acad. des inscript. 1838. T. 10. p. 194—208. *Ét. Chastel*, Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient (Paris 1850) p. 277—298. 6) *Evagr*. Hist. eccl. 5, 18. 7) *Cedren.* 1, 692. 8) *Theophylactus Simocatta*, Hist. 1, 11. 9) *Chastel* p. 294—301. 10) *Constant. Porphyrog.* De admin. imp. ed. Paris. p. 184. ed. Bonn. p. 224 (in *Banduri*, Imp. Orient. 1, 109). Fallmerayer, Gesch. der Morea 1, 250.

11) *Chastel* p. 302—320. 12) *Theophan.* Cont. 6, 4. p. 379. 13) Anon. bei *Banduri* p. 14. 14) *Choric.* ed. *Boissonade*, p. 118. Stark, Gaza S. 630.

handen und öffentlich aufgestellt waren, ungeachtet sie heidnische Fabeln behandelten, und die auch noch immer copirt und nachgeahmt wurden. Gaza besaß ein solches Bild, ein Geschenk des Timotheus, eines reichen und vornehmen Mannes, und Choricius widmet demselben eine umständliche Beschreibung [15]). Es behandelte die Geschichte von Theseus und Phädra, die für Gaza eine besondere Beziehung zu dem kretensischen Zeus, zu Marna gehabt haben mag. Für die christliche Zeit des Choricius war aber diese Bedeutung desselben jedenfalls vergessen. Auf diesem Bilde nun kam zweimal die Anwendung von Personificationen als Mittel der Schilderung vor. Phädra sitzt in Liebe zu Hippolytus versunken da, vor ihr die Schreibtafel, mittels der sie ihre Leidenschaft gestehen will. Neben ihr sah man zwei Eroten. Der eine schwebend, mit der Fackel in der Hand, weist Phädra auf ein Bild des Geliebten hin, das an dem Friese gemalt ist. Der andere steht neben ihr mit übergeschlagenen Füßen, ein Tintenfaß in der Linken haltend, und tunkt das Schreibrohr ein, um es der Phädra zu übergeben [16]). Auf einem andern Theile des Bildes steht diesen Figuren entsprechend neben dem auf seinem Lager ruhenden Theseus der Schlaf, eine dunkle geflügelte Gestalt mit einer weißen Binde im Haar, die ihn als den Allbesieger bezeichnet. Auf das Lager gestützt, birgt er sein Gesicht in den über einander gelegten Händen [17]).

Dieselbe Darstellungsweise ging auch in die christlichen Bilder über. Allerdings verschwinden allmälig die officiellen Personificationen der Nike und Tyche. Die Nike oder Victoria erhält sich auf den Münzen bis in das 7. Jahrhundert. Auf der großen goldenen Siegesmünze des Justinian aus Mocissus sieht man sie in ganz antiker Gestalt, mit einer Trophäe auf der Schulter, dem Kaiser, der in kriegerischer Kleidung zu Pferde sitzt, voraneilen [18]). Ueber dem Throne Justin's II. war sie ebenfalls noch in antiker Weise schwebend mit dem Lorbeerkranze in der Rechten angebracht [19]). Auch könnten die beiden geflügelten und in raschem Laufe dargestellten Figuren, welche ein Marktvorsteher zu den Seiten der Gruppe der Heil. Constantin und Helena mit dem Kreuze zwischen sich in einer Halle des Constantinischen Forums aufgestellt hatte [20]), Victorien gewesen sein, wenn es nicht etwa Engel waren, denen ähnlich, welche Rabula bei der Himmelfahrt zeichnet [21]). Bald aber verliert die Victoria die antike Form. Auf Münzen des Phokas (602—610) und Heraklius (610—641) führt sie anstatt des Lorbeerkranzes und der Trophäen den Reichsapfel und den Imperatorstab, und dieses Bild geht auch auf die Münzen des austrasischen Königs Theodebert über, die, wenn nicht in Constantinopel selbst, doch wenigstens nach constantinopolitanischer Währung ausgeprägt sind, wie die bekannte Legende CONOB andeutet. Noch später erscheint sie als geflügelter Genius, indem sie ein großes, vor ihr stehendes Kreuz in der Rechten hält, namentlich bei Leontius, der 695 den Thron bestieg. In der That vertrug sich diese Darstellung, in welcher die Victoria zum siegverleihenden Engel wird, besser mit christlichen Ansichten. Bei demselben Leontius begegnen wir aber einer sitzenden Victoria mit Helm und Lanze, einer Darstellung, die schon bei Justinus Thrax (518—527) ausnahmsweise in dieser Bedeutung vorkommt, sonst aber auf ältern Münzen als Virtus Romana bezeichnet ist. Bei Leontius ist noch der Reichsapfel in der Linken hinzugefügt.

Die Tyche kommt auf Münzen nach Justinian nicht mehr vor. Wir finden nur noch die Tyche von Antiochien auf einer Münze des Justin und Justinian von 527, wo sie mit dem Orontes zu ihren Füßen unter einer Bogenhalle thront [22]). Dagegen treffen wir die Tyche noch in der Beschreibung des Leichengewandes Justinian's an. Auf diesem sah man neben dem Kaiser, der seinen Fuß auf den Nacken des unterworfenen Vandalenkönigs setzt, die Gestalt der Libya, welche ihm frohlockend Früchte und Lorbeer darreichte, und die alte Roma in Amazonentracht, welche die Arme gegen ihn ausstreckte [23]). In ähnlicher Weise werden die besiegten Städte und Provinzen auf dem Mosaik am Gewölbe der Chalke dargestellt gewesen sein. Die Consular-Diptychen des 6. Jahrhunderts, wie z. B. das des Philoxenos [24]), enthalten ebenfalls noch die Figuren von Rom und Constantinopel. Nach und nach werden aber auch die öffentlich aufgestellten Bilder der Tyche abgeschafft. Schon Mauritius (522—602) zerbricht die Tyche, welche Constantin der Große von Rom mitgebracht und über der Apsis des Palatiums oder der Basilika aufgestellt hatte. Eine andere Tyche auf dem Strategium hat jedoch erst Cäsar Bardas (860—866) nebst einigen andern dort befindlichen Kunstwerken, an die sich abergläubische Meinungen knüpften, zerstört [25]).

Die Tychebilder anderer Städte, die lediglich Mittel der bildlichen Darstellung waren, sind dagegen unbedenklich geduldet worden. Eine eherne Roma auf der westlichen Apsis des Constantinischen Forums stürzte unter Manuel Comnenus vor Alter herab. Neben ihr stand eine ebenfalls eherne Ungriffa als Symbol der ungarischen Nation. Der Kaiser ließ aber die letztere niederreißen und die Roma wieder aufrichten, um die üble Vorbedeutung abzuwenden [26]).

Die Personification der Städte scheint denn doch in den spätern Bildern nicht mehr so häufig zu sein, als in den frühern. In der Rolle des Josua kommt Jericho zweimal, Gilgal zweimal, Ai dreimal und Gibeon einmal in Gestalt einer sitzenden weiblichen Figur, zum Theil mit Scepter und Fruchthorn, Mauerkrone und

15) *Choricius* p. 156—172. Stark S. 604—611. 16) *Choric.* p. 163. 17) Ibid. p. 159. 18) *Isambert*, Hist. de Justinien. P. 1. (Paris 1856.) pl. 1. 19) *Coripp.* in laudem Justini, lib. 1. v. 201—203. 20) *Δύω ταχυδρόμων στῆλαι πτερωταί.* *Codin.* De sign. p. 28. 21) Tab. 24 bei *Assemani* und *Biscioni*. *Aginc.* tab. 27.

22) Pinder und Friedländer, Die Münzen Justinian's S. 17. Abbild. auf Taf. 1. Fig. 2. Piper, Mythol. 2, 620. 23) *Coripp.* De laud. Justini min. 1, 276—293. 24) Trésor numism. Rec. de basreliefs. T. 2. pl. 58. 25) *Codin.* De sign. p. 49. 26) *Nicetas*, De Manuele Comn. 5, 1. ed. Bonn. p. 196.

Nimbus vor, und mehrfach drückt das Bild der Tyche Theilnahme an der Handlung durch Geberden der Angst und Verzweiflung aus[27]). Muthmaßlich waren auch noch die von den Feldherren übergebenen Städte im Kainurgion Tychebilder. In spätern Gemälden finden wir sie nicht mehr. Nur auf ein paar Elfenbeinplatten kommen noch Figuren vor, die vermuthlich die Stadt Rom vorstellen. Die eine ziert den Deckel eines münchener Codex und die andere befindet sich auf dem Deckel einer pariser Handschrift (Suppl. lat. 650). Beide enthalten sehr ähnliche symbolische Darstellungen der Kreuzigung, umgeben von den Personificationen von Sonne, Mond, Erde und Meer, und zwischen den beiden letztern Gestalten befindet sich eine sitzende Figur, deren Bedeutung bei der münchener Tafel nicht deutlich ist. Bei der pariser dagegen scheint die Beziehung auf die Stadt Rom kaum zweifelhaft zu sein. Diese beiden Tafeln sind zwar vielleicht abendländische Arbeiten, allein sie weisen ziemlich bestimmt wenigstens auf byzantinische Schule hin. In neuern griechischen Gemälden sieht man allerdings noch die apokalyptische Babylon, z. B. in der Klosterkirche von Kutlumusi auf dem Athos, und die Maler sind darin den Vorschriften des Malerbuchs gefolgt[28]). Allein dies ist mehr eine Illustration des biblischen Textes, als eine Personification nach antiker Weise zu nennen.

Von andern Personificationen begegnen uns zunächst die von Sonne und Mond gerade in den ältesten Miniaturen verhältnißmäßig selten. In der wiener Genesis sind sie bei der Darstellung des Traumes Joseph's als Brustbilder gezeichnet, jene gekrönt mit einem Strahlenkranze, dieser mit einer Sichel über dem Haupte[29]), während bei einer andern Gelegenheit die Sonne nicht personificirt ist[30]). Bei Rabula sind sie nur mit Gesichtern dargestellt, und zwar an zwei Stellen, wo beide zusammen vorkommen, nämlich wo Josua beiden Gestirnen still zu stehen gebietet (Bl. 5), und wo sie bei der Kreuzigung sich verfinstern (Bl. 23), nur die Sonne allein; dagegen bei der Himmelfahrt (Bl. 27) ist der Mond ein weiblicher Kopf und die Sonne ein männliches Brustbild mit Hörnern, welches verwundert die linke Hand erhebt[31]). In der Bilderrolle des Josua vermissen wir die Personification der beiden Himmelslichter sogar bei dem Siege über die Amalekiter[32]). In dem pariser Psalter Nr. 139 kommt einmal die Sonne als ein von Strahlen umgebenes Haupt vor, welches inmitten der Sonnenscheibe gezeichnet ist[33]). Ganz gewöhnlich ist aber später die Personification von Sonne und Mond bei den Darstellungen der Kreuzigung, namentlich auf den Elfenbeintafeln.

Eine im Ganzen seltene Personification ist die der Berge. Sie erscheinen im Josua mehrfach oberhalb der Scene, deren Schauplatz sie bezeichnen, als braune, nackte Männer, nur mit einem Tuch um die Lenden bekleidet, halb aufgerichtet an der Erde liegend, und ohne weitere Embleme. Eigenthümlich ist die Theilnahme des Berges Ebal ausgedrückt, als Josua an dem Altare betet, den er auf demselben nach der Verbrennung von Ai errichtet hat[34]). Die Figur des Berges stützt sich auf den linken Arm und hält die Rechte an den Kopf, wie aus Schmerz über das Schicksal der Stadt[35]). In dem pariser Psalter[36]) kommt das Waldgebirge Bethlehem, *OPOC BEΘΛEEM*, auf dem ersten Blatt mit dem zur Harfe singenden David vor. Die Figur ist mit einem grünen Zweige bekränzt und hält in der Linken einen Baumstamm. Die Rechte legt sie auf das Haupt[37]). Bei dem letzten Liede des Moses ist Moses dargestellt, wie er die Gesetztafeln empfängt. Hier erscheint der Berg Sinai als ein brauner, ernst aussehender Mann, der sich mit der Linken auf einen Fels stützt und mit der ausgestreckten Rechten die Wurzeln eines Baumes faßt[38]). Auch die junge männliche Figur, welche auf dem Bilde, wo David den Löwen und den Bären erschlägt, aus einem Felsen bewundernd zusieht, ist vermuthlich der Genius des Berges, während dagegen die weibliche Figur bei dem singenden David, welche hinter einer Säule mit einer Vase hervorlauscht, die Echo darzustellen scheint[39]). Eine ungewöhnliche Personification ist in derselben Handschrift bei dem Zuge der Israeliten durch das rothe Meer die Wüste, *EPHMOC*, eine sitzende, bekleidete, bettelhaft aussehende Figur[40]).

Am häufigsten findet man die Personification von Quellen, Flüssen, Meer und Erde. Die Quellnymphe des Brunnens vor der Stadt Nahor, wo der Knecht Abraham's mit Rebecca zusammentrifft, ist in der wiener Genesis zweimal[41]) in völlig antiker Weise dargestellt[42]). Der Jordan als Flußgott begegnet uns im Josua bei dem Durchzuge der Israeliten[43]), wo er sich vom Wege derselben zurückgezogen hat und ihnen den Rücken zukehrt[44]). Eben dort sitzt bei der Steinigung Achan's im Thale Achor[45]) der Flußgott im obern Theile des Thales mit einer Pflanze in der Rechten, was vermuthlich andeuten soll, daß das Thal ausgetrocknet ist[46]). Der Jordan kommt ferner bei der Himmelfahrt Elias' im Kosmas vor[47]), und mehrfach findet man den Flußgott in den pariser Briefen des Jacobus Monachus (Cod. Gr. 1208)[48]). In der vaticanischen Handschrift der Marien-Predigten desselben Mönches sieht man eine Quellnymphe und einen Flußgott, welche aus ihren

27) *Aginc.* Peint. Table 28. n. 5. 7. 8. 11. 14. 17. 19. Table 30. n. 2. Piper 2, 627. 28) *Didron*, Manuel p. 256. 257. Schäfer S. 257. Piper 2, 636. 29) *Lambec.* Comm. bibl. Vindob. lib. 3. tab. 29. *Aginc.* Peint. Table 19. fig. 9. 30) *Lambec.*, tab. 24. Piper 2, 125. 31) Piper 2, 187. 32) Piper 2, 127. 33) Waagen S. 225.

34) Josua 8. V. 30. 35) Piper 2, 478. *Agincourt* table 28. 36) Waagen S. 218 fg. Piper 2, 479. 37) Ebenso bei *Duval*, Monuments des arts du dessein recueillis par *Denon* 1, 39 nach einer constantinopolitanischen Handschrift. Nach der pariser bei *Montfaucon*, Palaeogr. gr. p. 11. 38) *Montfaucon* das. p. 13. 39) Ebenso bei *Duval* a. a. O. 40) Ebenso bei *Duval* a. a. O. Waagen S. 221. 41) Zu 1 Mos. 24, 16—18 u. 23—25. 42) *Lambec.* tab. 13. 14. Piper 2, 502. 43) Josua 3, 17; 4, 8. 44) *Aginc.* table 28. n. 3; table 29. n. 1. Piper 2, 506. 45) Josua 7, 25. 46) *Aginc.* table 28. n. 13. Piper a. a. O. 47) *Aginc.* table 34. fig. 1. 48) Waagen S. 229.

Urnen zwei Ströme ausgießen, die sich dann vereinigen [49]).

Ganz gewöhnlich wird der Jordan bei der Taufe Christi als Flußgott dargestellt, und häufig ist er in irgend eine nähere Beziehung zu der Handlung gesetzt. Auf einer der Elfenbeinplatten, mit denen der Beichtstuhl des Maximian in Ravenna belegt ist, sieht er sich nach Christus um. Dagegen ist die Berührung der Schulter des Jordan durch die Hand Christi hier kein beabsichtigter Gestus, sondern nur zufällig durch die gedrängte Stellung der Figuren entstanden [50]). Andere Beispiele findet man in den Miniaturen des für Johannes Comnenus geschriebenen Evangeliariums von 1128 im Vatican [51]). und eines Psalteriums bei Dr. Commarmont zu Lyon aus dem 11. oder 12. Jahrhundert [52]), sowie mit dem letztern ganz übereinstimmend auf einer ungefähr ebenso alten Elfenbeintafel im Dom zu Mailand, die griechische Aufschriften hat, und einer andern im Barberinischen Museum zu Rom, die ebenfalls für ein griechisches Werk gehalten wird [53]). Auf den ehemaligen Bronzethüren von S. Paul zu Rom sah man gleichfalls bei der Taufe Christi eine kleine Figur, die nichts Anderes sein kann, als der Flußgott. Die Strahlen um das Haupt auf Agincourt's Zeichnung sind vermuthlich im Originale Schilfhalme gewesen [54]). Nach dem Malerbuche ist unter Johannes dem Täufer mitten im Jordan ein nackter Mensch zu malen, welcher quer da liegt und zurückgewendet Christum mit Furcht anblickt; er soll ein Gefäß haben, aus dem er Wasser ausgießt [55]). Die Geberde des Flusses bezieht sich auf das prophetische Wort David's, Psalm 76, 17: Es haben dich die Wasser gesehen, o Gott, sie haben dich gesehen und fürchteten sich [56]). Noch jetzt ist diese Art der Darstellung bei den Griechen üblich. Häufig werden auch zwei Flußgötter gemalt, der Jor und der Dan, die sich vereinigen, wie auf dem vorhin angeführten Bilde in den Marien-Predigten des Jacobus. Im Abendlande kommt diese Auffassung ebenfalls schon in einem Manuscripte aus dem 9. Jahrhundert vor [57]). Auf den Darstellungen, die man heutiges Tages in den griechischen Kirchen findet, steht Christus häufig auf einem Steine zwischen den beiden Wassern, und von den vier Ecken dieses Steines erheben sich vier Schlangen, welche zischend ihre Hälse gegen Christus emporrecken. Die jetzigen Maler kennen die Bedeutung dieser Darstellung nicht mehr, obgleich sie dieselbe beibehalten. Vielleicht sind es die dämonischen Mächte der Erde, welche sich gegen das Werk der Erlösung auflehnen. Vielleicht bedeuten sie aber auch nur die empörten Wogen mit Bezug auf Psalm 93, 3. 4: Herr, die Wasserströme erheben sich, die Wasserströme erheben ihr Brausen, die Wasserströme heben empor die Wellen; die Wasserwogen im Meer sind groß und brausen gräulich: der Herr aber ist noch größer in der Höhe. Dafür spricht namentlich die Darstellung unter der Kuppel der Taufkapelle des Klosters Laura auf dem Athos, wo neben dem Jordan, einem nackten bärtigen Greise von der Farbe des Wassers, auch das Meer als ein nacktes meergrünes altes Weib mit einer gelben Krone, von zwei großen Meerungethümen gezogen, dargestellt ist. Beide fliehen vor Christus, vermuthlich mit Bezug auf Psalm 114, 3: Das Meer sahe und floh: der Jordan wandte sich zurück [58]).

Das Meer wird zum öftern bei der Darstellung des Unterganges Pharao's personificirt. Es ist dann meist als rothes Meer, *ΕΡΥΘΡΑ ΘΑΛΑCCΑ*, bezeichnet. So erscheint es in dem pariser Psalter Nr. 139 und in dem dortigen Gregor von Nazianz Nr. 510 als eine nackte, mit einem grünen Tuch um die Hüften bekleidete weibliche Gestalt, die mit dem Oberkörper aus dem Wasser hervorragt und ein Ruder auf der Schulter trägt. Sie ist zurückgewichen und sieht sich nach Moses um, der mit seinem Stabe die Wasser zurückwinkt [59]). In dem vaticanischen Octateuch (Cod. Gr. 746) ist es ebenfalls eine ähnliche mit Schilf bekränzte Gestalt [60]). Daneben erscheint zuweilen noch der Abgrund, *ΒΥΘΟC*, als eine kräftige männliche Gestalt, die sich aus dem Meere erhebt und mit beiden Händen Pharao bei den Haaren packt, um ihn hinab zu ziehen. So namentlich in dem pariser Psalter [61]). Dieselbe Darstellung findet sich in der Kuppel über der Phiale des Klosters Laura auf dem Athos, wo Didron die Figur als einen Engel beschreibt, der die Aegypter in das Meer taucht [62]).

Das Meer wird auch sonst noch personificirt. Auf einer Darstellung der Wiederkunft Christi nach Offenb. 20, 13: „und das Meer gab die Todten, die darinnen waren, und der Tod und die Hölle gaben die Todten, die darinnen waren ꝛc.," in der Klosterkirche zu Salamis, die freilich erst im J. 1735 gemalt ist, erscheint es inmitten einer Menge von wirklichen und fabelhaften Seethieren als eine große, auf einem Meerungeheuer sitzende Frau mit Scepter und Krone, welche in der Rechten ein gewaltiges Schiff mit allen Segeln und Matrosen hält [63]).

Häufiger erscheint die Verbindung von Meer und Erde, Oceanus und Tellus. Auf dem jüngsten Gerichte in der Kirche von Batopedi auf dem Athos sieht man die Erde als kräftige, reichbekleidete Frau, gleich der Cybele auf zwei Löwen sitzend und von zwei Adlern gehoben. Sie ist mit Blumen bekränzt und hält in der

49) *Agino.* table 50. fig. 3. 50) Vergl. Piper 2, 508. Abb. bei *Muratori*, Rer. Ital. scriptt. T. 2. P. 1. p. 215 und *Du Sommerard*, Les arts du moyen âge. Album. Sér. 1. pl. 11. 51) *Aginc.* Peint. T. 59. 52) *Du Sommerard*, Sér. 8. pl. 12. 53) *Gori*, Thes. vet. diptych. 3, 285. 286. tab. 37. Beschreibung von Rom. Th. 3. Abth. 2. S. 438. 54) *Aginc.* Sculpt. T. 14. fig. 2. 55) *Didron*, Manuel p. 168. 56) *Didron*, Manuel p. 168. Note 1 und bei Schäfer S. 178. Piper 2, 535—537. 57) *Didron* a. a. O.

58) *Didron*, Man. a. a. O. und Annales archéolog. 21, 85. Piper 2, 71. 72. 59) *Montfaucon*, Palaeogr. gr. p. 250. Waagen S. 212. Piper 2, 527. Ebenso bei *Duval* a. a. O. 60) *Aginc.* table 62. fig. 4. Piper 2, 527. 528. 61) Waagen S. 221. Piper 2, 509. Note 5. Ebenso bei *Duval* l. c. 62) Annales archéol. 21, 84. Il les noie lui-même; ce qui est assez brutal, bemerkt der Berichterstatter. 63) *Didron*, Manuel p. 271. Schäfer S. 271.

Rechten ein Bündel Zweige mit Früchten, in der Linken dagegen eine Schlange, die sich um sie ringelt. Das Meer erscheint hier als eine schlankere Frau, die mit zwei Seeungeheuern auf dem Meere fährt. In der Rechten hält sie ein Schiff und mit der Linken bietet sie Gott einen nackten Menschen dar [64]). Auf dem vorhin erwähnten Bilde zu Salamis zeigt sich dagegen die Erde in ihrer wahren Gestalt mit Bergen, Felsen und Wäldern, und eine Menge wilder Thiere und Ungeheuer geben die menschlichen Glieder wieder von sich, die sie verschlungen haben. In dem Kloster des heil. Gregor auf dem Athos sieht man in dem jüngsten Gerichte an der westlichen Mauer der Hauptkirche eine Personification der Erde und der Hölle. Die Erde sitzt als königliche Frau zwischen zwei brüllenden Löwen. Sie hat in der Linken eine große Schlange und in der Rechten einen großen Becher, aus dem sich sechs Schlangenköpfe erheben. Die Löwen liegen auf einem Ungeheuer mit einem Drachenschwanz [65]). Eine andere Darstellung des jüngsten Gerichts in der Grabkapelle desselben Klosters hält sich genauer an die Worte der Apokalypse. Die Erde ist auch hier eine gekrönte Frau, aber als Parze gedacht, indem sie an einer Spindel spinnt, und sie sitzt auf einem Drachen, der einen Menschen ausspeit [66]).

Die Erde erscheint aber auch noch in andern Beziehungen. In der großen Kirche von Iviron auf dem Athos sieht man unter der Versammlung aller Geister zum Lobe des Herrn die Gestalt eines nackten, blühenden, jungen Mannes, der in eine Trompete stößt. Sie ist durch die Beischrift „ἡ γῆ“ als Erde bezeichnet [67]). Bei der Geburt Christi auf einem Bilde in der Sammlung des Fürsten Ludwig von Oettingen-Wallerstein zu München erscheint die Erde als ältliches Weib mit grünem Untergewande und rothem Oberkleide, welches das Christuskind in Empfang nimmt, das ihr von einer andern weiblichen Figur über einem Becken dargereicht wird [68]).

Auf dem einen Deckel des Evangeliariums Karl's des Kahlen in Paris sieht man eine Darstellung, welche gleichsam Erde und Meer zu verbinden scheint. Unter dem in der Glorie thronenden Christus, der zwei Aposteln die Schlüssel und das Evangelium darreicht, sitzt eine Figur, die erschrocken zu ihm hinaufblickt. Haltung und Attribute lassen darin den Oceanus erkennen. Lenormant erklärt sie zwar für den Dämon, den Fürsten der Hölle, in dem noch einige Traditionen der mythologischen Kunst mit den Formen, welche dem neuen Glauben entsprechen, im Streite liegen sollen. Allein die Hörner auf dem Haupte bezeichnen, wie gewöhnlich, den Flußgott und keineswegs den Teufel. Die Deutung des Wassers, welches aus der Urne in seiner Linken strömt, auf schwarzes Gift, welches er auf die Erde ausgießt, ist ganz willkürlich. Das Ruder unter dem rechten Arm hätte ebenso wenig verkannt werden, als der Fisch in der Rechten unbeachtet bleiben sollen. Alle diese Attribute zeigen deutlich den Meergott an. Aber zu diesen kommt noch eins, welches sonst der Erde eigenthümlich ist, nämlich die Schlange, die sich nicht, wie Lenormant sagt, um seinen Körper, sondern nur um seinen linken Arm windet [69]).

Die bekannten Darstellungen von Sol und Luna neben Oceanus und Tellus, wie auf der von Tutilo geschnitzten Elfenbeintafel mit dem thronenden Christus zu S. Gallen, oder neben Himmel und Erde, wie in dem von Heinrich II. an den bamberger Dom geschenkten Evangeliarium, jetzt in der Hof- und Staatsbibliothek zu München, scheinen ebenfalls auf byzantinische Vorbilder und im letztern Falle vielleicht auf byzantinische Arbeit zurückgeführt werden zu müssen [70]).

Die Winde ferner werden mehrfach in antiker Weise dargestellt. Auf einem Gemälde, wo Christus nach Matth. 8, 23—27 den Winden und dem Meere gebietet, sieht man sie in der Vorhalle der Kirche von Batopedi, und ähnlich in einem Manuscript der öffentlichen Bibliothek zu Rheims aus dem 12. Jahrhundert, sowie in dem sogenannten Pastorale des heil. Gregor im Besitz des Bisthums Autun, das wahrscheinlich in der karolingischen Epoche geschrieben ist. Die Namen der vier Winde sind in den letztern griechisch und lateinisch beigeschrieben. Der Südwind ist in diesen Darstellungen jung und unbärtig, die übrigen sind alt und bärtig [71]). Auch auf dem jüngsten Gericht in Batopedi kommen die Winde als geflügelte Köpfe vor [72]).

Ein anderer Gegenstand der Personificirung sind die Tages- und Jahreszeiten. In völlig antiker Weise kommt besonders schön einige Mal die Nacht vor. In dem pariser Psalter 139 sieht man sie auf dem Bilde des Zuges der Israeliten durch das rothe Meer als eine anmuthige ganz antik gehaltene Halbfigur, die davon schwebt, indem sie den Sternenschleier über ihrem Haupte ausbreitet [73]). Vorzüglich schön ist in derselben Handschrift die Darstellung des betenden Jesaias zwischen Nacht und Morgenfrühe, ὄρϑρος [74]), die auch ähnlich, aber nicht so schön in einem Jesaias des Vatican aus dem 9. oder 10. Jahrhundert wiederholt wird [75]), und sich auf Jesaias 26, 9 bezieht, wo es heißt: „von Herzen begehre ich Deiner des Nachts, dazu in meinem Geiste in mir wache ich frühe zu Dir.“ Die Nacht ist eine hohe Frauengestalt mit dem blauen Sternenschleier und gesenkter Fackel, die Morgenfrühe ein lieblicher Genius mit aufgerichteter Fackel. Der letztere ist in dem Psalter von vorzüglicher Schönheit der Ausführung und in Zeichnung und Malerei ganz den pompejanischen Gemälden an die Seite zu stellen. Die Bezeichnung als ὄρϑρος findet sich jedoch nur in dem vaticanischen Je-

64) *Didron*, Manuel p. 266. Note 1. 65) Das. p. 267. 66) *Didron* p. 275. Note. Vergl. Piper 2, 82—84. 67) *Didron*, Manuel p. 238. Note. Annales archéol. 1, 164 und 6, 40—43. Piper 2, 84. 68) Piper 3, 69—71.

69) Trésor de numism. Rec. de bas-reliefs 1, 16. pl. 20. 70) Piper 2, 78. 171. 71) *Didron*, Man. p. 170. Note 1. Annal. archéol. 1, 38—40. Schäfer S. 184. 72) *Didron*, Man. p. 267. Note. Schäfer S. 266. 73) Waagen S. 221. Piper 2, 360. *Duval* l. c. 74) Abgeb. bei *Millin*, Mythol. galler. Tab. 89. fig. 353. *Didron*, Iconogr. chrét. p. 208. Annal. archéol. 9, 58. 75) Abgeb. bei *Agincourt*, Peint. T. 46.

faias, wo er weit schlechter gezeichnet ist. In dem letztern erhebt sich außerdem über seinem Haupte eine hohe Flamme [76]).

Eine sehr reichhaltige Personification der Tages- und Jahreszeiten enthält eine Darstellung, die freilich ganz Allegorie ist. Sie schildert „das thörichte Leben der trügerischen Welt" in der Form des Glücksrades. Zwar ist mir kein älteres Beispiel derselben bekannt, allein es ist nicht zu bezweifeln, daß sie bei den Griechen seit alter Zeit im Gebrauch ist. Das Glücksrad ist im Abendlande frühzeitig üblich gewesen, und die griechische Darstellung desselben, die ohnehin vollständiger ist, als die abendländische, wird mindestens ebenso alt, wenn nicht älter sein, als diese. Das Malerbuch gibt eine ausführliche Anweisung zu dieser Schilderung. Die in den griechischen Kirchen vorkommenden Glücksräder enthalten jedoch manche einzelne Abweichungen von den Vorschriften desselben.

Der Lebenslauf der Menschen wird nämlich hier mit dem Kreislaufe der Jahreszeiten in Parallele gestellt. In der Mitte soll nach dem Malerbuche die thörichte, trügerische und verführerische Welt als ein bejahrter, bärtiger Mann auf einem Throne und mit einer Krone auf dem Haupte, mit ausgestreckten Händen und mit zwölf Rollen im Schooße, welche auf die verschiedenen Sprachen hindeuten, abgebildet werden. In der Kirche zu Sophades in Thessalien nimmt jedoch die Zeit, χρόνος, diese Stelle ein. Sie trägt ebenfalls eine Königskrone, aber als nie Alternde, Alles Verjüngende, stellt sie sich als jungen, unbärtigen Mann dar, der in einem Tuche eine Menge prächtiger Blumen hält [77]). Diesen Mittelpunkt umgeben die Jahreszeiten. Oben der Frühling zwischen Blumen auf grüner Wiese sitzend, mit Blumen bekränzt und die Harfe spielend. Rechts der Sommer, mit einem Hute bedeckt und mit der Sichel mähend. Unten der Herbst, der mit einer Stange Früchte vom Baume schlägt. Links der Winter mit Pelz und Kappe, sich am Feuer wärmend. Ein zweiter Kreis enthält die Zeichen der Monate. In Sophades fehlen diese beiden innern Kreise, und statt dessen herrscht hier über der ganzen Scene die Welt mit den vier Jahreszeiten, die zugleich durch die vier Elemente, nämlich die mit Düften erfüllte Luft, das Feuer, die fruchttragende Erde und das Eis, und durch die vier Menschenalter charakterisirt sind. Der äußerste Kreis enthält dann die sieben Lebensalter. Oben auf der Stufe der höchsten irdischen Macht sitzt auf einem Throne der Mann von 28 Jahren mit Scepter und Krone, mit der Inschrift: „wer ist ein König, wie ich? wer ist über mir?" Rechts die drei jugendlichen Alter von 7, 14 und 21 Jahren, aufsteigend vom Kinde, welches die Inschrift hat: „wann werde ich doch die Höhe erstiegen haben?" Links das höhere Alter von 48, 56 und 75 Jahren, herabsteigend bis zum Greise, dessen Inschrift lautet: „weh, weh, o Tod, wer kann Dir entgehen?" In Sophades ist das Rad nur von sechs Lebensaltern umgeben. Unten folgt dann in zwei Gräbern „die Alles verschlingende Hölle" in Gestalt eines großen Drachen, der einen Menschen im Rachen hat, und „der Tod." Zu den Seiten des Rades endlich stehen Tag und Nacht, jener ganz weiß, diese ganz schwarz, als Genien, welche das Rad an Seilen in Bewegung setzen. In Sophades tragen sie Kronen, der Tag eine goldene, die Nacht eine schwarze oder eiserne, und die letztere, die Ueberschattende, steht hier mit ausgebreiteten Flügeln. Außerdem nehmen diese Figuren hier die untern Ecken ein, und über ihnen erscheinen in den obern Ecken Sonne und Mond, ebenfalls personificirt. Auf dem ähnlichen Bilde im Refectorium des Klosters Iviron sind Tag und Nacht durch zwei große Frauen dargestellt [78]).

Von den allegorischen Figuren, wie sie uns auf dem Dedicationsblatte des wiener Dioscorides begegneten, bietet auch die wiener Genesis ein Beispiel dar, das freilich nicht recht deutlich ist, da es an einer erläuternden Beischrift fehlt. Bei der Vertreibung aus dem Paradiese werden nämlich Adam und Eva von einer weiblichen Figur in blauem und purpurnem Gewande geleitet, in welcher Lambek [79]) den Trost erkennen will, während Andere sie wol richtiger für die Reue halten [80]). In einem pariser Johannes Chrysostomus (Coislin. No. 79) sieht man auf dem Titelblatte den Kaiser auf dem Throne und ihm zur Seite Wahrheit, ἀλήθεια, und Gerechtigkeit, δικαιοσύνη [81]). Aehnlich sitzt in einem Evangelienbuche der vaticanischen Bibliothek, Bibl. Urbin. No. 2, Christus auf dem Throne zwischen Milde, ἐλεημοσύνη und Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, zwei gekrönten Frauen, die ihm die Schultern berühren und ins Ohr zu flüstern scheinen, während er den Johannes Comnenus und dessen Sohn Alexius segnet [82]). Eine besonders interessante Reihe von Personificationen dieser Art enthält wieder das pariser Psalterium Nr. 139. Die Melodie, μελῳδία, sitzt neben dem singenden David und lehnt sich auf seine Schulter, die Stärke, ἰσχὺς, leitet ihn, da er den Löwen und Bären erschlägt, die Milde, πρᾳότη, schwebt über ihm, als Samuel ihn bei der Heerde aufsucht, um ihn zum Könige zu salben. Die Kraft, δύναμις, unterstützt ihn bei der Führung der Schleuder gegen Goliath, von dem gleichzeitig die Prahlerei, ἀλαζονεία, entflieht. Ein andermal ist David in kaiserlicher Tracht dargestellt, und zu beiden Seiten stehen auf steinernen Postamenten die Weisheit, σοφία, mit einem Buche, und die Weissagung, προφητεία, mit einer Pergamentrolle, während über seinem Haupte der heilige Geist in Gestalt einer Taube schwebt. Er selbst hält ein aufgeschlagenes Buch mit einem Gebete um Weisheit für den König und Gerechtigkeit für dessen Sohn, und erhebt die Rechte zum

76) Waagen S. 223. Piper 2, 359. 77) Annal. archéol. 1, 244. Piper 2, 396.

78) *Didron*, Manuel p. 410. Schäfer S. 385. Annal. archéol. 18, 117. Piper 2, 336. 365. 79) *Lambec*. lib. 3. tab. 2. 80) *Montfaucon*, Palaeographia graeca p. 191. *Bottari*, Sculture e pitture sagre 1, 105. Piper 2, 689. 81) Waagen S. 227. *Rigollot* 1, 96. *Montfaucon*, Biblioth. Coisliana (Paris 1715) p. 886. 82) *Agincourt*, Peint. Table 59. fig. 1.

Segen[83]). Auf dem Bilde, wo Nathan bei David erscheint, liegt letzterer demüthig am Boden, und über ihm steht mit bekümmertem Antlitz die Reue, μετανοία. Endlich steht man über dem Könige Hiskias, der seine mit dem Purpurmantel bedeckten Hände emporhebt und von Jesaias getröstet wird, das Gebet, προσευχή, als weibliche Gestalt, welche nach Oben deutet[84]).

Eine etwas räthselhafte Allegorie endlich ist die weibliche Figur, von welcher der auf das Schild erhobene David mit dem Lorbeerkranze gekrönt wird. Vielleicht bedeutet sie den Ruhm. Endlich verdienen noch die Darstellungen der Tugenden und Laster in dem Klimax des Johannes Klimakos erwähnt zu werden, die hier allerdings dem allegorischen Inhalte des Textes entsprechen[85]).

Dieser allegorischen Darstellungsweise verwandt ist das Verfahren, da der bildliche Ausdruck der heiligen Schrift im Bilde wiedergegeben wird. Wir haben davon schon Beispiele gesehen, wie den Jesaias zwischen Nacht und Morgen. Ein anderes Beispiel ist in der Hauptkirche des Klosters Philothen auf dem Athos der schlafende Löwe zu den Füßen des schlafenden und von seiner Mutter und zwei Engeln angebeteten Christkindes. Die Erklärung wird durch das beigeschriebene Wort Jacob's zu seinem Sohne Juda nach 1 Mos. 49, 9 gegeben: „Er hat niedergekniet und sich gelagert, wie ein Löwe und eine Löwin; wer will sich wider ihn auflehnen?"[86]) Freilich ist dies keine eigentliche Personification, wie in dem Falle, der durch das trullianische Concil untersagt war.

Es kommt aber auch vor, daß schon die Tradition den bildlichen Ausdruck nicht mehr allegorisch genommen und daraus eine wunderbare Begebenheit gestaltet hat, die dann im Bilde ebenso wiedergegeben wird, sodaß dieses also nicht mehr allegorisch gemeint ist. Dahin gehört der hundsköpfige heil. Christophorus, den man in mehreren griechischen Kirchen findet. Didron sah ihn in verschiedenen Klosterkirchen und einige dieser Bilder waren nachweislich erst im Anfange des vorigen Jahrhunderts gemalt. Aber die jetzigen Mönche kennen den Zusammenhang nicht mehr und erklären die Darstellung für eine Ausgeburt frühern Aberglaubens. Hin und wieder haben sie auch versucht, den Hundskopf auszukratzen[87]). Aber auch in griechischen Menologien, und auf der Insel Cypern soll der hundsköpfige Christophorus vorkommen. Es verhält sich nun damit folgendermaßen. Das Menologium des Vatican[88]) berichtet als eine wunderbare Sage, die von Einigen erzählt werde: Christophorus habe Anfangs einen Hundskopf gehabt und Menschen gefressen, nach seiner Bekehrung aber eine andere Gestalt bekommen. Dies ist die allegorische Fassung der echten Legende, wonach er Anfangs dem Teufel diente und ein wildes Ansehen hatte. Die Darstellung mit dem Hundskopfe zeigt also den Christophorus vor seiner Bekehrung, und aus diesem Grunde ist auch mehrfach sein ursprünglicher Name „Reprebos" — offenbar eine Entstellung des lateinischen „Reprobatus," den ihm die römische Legende beilegt — hinzugeschrieben[89]).

(Der Orientalismus.) Hat sich so in den Personificationen vorzugsweise der antike Geist erhalten, so machen sich in andern Beziehungen dagegen die Wirkungen des orientalischen Wesens geltend. Es entspricht z. B. der orientalischen Denkweise, wenn man Darstellungen vermeidet, welche die Sinnlichkeit reizen könnten. So erscheint in dem pariser Gregor von Nazianz Bathseba, welche von David belauscht wird, nur als Brustbild, schön und züchtig unter einem auf vier Säulen ruhenden Traghimmel[90]), und ein abendländischer Schriftsteller behauptet, die Griechen malten gewöhnliche Bildnisse nicht weiter, als bis zum Nabel, um keine Veranlassung zu unreinen Gedanken zu geben[91]). Allerdings befolgen die Darstellungen der apokalyptischen Babylon solche Grundsätze nicht, da hier die Schilderung der sündhaften Ueppigkeit in ihrer ganzen Nacktheit durch den Gegenstand geboten ist.

Die hervorstechendsten Seiten des orientalischen Wesens sind aber fortwährend die Wirkungen der despotischen und hierarchischen Einrichtungen und der Mysticismus. Eine Wirkung des Despotismus, die sowol in der Geschichte, als in der Kunst des byzantinischen Kaiserthums besonders unangenehm in die Augen fällt, ist die Gewöhnung an grauenhafte Scenen, grausame Strafen und Gewaltthätigkeiten. Augen ausstechen, Nasen abschneiden, zu Tode prügeln und Verbrennen begegnen uns in den Palastrevolutionen und religiösen Streitigkeiten zum Ueberdruß und Ekel, und man begreift dabei die Verirrung, daß man glaubte, durch Vorführung grausamer Marterscenen das Volk rühren und durch die Vorführung entsetzlicher Höllenqualen dasselbe erschüttern zu müssen. Diese platte und gemüthlose Darstellung des Schrecklichen, ja des Scheuslichen tritt zumal in den Miniaturen des vaticanischen Menologiums hervor, und selbst die spätere Einführung der naturgemäßen Darstellung des Crucifixes neben der ältern symbolischen darf hierher gezählt werden.

Im Uebrigen zeigen sich die Folgen des Despotismus und des hierarchischen Systems, wie früher; in den Ceremonialbildern und dem Costüm, während der Mysticismus in den kirchlichen Typen seinen Ausdruck findet. Davon ist hier noch ausführlicher zu reden.

(Die Ceremonialbilder.) Die Vorliebe für ceremoniöse Schaustellungen kann sich in den Miniaturen allerdings nicht so äußern, als in den Gemälden, mit denen Kirchen und Paläste ausgestattet werden. Allenfalls ließen sich Darstellungen hierher rechnen, wie die Dedicationsblätter der Dogmatica Panoplia in der vaticanischen Bibliothek, wo die Kirchenväter vor Alexius Comnenus erscheinen und ihm die Schriften darbringen,

83) Abgebildet bei *Didron*, Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu p. 443. 84) Waagen S. 218—225. 85) *Agincourt*, Peint. Table 52. 86) Annal. archéolog. 18, 200. 87) Annal. archéol. 5, 151 und 21, 32. 33. 88) Menolog. graec. ed. *Card. Albani* ad 9. Maii. P. 3. (Urbini 1727.) p. 89.

89) *Julien Durand* in den Annales archéol. 21, 121 suiv. 90) Waagen S. 208. 91) *Gul. Durandi* Rationale divinor. officior. lib. 1. c. 3. §. 2.

aus denen die Panoplia geschöpft ist, während auf einem andern Blatte der Kaiser das Werk Christus überreicht und dessen Segen dafür empfängt [92]). Dort aber treffen wir frühzeitig einige ausgezeichnete Beispiele an. Zunächst sind die Mosaiken in der Chornische von S. Vitale zu Ravenna merkwürdig. Schon das vorhin geschilderte Hauptbild ist im Grunde nicht viel mehr, als die Schilderung einer Ceremonie, mittels deren Christus die Widmung der Kirche unter Vermittelung des heil. Vitalis huldvoll annimmt. Eine ähnliche Darstellung enthielt die Chornische der Kirche des heil. Sergius zu Gaza, die Bischof Marcian noch zu Justinian's Zeit erbaute. Hier legte der Schutzheilige der Kirche huldvoll dem Stifter derselben, der neben der Maria mit dem Christuskinde erschien, die Rechte auf die Schulter [93]). Im Abendlande ist mir eine ähnliche Auffassung nicht bekannt, obgleich dort die Darstellung des Stifters der Kirche mit dem Modell derselben in der Hand ganz gewöhnlich ist. Auch in Parenzo erscheint der Bischof Euphemius mit dem Modelle des Domes neben andern Heiligen in der Umgebung der Mutter Gottes, ohne daß in ähnlicher Weise die Annahme seiner Huldigung angedeutet wäre. Recht eigentliche Ceremonialbilder von der einförmigsten Art sind aber in S. Vitale die beiden großen Mosaiken unter dem Tonnengewölbe vor der Chornische, welche gewissermaßen die Einleitung zu den Bildern der Chornische bilden. Hier sieht man auf der einen Seite den Kaiser Justinian mit dem Bischofe Maximian und Gefolge, und auf der andern die Kaiserin mit ihren Frauen in Procession zur Kirche gehen, indem sie in goldenen Schalen Weihgeschenke oder vielleicht auch nur das für den Bau bestimmte Geld bringen.

Eine ähnliche Darstellung der Widmung kommt auf der linken Seite des großen Mosaiks der Chornische in S. Apollinare in Classe in Ravenna vor, wo, wie es scheint, die Stiftungsurkunde von dem Erzbischofe einem Beamten in Gegenwart des Kaisers übergeben wird. Neben dem Kaiser befinden sich noch zwei andere Figuren in ähnlichem Ornat, aber ohne Kronen. Darüber die räthselhafte Inschrift:

CONSTANTIVS MAIOR IMPERATOR
HERACLII ET TIBERII IMPERATOR,

die aber wahrscheinlich durch spätere Restauration entstellt ist.

Ein merkwürdiges Ceremonialbild war ferner das große Mosaikgemälde, welches die Decke der Chalke des Kaiserpalastes in Constantinopel schmückte. Wir kennen dasselbe durch Procop's Beschreibung. Dieser unterscheidet das Mittelbild von zwei Seitenbildern. Man darf daher nicht das Ganze, wie Schnaase [94]) will, in ein Bild zusammendrängen, was ohnehin nur möglich ist, wenn man bei Procop's Beschreibung ziemlich viel poetische Ausschmückung voraussetzt, die sonst nicht in seiner Art liegt. Erinnern wir uns nun an die bauliche Einrichtung der Chalke, so können wir den seitlichen Bildern ihre Stelle entweder in dem nördlichen und südlichen Tonnengewölbe, oder an dem östlichen und westlichen Schildbogen anweisen. Das letztere dürfte das Passendere sein und würde der Analogie von S. Vitale entsprechen.

Ebenso, wie dort, enthielten die seitlichen Bilder der Chalke verschiedene nicht zusammenhängende Darstellungen, welche also in ähnlicher Weise theils in besondern Abtheilungen getrennt, theils in einem Rahmen vereinigt neben einander dargestellt sein werden. Auf beiden Seiten sah man Krieg und Schlacht. Viele Städte in Italien und Lybien werden eingenommen, und Justinian siegt durch seinen Feldherrn Belisar. Dieser erscheint bei dem Kaiser mit dem ganz unversehrt gebliebenen Heere, und übergibt ihm Trophäen, Könige und Reiche und Alles, was die Menschen hoch schätzen. Es sind also verschiedene parallel gehende Handlungen hier zusammengefaßt. Das Mittelbild dagegen enthält eine Ceremonie, welche der des Mittelbildes in Ravenna entspricht. Justinian und Theodora stehen umgeben von dem Senat, und feiern den Sieg über die Könige der Gothen und Vandalen, indem die Gefangenen und die Beute herankommen. Die Umstehenden aber geberden sich stolz und lächeln, indem sie dem Kaiser für seine Großthaten göttliche Ehre erweisen. Man kann sich die Anordnung in der Kuppel so denken, daß der von Außen Eintretende das Kaiserpaar in der Umgebung seines Staatsraths erblickte, während dem Kaiser, wenn er seinen Palast verließ, die huldigenden Repräsentanten der unterworfenen Völker entgegenkamen. Das umstehende Volk wird, wie man es bei der Ausgießung des heiligen Geistes in der Sophienkirche sieht, in die Pendentifs der Kuppel zu verweisen sein.

Allerdings hat man auch Begebenheiten der biblischen Geschichte von dramatischem Inhalt dargestellt, und namentlich hat man bereits die Beschränkung der früheren Zeiten auf gewisse Begebenheiten aus der Lebensgeschichte Jesu aufgegeben, sodaß auch seine Leidensgeschichte nicht mehr ausgeschlossen war. An den Wänden der Kirche des heil. Sergius zu Gaza hatte Marcianus die Scenen der Lebens- und Leidensgeschichte Christi von der Geburt bis zur Himmelfahrt abbilden lassen, und es fehlte dort auch nicht die Kreuzigung zwischen den Schächern und die Auferstehung [95]). Ebenso wird man nicht mehr zurückgeschreckt sein, neben den Bildern der Heiligen an Orten, wo es sonst passend erschien, die Qualen ihres Martyriums dem Auge vorzuführen. Auch an Darstellungen geschichtlicher Ereignisse hat es gewiß nicht gefehlt. Noch Manuel Comnenus soll in dem Blachernenpalaste die Säulen und Wände mit Platten von Gold und Silber überzogen haben, auf denen alle Kriege vorgestellt waren, die er und seine Vorfahren geführt hatten [96]).

92) Beschreibung von Rom. Th. 2. Abth. 2. S. 358. *Agino.* Peint. T. 58. 93) *Choricius Gazaeus*, Orationes etc. auct. *J. Fr. Boissonade*, p. 86. K. B. Stark, Gaza und die philistäische Küste (Jena 1852) S. 627. Daß in der dortigen Stephanskirche nicht der Stifter, sondern der Schutzheilige das Modell der Kirche in Händen habe, ist eine unstreitig fehlerhafte Conjectur von Boissonade, p. 116. 94) Gesch. der Kunst des Mittelalters 1, 195.

95) *Chorio.* p. 91. Stark S. 628. 96) *Benjamin*

Es ist aber bemerkenswerth, wie wenigstens zum Theil auch solche Gegenstände in einer Weise aufgefaßt wurden, die man ceremoniös oder, wenn man lieber will, mystisch, nur nicht dramatisch und naturgemäß nennen kann. Ein Beispiel davon ist die Darstellung der Ausgießung des heiligen Geistes in der mittlern Kuppel des südlichen Frauenchors in der Sophienkirche. Zwar sind nur dürftige Bruchstücke des Mosaiks erhalten, allein man kann aus denselben die Composition mit hinreichender Sicherheit ergänzen. Hier ist nun nichts weniger, als eine Handlung in ihrer naturgemäßen Erscheinung vorgeführt, sondern die Composition, die allerdings einigermaßen durch die architektonische Form der Kuppel bedingt wurde, stellt eine Ceremonie dar, die von den Gruppen des Volks, welche an den Zwickeln angebracht sind, mit Verwunderung angestaunt wird. In der Mitte der Kuppel sitzt Christus auf einem Throne, und von ihm aus gehen zwölf Strahlen nach allen Seiten, gleichsam wie Rippen des Gewölbes, und enden auf den Köpfen der Apostel, die am Grunde der Kuppel im Kreise aufgestellt sind. Ueber dem Haupte eines jeden Apostels schwebt in dem von Christus ausgesandten Strahle eine Feuerflamme, und durch diese wird die Beziehung des Bildes auf das Pfingstfest angezeigt.

In den dürftigen Beschreibungen der Mosaiken, mit denen Theophilus und Basilius Macedo ihre Palastbauten ausschmückten, fehlt es endlich ebenfalls nicht an ceremoniösen Darstellungen. Im Kainurgion, wo oberhalb der Säulen Alles mit Mosaik auf Goldgrund bedeckt war, sah man als Hauptbild den Kaiser mit seinen Waffengefährten und Feldherren, die ihm die eroberten Städte übergaben. Außerdem waren seine Kriegsthaten und Siege dargestellt. In einem Zimmer dieses Palastes aber sah man den Kaiser mit der Kaiserin und seinen Kindern, und die letztern hielten in den Händen Bücher, auf denen religiöse Sprüche geschrieben waren. Dieselben Personen umgaben außerdem noch einmal an der Decke ein grünes Kreuz in goldenem Felde, und hier erhoben die Kinder betend die Hände, und man las daneben die Gebete der Kinder für die Aeltern und das der Aeltern für die Kinder [97]). Welchen hohen Werth man auf solche Schaustellungen legte, erkennt man aus der Art, wie gerade solche Bilder herausgehoben und mit besonderer Wichtigkeit beschrieben werden, nicht minder, als aus den umständlichen Aufzeichnungen des Hofceremoniels, welche den Constantin Porphyrogenitus beschäftigten.

(Das Costüm.) Das prunkhafte und ceremoniöse Auftreten des Kaisers und anderer hochgestellter Personen steht nun auch mit einer Umgestaltung des Costüms in Verbindung, die zum Theil geradezu asiatischen Sitten entnommen ist, und auf die künstlerische Darstellung in der Regel höchst ungünstig einwirkt, da sie niemals vernachlässigt werden darf, und meist mit der Darstellung schöner Körperformen und einer durch gefälligen und geschmackvollen Faltenwurf ausgezeichneten Gewandung wenig verträglich ist (vergl. oben S. 452).

Die bedeutendste Veränderung geht mit den Insignien der Kaiserwürde vor sich. Zunächst verdient die Einführung des Reichsapfels und der Kaiserkrone Beachtung. Den mit dem Kreuze gekrönten Reichsapfel lernten wir schon in der Hand des Kolosses auf dem Augusteum kennen, und man findet ihn jetzt ganz gewöhnlich auf Münzen, welche das Brustbild des Kaisers enthalten. Procop drückt sich so aus, als ob Justinian bei jenem Koloß den Reichsapfel als eine neue Erfindung zum ersten Mal in Anwendung gebracht habe. Allein man sieht ihn schon auf vorjustinianeischen Münzen, während das Bild des Justinian auf dem Mosaik in S. Vitale nur die Kugel ohne Kreuz in der Hand trägt. Die Kugel, von Procop bereits als Apfel bezeichnet, ist schon früh, namentlich bereits bei Constantin dem Großen, ein Zeichen der Herrschaft, und wegen dieser Bedeutung steht die Victoria regelmäßig auf einer Kugel. Ein Kreuz auf der Kugel kommt seit Theodosius II. in der Hand symbolischer Figuren, wie der Roma, der Victoria, des Ruhmes vor; aber in der Hand des Kaisers sieht man den Reichsapfel in dieser Gestalt nicht früher, als bei Justinus Thrax, dem Vorgänger Justinian's.

Die Kaiserkrone ist auf dem Mosaik von Ravenna noch der einfache Goldreif, wie er sich in der lombardischen Krone erhalten hat. Aber auf den Münzen des Justinus Thrax zeigt sich schon eine Veränderung, die nach Procop ebenfalls zuerst bei der Reiterstatue auf dem Augusteum eingeführt wäre. Der Goldreif ist nämlich mit der persischen Tiara verbunden, und durch einen Helmbusch gekrönt. So ist eine kriegerische Kopfbedeckung entstanden, die sich von dem gewöhnlichen Helm durch den Mangel jedes Schirms für Stirne, Nacken und Schläfen unterscheidet. Es ist die Grundlage der spätern griechischen Krone, bei der nur der Reichsapfel an die Stelle des kriegerischen Helmbusches tritt. Die Kaiserin hat auf dem Mosaik in S. Vitale eine ähnliche, aber spitzere Mütze, die oben in einer Blume endigt. Perlenschnüre fassen nicht nur das Diadem ein, sie hängen auch zu beiden Seiten des Hauptes herab.

Ein eigenthümliches Emblem der Kaiserwürde ist jetzt auch der Nimbus, der den Byzantinern nicht blos einen Heiligenschein, sondern ein Zeichen der Macht bedeutet, das man sogar dem Fürsten der Hölle beilegen kann. Wir finden ihn z. B. auf der früher besprochenen Goldmünze Justinian's [98]).

Die übrige Kleidung ist noch nicht wesentlich von der antiken verschieden. Doch wird die Gestalt des Körpers mehr verhüllt, die Tunica hat lange Aermel und reicht bis auf die Knöchel herab. Auch das Kleid der Kaiserin wallt vom Halse bis auf die Füße herab, ohne daß ein Gürtel es zusammenhielte. Ueber derselben tragen Kaiser und Kaiserinnen eine reichgestickte und mit Steinen und Perlen besetzte Dalmatica, sowie die mit

Tudelens. Itinerar. ex vers. Bened. Ariae Montani (Lipsiae 1764) p. 29.

97) *Theophan.* Contin. 5, 89.

98) *Isambert*, Hist. de Justinien. P. 1. pl. 1. 2.

Perlen besetzten Purpurschuhe. Das Schulterstück der Dalmatica ist bei den Frauen nach Art eines Kragens gestaltet. Das Rückenstück derselben bildet eine Schleppe, die nach Vorn herum genommen und über den linken Arm geschlagen wird [99]). Ueber der Dalmatica wird zuweilen noch ein Mantel getragen, der auf der rechten Schulter mit einer Spange zusammengeheftet ist [1]). Es scheint dies nicht sowol eine Veränderung der römischen Toga, als ein den Persern entlehntes Oberkleid zu sein, da der Staatsmantel, welchen der Kaiser und gewisse Beamte am byzantinischen Hofe bei feierlichen Gelegenheiten anlegen, den persischen Namen Skaramaggion führt. Diese Gewänder sind zum Theil von schweren Stoffen, und der Besatz von Perlenschnüren und Edelsteinen verhindert überdies jeden Faltenwurf.

Die Amtstracht der Staatsbeamten und Geistlichen ist der des Kaisers mehr oder weniger ähnlich und mehr oder weniger kostbar. Die Bischöfe tragen über dem langen weißen Unterkleide einen ebenfalls weißen Mantel, der rings geschlossen ist und die Arme bedeckt, sodaß er an den Seiten aufgenommen werden muß, um der Bewegung der Arme Spielraum zu gewähren. Ueber diesem Mantel tragen sie die Stola, die mit schwarzen Kreuzen geziert ist.

Die Künstler können den Prunk der Staats- und Amtskleidung nicht umgehen, so ungünstig derselbe auch erscheint. Selbst bei den Heiligen kann er nicht vernachlässigt werden. Heilige Bischöfe erscheinen in ihrer Amtstracht, die heil. Helena im kaiserlichen Ornat, und selbst alttestamentliche Könige, wie Salomo und Herodes, sieht man zwar minder reich, aber doch wenigstens mit Mantel, Tiara und Purpurschuhen abgebildet [2]). Wir werden weiter unten sehen, wie sogar die Engel, wenn sie den Thron des Höchsten umgeben, die Kleidung von hohen Staatsbeamten oder von Kirchendienern tragen.

Bei Darstellungen der niederen Stände kommt ebenso die Tracht des gemeinen Lebens zur Anwendung. Mönche begegnen uns öfter auf byzantinischen Bildern. Von Laien ist die Gruppe des verwundert zuschauenden Volkes bei der Ausgießung des heil. Geistes in einer Kuppel der Sophienkirche (s. oben S. 463) ein seltenes Beispiel. Das Costüm des Mittelstandes sieht man auf dem großen Bilde des schreibenden Dionys von Halikarnaß, das Montfaucon nach einem Codex der Chigischen Bibliothek in Rom publicirt hat [3]).

Das Costüm der Krieger bleibt immer noch dem antiken am ähnlichsten. Außerdem erhält sich aber auch bei heiligen Gestalten, wie Christus, den Evangelisten, Aposteln und Propheten, die alte Darstellung mit der Toga, die gewöhnlich nach antiker Weise in Falten gelegt wird.

Der Contrast dieses modern conventionellen Costüms mit dem antiken ist für unser nicht mehr daran gewöhntes Auge um so auffallender, als es die Künstler nicht immer verstanden haben, die Steifigkeit desselben durch den Geschmack der Anordnung zu mildern. Selbst bei Figuren, wie Christus und Maria, welche die herkömmliche antike Tracht beibehalten, sieht man mindestens modernen Prunk von Edelsteinen und Stickerei an den Thronen und Fußschemeln. Wo aber das kaiserliche Costüm zur Anwendung kommt, ist durch die Schwerfälligkeit desselben sogar die freie Bewegung der Figur sichtlich behindert. Welchen Abstand bildet z. B. die heil. Helena im pariser Gregor von Nazianz (C. Gr. 510) auf Bl. 225 gegen die wahrhaft erhabene Figur des Glaubens mit dem schwärmerisch gen Himmel gerichteten Auge [4]), oder eins der Kaiserpaare auf den beiden Elfenbeintafeln gegen den edeln und mit Geschmack drapirten segnenden Christus.

(Die Typen.) Die Ausbildung fester christlicher Typen war zur Zeit Justinian's wol noch nicht vollendet, aber sie scheint mindestens bald nach dieser Zeit beträchtliche Fortschritte gemacht zu haben. Schon die zunehmende Verehrung der Bilder mußte dazu beitragen. Mehr noch wirkte vielleicht die alte Sitte, bekannte und berühmte Bilder durch Copien zu vervielfältigen, zumal da sich die Industrie der Mönche darauf legte, kirchliche Malereien, Miniaturen und Schnitzwerke zu verfertigen. Die Befolgung fester Typen geht nun sehr weit. Sie bezieht sich nicht blos auf die Darstellung einzelner heiliger Gestalten und auf deren Costüm, sondern auch auf die Schilderung biblischer und legendarischer Begebenheiten, ja selbst auf die Vertheilung der Bilder in den verschiedenen Räumen der Kirche, sodaß man sich auf dem zweiten nicäischen Concil den Bilderstürmern gegenüber darauf berufen durfte, daß man die heiligen Bilder nicht nach eigenen Erfindungen, sondern nach den Vorschriften der Kirche male. Daher finden wir dieselben Bilder an den verschiedensten Orten und selbst in verschiedenen Zeiten wiederholt. So treffen wir in dem vaticanischen Octateuch Nr. 146 die Bilder der Josua-Rolle fast vollständig und ziemlich unverändert wieder an. Der betende Jesaias zwischen Nacht und Morgenfrühe kommt mit geringen Verschiedenheiten in einem pariser Psalter und einem vaticanischen Jesaias vor, und die Bilder des pariser Psalters Nr. 139 finden sich wenigstens zum Theil in einem Psalter der Barberinischen Bibliothek zu Rom vom Jahre 1177 (Cod. Gr. 202) [5]) und in einer von Denon benutzten Handschrift der Bibliothek zu Constantinopel wieder [6]).

Aber dieses Festhalten der Typen ist keineswegs eine sklavische Nachahmung, die alles künstlerische Verfahren ausschließt, sondern es bleibt bei aller Wiederholung immer noch dem einzelnen Künstler eine große Freiheit,

99) Siehe Helena aus dem pariser Gregor von Nazianz und Romanus auf der Elfenbeintafel bei Louandre.

1) Siehe Justinian und Theodora in S. Vitale zu Ravenna und Kaiser Otto auf der Elfenbeintafel im Hôtel Cluny. 2) Beispiele aus pariser Miniaturen bei Louandre. 3) *Montfaucon*, Palaeographia graeca p. 24. Ich habe das Original nicht gesehen und die Abbildung ist, wie alle Abbildungen aus den letzten Jahrhunderten, sehr unzuverlässig.

4) *Louandre* pl. 31. 5) C. F. v. Rumohr, Ital. Forschungen 1, 299. 6) *Duval*, Monuments 1, 39.

seine eigenthümliche Auffassung und Erfindungsgabe zur Geltung zu bringen.

In dieser Beziehung ist besonders die Vergleichung des Josua mit dem Octateuch von Interesse. Die Bilder stimmen so sehr mit einander überein, daß sogar auffallende Fehler in beiden gleichmäßig wiederholt sind. Eine der Figuren z. B., welche die Arche tragen, ist durch die verfehlte Perspective ihrer Umgebung in ein falsches Verhältniß gekommen, sodaß ihr Kopf zu hoch hinaufgerückt und dadurch der Körper unnatürlich lang gestreckt ist. Dies ist in beiden Fällen gleichmäßig copirt, denn man kann nicht etwa annehmen, daß der Josua Original sei, vielmehr ist zu vermuthen, daß ihm ein Bildercyclus zum Grunde liege, der im 5. Jahrhundert entstanden ist, da die dem Octateuch beigefügte Catene nur Schriften bis zu dieser Zeit benutzt und überdies die Darstellung der vierfüßigen Schlange beim Sündenfalle einer Vorstellung entspricht, die schon im 4. Jahrhundert Widerspruch erfuhr und sich später kaum mehr geltend machen konnte [7].

Trotzdem ist die Behandlung des Josua eine sehr selbständige. Nicht allein, daß er mit mehr künstlerischem Geschick gearbeitet ist, die Uebereinstimmung geht auch nicht über die Beibehaltung einzelner Figuren und Gruppen hinaus, und namentlich ist das mit sehr viel Geschmack behandelte Landschaftliche, welches die im Octateuch getrennten einzelnen Bilder verknüpft, dem Josua eigenthümlich. Der Künstler hat offenbar Typen befolgt, die Jahrhunderte hindurch festgehalten wurden, aber diese sind keineswegs zu so starren Regeln geworden, daß nicht doch eine große künstlerische Freiheit daneben bestanden hätte, und so allein ist es möglich, daß die Bilderrolle zum Josua durchweg einen wahrhaft künstlerischen Eindruck hinterläßt, von dem die kleinen, roh ausgeführten Bilder des Octateuch sehr weit entfernt sind. Oder man vergleiche den Untergang Pharao's im rothen Meere in dem pariser Psalter Nr. 139 [8]) und in dem Octateuch [9]), wo einzelne Figuren und Gruppen wiederholt, andere Figuren ganz wesentlich verändert sind und die ganze Composition völlig umgestaltet ist.

Es ist hier nicht der Ort, eine vollständige Darstellung der byzantinischen Typologie zu geben; aber es wird angemessen sein, die Entwickelung einiger der bedeutsamsten und wichtigsten Typen zu verfolgen.

1) Das nächste wäre die Darstellung Gottes, des Vaters und Schöpfers. Diese ist in der griechischen Kirche nicht gestattet. Theodorus Studita (gest. 826) erklärt es für ebenso unerlaubt, als unmöglich, Gott selbst abzubilden [10]), und noch Nicephorus Callistus macht den Jacobiten einen Vorwurf daraus, daß sie den Vater und den heil. Geist malten [11]). In der Regel muß die aus Wolken oder auch aus einem Nimbus herabreichende Hand zur Bezeichnung Gottes genügen [12]). Selbst bei der Darstellung der Schöpfungsgeschichte, wo alte fränkische Miniaturen sich naiv an den Wortlaut der Mosaischen Erzählung halten und Gott in der Gestalt eines Greises auftreten lassen, sieht man in byzantinischen Bildern von dem wiener Genesis-Fragment bis zum vaticanischen Octateuch nicht mehr, als die Hand Gottes. In gewissen Fällen vertritt auch Christus als Pantokrator den Herrn des Himmels und der Erde. Bei der Darstellung des brennenden Busches wird nach dem Malerbuche vom Athos sogar die Jungfrau Maria mit dem Kinde an die Stelle gesetzt [13]). Symbolisch wird einmal in einem Evangeliarium des Vatican (Cod. Gr. 74) entsprechend einem Ausdruck des Psalmisten der Alte der Tage, ὁ παλαιος ἡμέρων, gezeichnet, der zwischen zwei Cherubim segnend über dem Matthäus schwebt, gleichsam diesen inspirirend, während unten durch Abraham und Isaak die Weissagung des alten Bundes, deren Erfüllung das Evangelium verkündet, angedeutet ist [14]).

Ausnahmsweise habe ich in dem pariser Gregor von Nazianz Nr. 510 eine Darstellung Gottes des Vaters mit dem Christkinde auf dem Schooße und einem anbetenden Engel angetroffen (Blatt 149). Der Kopf des Vaters ist einem Jupiterkopfe ähnlich.

2) Die Ausbildung des Christustypus läßt sich einigermaßen verfolgen. Die Christusköpfe waren natürlich vor allen andern Heiligenbildern verehrt. Zweimal erscheinen sie als Palladien des Heeres, das sie gegen die Dämonen schützen sollten, deren Macht in dem Kriege gegen die Perser gefürchtet wurde. Das eine Mal sucht der Feldherr Philippicus, der Schwager des Kaisers Mauritius, das Heer anzufeuern, indem er mit einem Christusbilde in der Hand die in Schlachtordnung aufgestellten Scharen durchzieht [15]), und ein andermal begeistert Heraklius durch dasselbe Mittel seine noch ungeübten und schlecht disciplinirten Legionen [16]). Beide Bilder galten für Achiropiten, ἀχειροποίητα, d. h. für solche, die nicht von Menschenhand gemacht, sondern auf wunderbare Weise entstanden waren. Es gab deren jetzt schon mehrere, indem nicht nur das edessener Bild auf wunderbarem Wege Abbilder erzeugte, sondern auch außer der Abgar-Sage andere Sagen verwandter Art, wie z. B. die im Abendlande mehr bekannte Veronica-Sage, verbreitet wurden.

Vielleicht waren schon jene Palladien Copien des edessener Bildes, das dem bärtigen Christustypus zum Grunde zu liegen scheint, obgleich noch Theophanes neben dem zu seiner Zeit gewöhnlichen Christuskopfe einen davon verschiedenen mit spärlichem krausen Haare kennt, den manche Geschichtskundige für den richtigeren hielten [17]), und der Patriarch Photius bemerkt, daß Griechen, Römer, Juden und Aethiopier, jeder das Christus-

7) Piper, Der älteste Bilderkreis, in der Augsburger allgem. Zeitung, 1854, Beil. zu Nr. 307. 8) *Duval*, Monumens 1, 39. 9) *Agincourt* table 62. no. 4. 10) *Theod. Studita*, Antirrhetic. 1, 2. 10 und 3, 40. 41 in *Studitae* Epist. ed. *Sirmond*. (*Sirmondi* Opp. T. 5.) p. 94. 98. 147. 11) *Niceph. Call.* Hist. eccl. 18, 53.

12) *Éméric-David*, Discours historiques sur la peinture moderne. Disc. 1. (Paris 1812.) p. 44. note 1. 13) *Didron*, Iconogr. chrét. p. 176—179. 14) Waagen, Kunstwerke und Künstler in Paris S. 227. 15) *Theophan.* Chorogr. ad a. 578. ed. Bonn. p. 393. 16) Ibid. ad a. 613. p. 467. 17) *Theophan.* Chorogr. ad a. 455.

antlitz nach seiner Nationalität bilde [18]). Daß aber später das edessener Bild den gebräuchlichen Christusköpfen zum Vorbilde gedient habe, wird schon in einer Lebensbeschreibung Leo's des Armeniers angedeutet [19]). Die große Berühmtheit desselben veranlaßte den Kaiser Romanus Lacapenus, bei der Belagerung des von den Sarazenen besetzten Edessa im J. 940 von diesen das Heiligthum ausliefern zu lassen und dafür die Belagerung aufzuheben und die gefangenen Muselmänner frei zu geben. Er brachte das Bild nach Constantinopel, wo es in der Sophienkirche ausgestellt und auf das Glänzendste gefeiert wurde [20]). Auch auf Münzen erscheint seit Justinianus Rhinotmetus zuweilen der Christuskopf oder auch der thronende Christus in ganzer Figur neben dem Kopfe des Kaisers oder auch anstatt desselben, was vielleicht zuerst durch ein Wunderbild veranlaßt sein mag, welches 574 aus Camulium in Kappadocien nach Constantinopel gebracht wurde [21]). Auf diesen Münzen hat der Christuskopf schon den spätern Typus eines bärtigen Mannes mit gescheiteltem, auf die Schultern herabhängendem Haar, mit dem auch die älteste Beschreibung des Aussehens Christi bei Johannes Damascenus (gest. um 760, 84 Jahre alt) ziemlich übereinstimmt. Im 9. Jahrhundert hat der Christuskopf einen Typus, welcher dem edessener Bilde entfernt ähnlich gewesen zu sein scheint. Das Gesicht ist auffallend rund und nicht sehr ausdrucksvoll. Der getheilte Bart ist kurz geschnitten, das dunkle gescheitelte Haar hinter die Ohren gestrichen. So erscheint er in dem vaticanischen Commentar zum Jesaias [22]) und genau übereinstimmend damit auf dem großen Mosaik im Narther der Sophienkirche, wo ein Kaiser vor dem thronenden Christus sich demüthigend dargestellt ist [23]), und das wahrscheinlich erst von der Restauration des westlichen Tragbogens durch Basilius Macedo [24]) herrührt; ferner in einer Katakombe zu Albano, dem Cömeterium der Maria della Stella, das wahrscheinlich erst in dieser Zeit seinen Bilderschmuck erhalten hat, und wo die Inschrift „MITERTHEV“ bei der neben dem Christuskopfe befindlichen Maria auf griechischen Ursprung hinweist [25]); endlich auf dem einen Deckel des Evangeliariums Karl's des Kahlen, wo Lenormand gerade diesen Christuskopf mit Unrecht denen der ältesten Sarkophage vergleicht [26]). Auch die Elfenbeintafel mit Otto und Theophanu entfernt sich noch wenig von dieser Auffassung, obgleich der Christuskopf hier schon edler gehalten ist.

Man kann sich denken, daß dieser Typus durch ungeschickte Copien nach dem edessener Bilde entstanden sei. Später, vielleicht erst in Folge der unmittelbaren Anschauung dieses Bildes nach seiner Ankunft in Constantinopel, tritt der schmale, längliche Kopf mit längerem Bart und voller an den Seiten herabwallendem Haare auf. Dieser Kopf, der die Grundlage aller spätern Christustypen geblieben ist, hat etwas ungemein Weiches, Sanftes und Schwärmerisches, und damit verbindet sich die dem Sohne Gottes zukommende Hoheit und Würde, die den Christusköpfen der ersten christlichen Jahrhunderte durchaus noch fehlte und vollends an jenem rundlichen Kopfe der frühern Zeit vermißt wird.

Unter Johannes Zimisces (969—975) wird es zur Regel, die Münzen mit diesem Christuskopfe oder auch mit der Figur Christi oder seiner Mutter zu bezeichnen, ja diese heiligen Gestalten verdrängen sogar den Kopf des Kaisers selbst, und erst unter Constantin Ducas wird der letztere wieder neben den Bildern Christi und der Maria auf dem Revers eingeführt.

Neben diesem bärtigen Christus kommt aber fortwährend noch der unbärtige vor, und zwar in solchen Darstellungen, wo Christus als der Ueberirdische im Himmel thronende, nach seinem Tode verklärte erscheint, der der Erde entrückt ist und sich des Menschlichen entäußert hat [27]). So sieht man ihn in himmlischer Glorie thronend auf dem Brustftücke der römischen Kaiser-Dalmatica (oben S. 446), während die Scene der Verklärung auf dem Rücken dieses Gewandes ihn bärtig darstellt, wie gewöhnlich, wenn er als des Menschen Sohn auftritt.

Ebenso wird er unbärtig in einigen symbolischen Auffassungen gebildet, namentlich als Emanuel, der auf Wolken thront, von vier Engeln in den Ecken umgeben. Wo er aber selbst symbolisch wieder im Verkehr mit den Menschen gedacht wird, da erscheint er dennoch bärtig in seiner irdischen Gestalt. So namentlich an einem Wandgemälde auf dem Athos, wo er segnend und lehrend dargestellt ist [28]), und ebenso, wo er dem Märtyrer im Augenblicke seiner Marter erscheint, um ihm die Krone zu verleihen, wie z. B. auf der berliner Elfenbeintafel mit den 40 Heiligen, oder wo er als Pantokrator oder Herrscher des Himmels und der Erde inmitten der himmlischen Heerscharen thront, oder endlich, wo er segnend zwischen dem Kaiser und der Kaiserin steht und diesen die Hände auf das Haupt legt.

Sowie der unbärtige Christuskopf, hat sich auch die altchristliche Darstellung Christi mit der Pergamentrolle in der Hand hier und da in der byzantinischen Kunst erhalten. In dem pariser Gregor von Nazianz Nr. 510 erscheint Christus bei der Heilung des Aussätzigen, des Wassersüchtigen und des Besessenen mit der Schriftrolle in der Linken [29]), und sogar das Christkind ist auf dem Siegel des heil. Berges mit demselben Emblem versehen. Dort erscheint Christus gewissermaßen als Arzt, hier ist er vielleicht als Lehrer der Mönche aufzufassen.

3) Eine Darstellung Christi, welche nach der gewöhnlichen Meinung erst durch den 82. Kanon des

18) *Photii* Epist. 64. (London 1651.) p. 117. 19) *Georg. Monach.* De Leone Armeno c. 17 bei *Theophan.* Contin. ed. Bonn. p. 773. 20) *Theophan.* Cont. 6, 48. *Symeon Magister*, De Const. Porph. et Rom. Lacap. c. 50. *Georg. Mon.* De Const. Porph. et Rom. Lacap. c. 56. 21) *Cedren.* ed. Bonn. 1, 685. Cf. *Gretser*, De imagg. non manufact. (Ingolst. 1622.) c. 12—15. 22) *Silvestre*, Paléographie universelle. T. 2. f. 37. 23) Salzenberg Bl. 27. *Louandre*, Arts indr. pl. 118. 24) *Theophan.* Cont. 5, 79. 25) *Perret*, Catacombes de Rome. T. 1. pl. 84. 26) Trésor De numism. Rec. de bas-reliefs 1, 16. pl. 20.

27) *Didron*, Annales archéol. 1, 291. 28) Das. 1, 298. 29) Waagen, Kunstwerke und Künstler in Paris S. 210.

Concils von 692 eingeführt sein soll [30]), ist das Crucifix. Diese Meinung beruht jedoch auf einem Misverständniß, denn jener Kanon bezieht sich lediglich auf die Darstellung der Scene nach Joh. 1, 29, indem er vorschreibt, man solle nicht mehr wie bisher das Lamm, welches der Welt Sünde trägt, und auf welches der Täufer mit dem Finger hinweist, sondern statt dessen die menschliche Gestalt des Herrn malen. In der That gab es ältere Crucifixe. Wir wollen uns nicht auf das Spottbild eines Gekreuzigten mit dem Eselskopfe und der Unterschrift: *Αλεξαμενος σεβετε θεον*, berufen, das in einem Gemache des Kaiserpalastes auf dem Palatin auf die Wand gekritzelt war [31]), obwol sich viel dafür sagen läßt, daß dem kaiserlichen Haussklaven, der hier seinen Muthwillen ausließ, ein Original dieser Carricatur bekannt gewesen sein müsse. Aber wir finden ein Crucifix in den Miniaturen des Rabula [32]). Die Form desselben ist nun aber von der des Abendlandes sehr abweichend. Daß die Füße mit zwei Nägeln ans Kreuz geheftet sind, kommt zwar bei den ältesten abendländischen Crucifixen ebenfalls noch vor, und die horizontal vor dem Querholze ausgestreckten Arme, die auch bei den Schächern die gleiche Haltung haben, kann man der schlechten Zeichnung zur Last legen. Wichtiger sind andere Eigenthümlichkeiten, aus denen eine Auffassung hervorgeht, welche Nichts weniger als den natürlichen Vorgang der Kreuzigung, den am Kreuze Sterbenden oder Gestorbenen, darstellen will. Das Haupt des Gekreuzigten ist nämlich nicht gesenkt, wie es die abendländische Sitte fordert, sondern hoch aufgerichtet mit offenen Augen, und trägt keine Dornenkrone. Den Leib aber bekleidet das lange Diakonengewand mit der priesterlichen Stola, sodaß Christus als der Diener Gottes erscheint, der als Hoherpriester sich selbst zum Opfer bringt. — Auch später hat sich diese Form des Crucifixes in der griechischen Kirche erhalten. So kommt sie unter andern in dem pariser Gregor von Nazianz Nr. 510 vor [33]). Auf diesen spätern Darstellungen trägt Christus häufig noch einen Reif um die Stirn, der die Krone des Königs der Welt zu bezeichnen scheint [34]).

Neben dieser symbolischen Form tritt nun aber auch eine andere auf, welche den Vorgang mit einem fast widerlichen Naturalismus darstellt, indem der Leib Christi bis auf ein Gewand, welches um die Hüften gegürtet ist und bis auf die Knie reicht, nackt und nicht mehr gerade aufgerichtet, sondern schlaff zusammengesunken gebildet wird [35]). Diese Form scheint jedoch erst später aufgekommen zu sein. Eins der frühesten bekannten Beispiele davon ist vielleicht das Relief auf dem goldenen Deckel eines der in Constantinopel geraubten Manuscripte, welche die Bibliothek von S. Marco in Venedig bewahrt.

4) Nächst dem Christustypus ist der wichtigste der der Maria. Zu Justinian's Zeit wurde der Mariencultus bereits so allgemein, daß man der Gottesmutter, der Theotokos, nicht genug Kirchen errichten konnte. In Constantinopel allein werden bei den byzantinischen Schriftstellern nicht weniger als 49 erwähnt, von denen mehrere in der Zeit des Justinian erbaut sind [36]). Das Bild der Maria aber begegnet uns auch außerhalb der ihr geweihten Kirchen, ja es nimmt regelmäßig die vorzüglichste Stelle in der großen Chornische ein. Außerdem kommt sie aber auch an mehreren andern Stellen der Kirche vor. Die Gemälde des Diakonikon beziehen sich auf sie. Mit dem Täufer, dem „Vorläufer," begleitet sie den im Himmel thronenden Christus. Ihre Feste erhalten eine besondere Reihe von Bildern, und im Narther begegnen wir den 24 Häusern oder Stationen derselben, welche sich auf ebenso viele an die Heiligste gerichtete Gebete beziehen und zum Theil Scenen aus ihrem Leben, zum Theil ihre Verherrlichung in verschiedenen Auffassungen darstellen [37]). Wo sie, wie z. B. in der Chornische, mit dem Christuskinde auf dem Schooße thront, ist letzteres, wenigstens in der ältern Zeit, noch meist mitten vor ihr sitzend mit dem Kopfe en face gezeichnet, und zuweilen hält dasselbe gleich der Mutter die Arme zum Segen ausgebreitet. So auf einem emaillirten byzantinischen Halsschmuck, der in den russisch geschriebenen Alterthümern des russischen Reichs abgebildet ist.

Neben diesem Typus erhält sich aber auch die Figur der stehenden Maria mit zum Gebet erhobenen Händen, ähnlich wie sie auf mehreren in den Katakomben gefundenen Glasschalen vorkommt. Während jedoch hier die Maria gewöhnlich die Arme weit ausstreckt, heben die byzantinischen Bilder nur die Hände vor der Brust empor. Eine schöne Darstellung dieser Art enthält das Mosaik, welches aus dem alten Dom von Ravenna in die Kapelle des erzbischöflichen Palastes versetzt und dort über dem Altar angebracht ist. Die Chornische des ehemaligen Doms soll ihren Mosaikschmuck im J. 1112 erhalten haben [38]). Eine andere ähnliche Maria hat Louandre nach einer Miniatur des pariser Gregor von Nazianz Nr. 510 abbilden lassen [39]).

Eine thronende Maria mit dem Christuskinde vor sich auf dem Schooße nahm schon in der Sophienkirche den Platz über den Fenstern der Chornische ein, sodaß sie von dem Schiffe der Kirche aus über der Chorschranke in der Wölbung der Apsis gesehen wurde. Vielleicht sollte sie hier ein Symbol der göttlichen Weisheit sein. Doch ist dieses Bild nicht erhalten. Dagegen fand sich in derselben Kirche an einer andern Stelle ein Bruchstück

30) *Mansi*, Concil. coll. 11, 978. Vergl. *Piper*, De la représentation symbolique la plus ancienne du crucifiement et de la résurrection de notre seigneur im Bulletin monumental (Caen 1861) p. 2. note 3. 31) Durch Garrucci, der dasselbe entdeckte, ist es in das Museum Kircherianum gekommen. Ferd. Becker, Das Spottcrucifix der römischen Kaiserpaläste. Breslau 1866. 32) *Assemani* und *Biscioni* tab. 23. *Agincourt*, Peint. tab. 27. 33) Waagen, Kunstwerke und Künstler in Paris S. 204. 34) Vergl. Annales archéolog. 18, 120. 35) Rumohr, Ital. Forschungen 1, 306.

36) *Du Cange*, CP. christ. 4, 2. 37) *Didron*, Manuel p. 293. Schäfer S. 288. 38) *Ribuffi*, Guida di Ravenna (Ravenna 1835) p. 22. 39) Waagen S. 205. *Louandre* 2, 71. pl. 46.

von einem ähnlichen Bilde, welches nach Salzenberg's[40]) Zeichnung nur noch Kopf und Schultern der Maria und darunter die Umrisse des Christuskopfes in derselben typisch feierlichen Stellung erkennen ließ, welche schon das Marienbild in dem Cömeterium der heil. Agnes bei Rom zeigt[41]). Vollständig ist die thronende Maria mit dem Kinde in derselben typisch feierlichen Haltung auf dem Mosaik der Chornische in dem Dom zu Parenzo erhalten[42]). Doch haben die Bilder in Parenzo und in der Sophia nicht mehr die Arme zum Gebet erhoben. In Parenzo legt Maria die Rechte auf die Schulter des Christuskindes, während die Linke dasselbe ungezwungen und natürlich an der Hüfte berührt. Das Christuskind sitzt hier mitten auf dem Schooße der Maria. Spätere byzantinische Bilder stellen zuweilen das Christuskind in einem runden Nimbus dar, der, wie ein Schild, vor der Brust der Maria angebracht ist, und letztere ist dann gewöhnlich entweder nur als Brustbild, wie z. B. auf dem Siegel der Klöster des heil. Berges[43]), oder auch stehend dargestellt.

Neben diesen beiden Typen tritt dann noch ein dritter hinzu, welcher Maria als zärtliche Mutter darstellt, ebenfalls sitzend mit dem Christuskinde auf dem Schooße, aber nicht in jener feierlichen Haltung. Auf einigen ältern Bildern erhält das Christuskind schon eine kleine Wendung seitwärts. So auf der Elfenbeintafel mit der Unterschrift *Αλλουης*[44]) und noch etwas entschiedener auf dem einen Deckel des Evangeliariums Karl's des Kahlen[45]). Auf spätern Bildern sitzt das Christuskind nicht mitten auf dem Schooße der Mutter, sondern auf der linken Seite, und schauet zu ihr hinauf, während sie mit gesenktem Haupte den Blick liebevoll auf das Kind richtet. Von dieser Art sind namentlich die Bilder, welche dem Evangelisten Lucas zugeschrieben wurden. Die Legende, daß der Evangelist Lucas ein Bildniß der Maria mit dem Christuskinde auf dem Schooße nach dem Leben gemalt habe, ist eine von den Sagen, welche gleich der Abgarssage die Echtheit und Aehnlichkeit der Marienbilder beglaubigen sollten. Es gab auch Marienbilder, welchen man eine ähnliche wunderbare Entstehung zuschrieb, wie dem Christuskopfe zu Edessa. So zeigte man an einer Säule in der Kirche zu Lydda ein Bild, auf welchem sich das Antlitz der Maria auf eine unvertilgbare Weise sollte abgespiegelt haben[46]). Die Lucassage kommt zuerst im 6. Jahrhundert bei Theodorus Anagnostes[47]) vor, der im Anfange seiner kirchengeschichtlichen Notizen erzählt, daß Eudocia, die Gemahlin des Theodosius II., ein solches Bild von Jerusalem oder Antiochia[48]) aus an Theodosius' Schwester Pulcheria gesandt habe. Dann trifft man die Legende von Lucas dem Maler nicht vor dem 8. Jahrhundert wieder an. Immer aber geht sie von den Griechen[49]) aus, wenn sie auch später in Italien große Verbreitung gefunden hat. Die zahlreichen italienischen Lucasbilder[50]), von denen schon früher die Rede war, haben sogar Manni[51]) auf den Einfall gebracht, daß ein Maler Namens Luca Santo die Veranlassung zur Entstehung der Legende gegeben haben möge. Im Orient hatten die Lucasbilder aber ebenfalls eine große Verbreitung. Didron ließ sich von den Mönchen auf dem Athos erzählen, Lucas habe drei große und siebenzig kleine Madonnen gemalt, von denen sich die ersteren im Kloster Megaspileion, auf Cypern und in Moskau befänden. Die Maria von Megaspileion ist ein flaches Relief, Gesicht und Hände bräunlich, das Uebrige mit getriebenen Goldplatten überzogen und mit Perlen und Edelsteinen geschmückt, wie deren mehrere vorkommen. Von den kleinen zeigte man eine in der Altarnische des Katholikon von Batopedi auf dem Athos[52]).

Solche Wunderbilder wurden ganz besonders als Palladien und Schutzmittel gegen Unglücksfälle und Gefahren benutzt. Schon auf den Kriegsschiffen des Heraklius waren bei der Ueberfahrt von Afrika nach Constantinopel im J. 602 an den Segelstangen Reliquienkästchen und Bilder der Gottesmutter aufgehängt[53]). Besonders berühmt war aber später als Palladium von Constantinopel und Schutzmittel im Kriege ein Bild, welches den Namen der Maria hodegetria, *ὁδηγητρια*, führte[54]). Auch dieses war ein Lucasbild und befand sich in einer Kirche, welche neben einer Heilquelle am Gestade des Bosporus, die noch bekannt, aber jetzt in die Mauern des Serails eingeschlossen und daher unzugänglich ist, erbaut war. Einige hielten diese Kirche der Theotokos hodegetria für eine Stiftung der Pulcheria, da hier eben jenes Bild verehrt wurde, welches die verbannte Gemahlin Theodosius' II. dieser aus Antiochia übersandt haben sollte[55]). Andere schrieben aber die Kirche Michael dem Trunkenbolde zu, der sie vielleicht nur hat erneuern lassen[56]). Vielleicht verdankte das Bild ursprünglich seine Berühmtheit den Wirkungen jener Heilquelle, durch die besonders Blinde genesen sein sollen, und Manche leiteten sogar den Beinamen des Bildes davon ab, daß es den Blinden wieder den Weg gewiesen habe[57]). Gewöhnlich bezog man aber diesen Namen auf die Führung im Kriege, denn die spätern Kaiser flehten in der Theotokos hodegetria vor dem Be-

40) Baudenkm. Bl. 32. 41) *Perret*, Catacombes de Rome. tbl. 2. pl. 6. 42) Zeitschrift für Bauwissensch. Bd. 9. (Berlin 1859.) Bl. 18. 43) Siehe dasselbe vor Didron's und Schäfer's Ausgaben des Malerbuches und bei *Didron*, Iconographie chrét. Hist. de Dieu p. 291. 44) Trésor De numism. Rec. de bas-reliefs. T. 2. pl. 51. 45) Das. T. 1. pl. 20. 46) Schnaase, Gesch. der bildenden Künste im Mittelalter 1, 177. 47) Nach der Maxima bibliotheca Patrum 26, 83 soll derselbe freilich erst um 1320 geschrieben haben. 48) *Niceph. Callist.* Hist. eccl. 14, 2 und 15, 14.

49) Zuerst im Leben des heil. Theodorus Studita von dem griechischen Mönche Michael in *Sirmondi* Opp. 5, 44; dann im Leben des Theophilus, *Theophan.* Contin. 3, 11 und bei *Johannes Damascenus*, Opp. (Paris. 1712.) p. 618. 50) Fiorillo, Geschichte der zeichnenden Künste 1, 50. 51) *Manni*, Del vero pittore Luca Santo (Firenze 1714) und ders. Dell' errore che presiede di attribuire le pitture al Santo Evangelista (ib. eod.). 52) Annales archéol. 5, 157. 53) *Theophan.* Contin. ad a. 602. ed. Bonn. p. 459. 54) *Du Cange*, CP. christ. 4, 2. n. 24. p. 88—92. 55) *Niceph. Callist.* Hist. eccl. 14, 2 und 15, 14. 56) *Codin.* De aedif. CP. p. 80. 57) *Codin.* l. c.

ginn eines Feldzuges um einen glücklichen Ausgang der Unternehmung und dankten an derselben Stelle für den glücklichen Erfolg, und es scheint, daß in der Regel das Bild dem Heere vorangetragen wurde. Vielleicht rührte aber auch der Name hodegetria nur daher, daß die Kirche zu einem Kloster der Mönche vom Orden der Hodegen gehörte [58]). Das Bild soll bei der Plünderung im J. 1204 nach Italien entführt sein. Nach einer Mittheilung von Seitz wird dasselbe jedoch noch in Balüglü unweit Constantinopel vor dem Damascusthor verehrt. Jedenfalls waren aber in Italien Copien der Maria hodegetria verbreitet, die dem 13. Jahrhundert anzugehören scheinen [59]).

5) Auch andere Personen haben ihre bestimmten Typen, so unter den Aposteln besonders Petrus und Paulus, die jedoch bei den Byzantinern nicht so zusammengestellt werden, wie im Abendlande. Manche dieser Typen sind von denen des Abendlandes sehr abweichend. So wird der Evangelist Johannes, von den Griechen zum Unterschiede von dem Täufer der Theologe genannt, nicht als der Lieblingsjünger Christi, sondern als Greis mit weißem Haar und Bart dargestellt [60]), der, häufig durch einen Lichtstrahl inspirirt, seinem Diakon, dem zu seinen Füßen sitzenden jungen Prochoros, *Προχωρος*, das Evangelium in die Feder dictirt, während die drei andern Evangelisten selbst das Evangelium nach den Worten eines neben ihnen stehenden Engels niederschreiben [61]). Auch die übrigen Heiligen hatten ihre Typen, und man kann annehmen, daß diese Typen etwa im 7. Jahrhundert zum Abschluß gekommen sind, da das Malerbuch vom Athos keinen Heiligen kennt, der jünger wäre.

6) So wie Maria, sind früh auch die Engel Gegenstände der Verehrung geworden. Der heil. Ambrosius (gest. 397) spricht sich zuerst unverhohlen dafür aus, daß man die Engel anflehen solle, weil sie den Menschen zum Schutze beigegeben seien [62]), nachdem der 35. Kanon des Concils von Laodicea um 360 noch ihre Verehrung untersagt und dieselbe als ein Verlassen der Kirche Gottes bezeichnet hatte [63]). In Asien waren aber zu Justinian's Zeit bereits Ansichten über die Bedeutung und das Wesen der Engel verbreitet, die ihnen eine ganz eigenthümliche Stellung zwischen Gott und der sichtbaren Welt einräumten. Ausgeführt waren diese Ansichten in der Schrift von der himmlischen Hierarchie, welche man dem in der Apostelgeschichte erwähnten Dionysius Areopagita beilegte und die zuerst um 532 erwähnt wird. Damals berief sich nach einem Briefe des Bischofs Innocenz von Maronia die monophysitische Sekte der Severianer bei einer mit derselben zu Constantinopel abgehaltenen Conferenz auf diese Autorität, allein der vorsitzende Metropolit Hypatius von Ephesus entgegnete, daß die Schriften des Dionysius der Kirche ganz unbekannt seien (s. den Art. Dionysius Areopagita). Die Engel bilden nach dieser Ansicht neun Chöre oder Rangstufen, welche in drei Triaden zerfallen. Die erste Triade, welche Gott am nächsten steht, wird von den unmittelbaren Repräsentanten seiner Majestät und Herrlichkeit gebildet. Es sind die Seraphim oder die Vielgeflügelten, die Cherubim oder die Vieläugigen, *πολυόμματα*, und die Throne. Die zweite Triade enthält die Werkzeuge und Träger seiner Macht und Weisheit, gewissermaßen die Beamten Gottes, denen die Weltregierung übertragen ist. Es sind die Herrschaften, *κυριότητες*, die Obrigkeiten, *ἐξουσίαι* [64]), und die Mächte, *δυνάμεις*. Die dritte Triade besteht aus den Engeln, welche die Aufträge Gottes an einzelne Menschen ausrichten, indem sie Wunder wirken, kriegerischen Beistand leisten oder einzelne Botschaften überbringen. Es sind die Fürstenthümer, *ἀρχαί*, die Erzengel, *ἀρχάγγελοι*, und Engel, *ἄγγελοι*. Man sieht, diese Theorie hat die Aussprüche des alten Testaments über Seraphim, Cherubim, Erzengel und Engel vermittels der bekannten Aussprüche des Paulus [65]) ergänzt. Freilich konnte nur eine mystische Interpretation in die Worte des Apostels den Sinn hineinlegen, als ob er von Engeln oder überirdischen Wesen reden wolle, da er sagt: daß Christus höher sei und mächtiger, als alle geschaffenen Wesen, die Gewalt oder Ansehen haben möchten; daß alles dieses, Sichtbares und Unsichtbares, im Himmel und auf Erden, nach ihm und durch ihn geschaffen sei und in ihm bestehe. Aber die Idee des Dionysius knüpfte an jene gnostischen Vorstellungen, die mit allegorischen und neuplatonischen Lehren verwandt sind. Mehrere gnostische Systeme betrachteten die Engel als das Mittelglied zwischen Gott und Schöpfung, ja als die eigentlichen Schöpfer der irdischen Welt, und die neun Engelchöre entsprechen den drei mal drei Sephiroth oder von Gott emanirten Kreisen der Kabbala. Die Aussprüche des Paulus boten eine Ergänzung der Classen von Engeln, welche das alte Testament kannte, durch die Benennungen weltlicher Macht und Größe zu der heiligen Neunzahl, und die Theorie fand einen ganz geeigneten Abschluß, wenn man die Fürstenthümer nach dem möglichen Doppelsinne des Wortes *ἀρχή* für die Elementargeister, die Ursachen der außerordentlichen Erscheinungen auf der Erde, nahm, durch welche die Wunder gewirkt werden. Es ist erklärlich, daß gerade bei den Severianern, die sich seit 513 im antiochenischen Patriarchatssprengel, dem alten Sitze der Gnosis, ausbreiteten, zuerst die Dionysischen Schriften gefunden werden, und man könnte sogar glauben, daß bereits das Constantinische Octogon eine Darstellung der Engelchöre enthalten habe, da Eusebius von der Kuppel dieser Kirche sagt, daß sie dem Himmelsgewölbe gleiche. Lebte doch gerade in Antiochia schon

58) *Niceph. Callist.* l. c. Nach Nicetas (Hist. de Alexio Isaaci Angeli fratre 8, 6. ed. Bonn. p. 698) landet der Comnene Alexis III. an der *ἀκτῇ τῆς μονῆς τῶν Ὀδηγῶν*. Vergl. *Labarte*, Palais imp. p. 99. 59) *Agincourt*, Peint. table 87. 60) Waagen, Kunstw. und Künstl. in Paris S. 207. 61) Annales archéolog. 7, 46. 62) *Ambros.* De viduis c. 9. 63) Gieseler, Kirchengesch. 1. §. 97. Note dd.

64) *Didron*, Iconographie des anges in den Annales archéol. 18, 35 übersetzt *ἐξουσίαι* fälschlich durch: Tugenden. 65) Ephes. 1, 20. 21. Coloss. 1, 16.

zu Hadrian's Zeit der Gnostiker Saturninus, der die Menschenschöpfung von Engeln vollbringen läßt [66]).

Indessen finden wir auf europäischem Boden vor dem 11. oder 12. Jahrhundert keine Darstellung, welche an die Lehre von den Engelchören erinnert. In S. Vitale zu Ravenna sind die schwebenden Engel, welche Scheiben mit dem Monogramm Christi tragen, lediglich Decorationsfiguren, die sich nur durch die langen Gewänder von antiken Genien unterscheiden. Dagegen haben wir bereits auf den Engel mit Scepter und Weltkugel aufmerksam gemacht, der in der Sophienkirche zu Constantinopel vorkommt. Diese Symbole der Weltherrschaft entsprechen allerdings den Dionysischen Ansichten, und sie sind in der griechischen Kirche Attribute der Engel als Diener Gottes geblieben. Ganz in derselben Weise wird der Engel auf der schönen Elfenbeinplatte im britischen Museum (oben S. 429) dargestellt. Das Scepter führen auch zum Theil die Engel auf den ältesten Mosaiken der römischen Kirchen. Es ist ein mannshoher Stab mit einem Kreuze auf der Spitze. Dagegen ist die Weltkugel in den abendländischen Darstellungen nicht bekannt.

Wir haben ferner die sechs geflügelten Cherubsköpfe in der Sophienkirche kennen gelernt. Wir bemerkten jedoch, daß sie von spätem Datum zu sein scheinen. Vielleicht beruht diese Darstellungsweise sogar schon auf abendländischen Einflüssen. In der wiener Genesis ist der Cherub, der Adam und Eva aus dem Paradiese vertreibt, eine einfache Figur mit langem Gewande, die in der Rechten das Schwert schwingt. Zu ihren Füßen hat sie aber neben sich ein doppeltes feuriges Rad, das wahrscheinlich der Vision des Ezechiel entlehnt ist. Dieses Emblem erhält in der spätern byzantinischen Auffassung eine ganz besondere Bedeutung.

Die spätere byzantinische Kunst stellt namentlich in der Hauptkuppel der Kirchen häufig die Engelchöre dar. Die himmlische Hierarchie des Dionysius Areopagita gab jedoch über die Art, wie die verschiedenen Classen der Engel abgebildet werden, keine brauchbare Auskunft. Dagegen gibt das Handbuch vom Athos ausführlichere Vorschriften, die auch in den Gemälden der jetzigen Kirchen im Ganzen befolgt sind, obwol im Einzelnen Abweichungen vorkommen. In der ersten Ordnung stellt das Handbuch gegen die sonstige Regel die Throne voran. Diese werden gebildet als feurige Räder mit Flügeln ringsum und auf den Flügeln Augen. Sie haben also keine menschliche Gestalt, doch kommt zuweilen innerhalb des Feuerkreises ein Brustbild vor. Das Handbuch sagt ferner: sie werden dargestellt wie ein königlicher Thron, was sich aber nur darauf beziehen kann, daß auf Darstellungen der Dreifaltigkeit die Füße des Vaters und des Sohnes auf einem solchen Feuerzirkel ruhen. Diese Bildung der Throne scheint im Zusammenhange zu stehen mit dem Feuerrade neben dem Cherub an der Pforte des Paradieses, den wir in der wiener Genesis fanden. Gewöhnlich werden die geflügelten Räder je zu zweien mit einander verschlungen.

Die Cherubim haben nur einen Kopf mit zwei Flügeln, die Seraphim dagegen haben sechs Flügel, von denen zwei das Angesicht und zwei die Füße bedecken, und die beiden übrigen sind zum Fluge ausgespannt. In den Händen tragen sie den viereckigen Fächer, ῥιπίδα, flabellum, der früher bei den Griechen gebräuchlich war und hier und da noch als Zierde neben dem Altar aufgestellt wird. Er trägt die Worte: Heilig, heilig, heilig, um zu bezeichnen, daß die Seraphim Gott unaufhörlich loben. Neben diesen drei obersten Chören beschreibt das Handbuch unter dem Namen von Tetramorphen eine Figur, welche die Engelgestalt mit den vier Attributen der Evangelisten verbindet, eine symbolische Darstellung der Einheit der Evangelisten, gleichsam der Engel des Evangeliums. Es sind menschliche Gestalten mit sechs Flügeln, gleich den Seraphim, mit dem Gesichte eines Engels und einem Nimbus um das Haupt. Aber neben dem menschlichen Gesichte erscheint über dem Haupte der Kopf des Adlers und zu beiden Seiten über den ausgespannten Flügeln die Köpfe des Löwen rechts und des Stieres links. Sie sollen nach Oben schauen und vor der Brust mit beiden Händen das Evangelium, sowie auch Evangelien in den Füßen halten. Die letztern Vorschriften werden aber meistens nicht befolgt. Dagegen erscheinen sie zuweilen einzeln auf den geflügelten Feuerrädern, und dann wird man sie vielleicht eher als Symbole der Gottheit anzusehen haben [67]). In dem pariser Gregor von Nazianz (Cod. Gr. 510) ist auf Bl. 52 bei der Schöpfungsgeschichte ein Tetramorph mit *Η ΦΛΟΓΙΝΗ ΡΙΜΦΑΙΑ*, die Flammen-Schnelligkeit, bezeichnet.

Die Engel der zweiten Trias sind als Priester dargestellt. Sie tragen Chorhemden bis auf die Füße, Gürtel und grüne Stolen. In der rechten Hand sollen sie goldene Bandstreifen halten, und in der linken das Siegel mit dem Zeichen Christi. Die dritte Trias hat kriegerische Rüstung mit goldenem Gürtel und Hellebarden in den Händen.

Die Darstellungen entsprechen diesen Vorschriften nicht ganz. Gewöhnlich werden die Attribute der verschiedenen Chöre nicht unterschieden, und nur einzelne durch sechs Flügel mit oder ohne Augen, durch Kronen und königliche Kleidung, durch den Fächer mit dem dreimal Heilig und dergl. ausgezeichnet. Die sechs Flügel werden auch zuweilen den Cherubim gegeben. Diese und die Fürstenthümer erhalten auch die Bezeichnung der Vieläugigen, Polyommata. Auf dem Email eines byzantinischen Reliquiariums mit dem Holze Christi, welches sich zu Limburg befindet, sieht man die Mächte, ἐξουσίαι, mit vier Flügeln, welche den Körper, mit Ausnahme der Hände und nackten Füße, verhüllen, und die Obrigkeiten, ἀρχαί, als Tetramorphen, jedoch ohne die ausgespannten Flügel, und zu den Füßen derselben zwei

66) Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818) S. 269.

67) *Felice d'Ayzac* in Annal. archéol. 7, 152. 206. Vergl. *Didron*, Iconographie chrét. Hist. de Dieu p. 464. Fig. 117.

Räder oder Rosetten. Alle übrigen Engel sind ohne nähere Bezeichnung und verschieden gekleidet. Nur einige haben eine Scheibe, die aber eher eine Weltkugel, als das Siegel Gottes darstellt. Alle tragen den Stab, wie der Engel in der Sophienkirche. Stab und Kugel haben aber eine aus drei Blättern gebildete lilienartige Verzierung, welche das Kreuz zu vertreten scheint [68].

In einer der Maria geweihten Kirche des Klosters Iviron auf dem Athos ist die Mutter Gottes nur von der ersten Trias umgeben. Die Seraphim haben sechs Flügel von Feuerflammen und keine Füße, die Cherubim sechs Flügel und nackte Füße; die Throne sind Flammenkreise mit vier Flügeln voll Augen. Außerdem ist der Maria nur noch „der Engel des Herrn" beigegeben. Er hat in der Linken einen Schild und in der Rechten das Siegel Gottes [69].

Am vollständigsten sieht man die himmlische Hierarchie in der Kuppel der Erzengelkirche des Klosters Iviron auf dem Athos. Die neun Gruppen sind nicht, wie man vielleicht nach der Emanationstheorie erwarten könnte, in concentrischen Kreisen, sondern in Abschnitten der Kuppel neben einander geordnet. An der Spitze jeder Gruppe schwebt ein geflügelter Engelkopf mit einem Bande oder Täfelchen, welches die Benennung der Gruppe enthält, und unter jeder Gruppe steht ein Vers, welcher die Bedeutung derselben angibt. Maria, als Herrscherin über die Engel bezeichnet, steht unter den Thronen, und Johannes, „der Vorläufer," selbst geflügelt als Bote Gottes, aber mit nackten Füßen, wie ein Apostel, unter den Herrschaften [70]. Die sechsflügeligen Cherubim halten ein Flammenschwert in der Rechten und sind ganz roth, da sie, wie die Inschrift sagt, feurig sind und dadurch die Sterblichen zur göttlichen Liebe entzünden. Die Cherubim zeichnen sich durch sehr reiche Kleidung und ein Paar bunte Flügel aus. Sie sind gewissermaßen die Bischöfe, da sie „die Ausgießung der Weisheit" besitzen, die sie uns reichlich zukommen lassen. Die Throne haben Oberkörper von Engeln mit Nimben innerhalb der Feuerräder. Die Engel der beiden folgenden Triaden sind mehr oder weniger reich bekleidet, auch die Füße, die nur bei den Mächten und Fürstenthümern nackt sind. Alle führen das Siegel Gottes in der Linken, aber das Scepter mit dem Kreuze in der Rechten. Statt des letztern haben nur die Obrigkeiten, ἀρχαί, die Wunderthäter, einen Lilienstab, und die Erzengel, als deren erster Michael erscheint, ein Schwert. Die letztern allein sind mit Panzer und Halbstiefeln gerüstet. So erscheint auch in dem pariser Gregor von Nazianz der Engel, dem Josua für die Verleihung des Sieges dankt, gleich diesem in römischer Waffenrüstung [71]. Der letzte Chor der Engel endlich, denen „der Dienst gebührt, daß sie der Menschen wegen auf- und niederfahren," trägt Diakonenkleidung nebst dem Siegel Gottes und dem Kreuzscepter [72]. In den Miniaturen erscheinen die Engel allerdings noch mehr in antiker Weise gekleidet, jedoch prachtvoll in blauen Tuniken und goldenen Togen. So auf der Himmelsleiter in dem pariser Gregor von Nazianz [73]. In dem pariser Evangeliarium Nr. 74 hat der Engel, der Christus voran in den Jordan zur Taufe schreitet, außerdem goldene Flügel [74]. Die Auffassung der Engel als Beamte Gottes zeigt sich aber auch in einer Legende über den Bau der Sophienkirche, die in einer Aufzeichnung aus dem 11. oder 12. Jahrhundert auf uns gekommen ist, und wonach dem Sohne des Baumeisters Eustathius ein Engel in der Gestalt eines Eunuchen erschienen sein soll, der vorgab, daß er den Auftrag habe, den Bau zu überwachen [75].

7) In den Darstellungen der biblischen Geschichten zeigt sich ebenfalls das Typische der Composition und Anordnung, indem gerade die gewöhnlichsten Bilder am seltensten verändert werden. Auch diese Typen setzen zum Theil die Darstellungsweisen der ältesten christlichen Kunst fort. So sieht man in dem pariser Gregor von Nazianz Nr. 510 den Daniel mit ausgebreiteten Armen stehend zwischen Löwen, gleichwie in den ältesten christlichen Bildern [76]. Andere Typen mögen jüngern Ursprungs sein. Die Auferstehung der Todten kommt, soviel ich weiß, zuerst auf der Pala d'oro in Venedig vor, und in sehr ähnlicher Weise ist sie in dem pariser Evangeliarium Nr. 74 wiederholt. Namentlich läßt sich für die Bilder aus dem Leben der Maria kein sehr hohes Alter vermuthen. Indessen sehen wir unter andern schon die byzantinische Darstellung der Geburt Christi auf einer der Elfenbeinplatten, mit welchen der Bischofsstuhl des Maximin zu Ravenna belegt ist. Als ein Vorbild zu der Stellung der Maria als Fürbitterin bei dem Richter über die Lebendigen und die Todten kann man allenfalls die Abracura ansehen, welche am Grabe der Vibia als Genossin des Richters der Unterwelt auftritt. In anderer Weise ist die heilige Jungfrau in den unter Bischof Agnellus (553—566) verfertigten Mosaiken von S. Apollinare nuovo zu Ravenna mit der andern Welt in Beziehung gesetzt. Hier sieht man sie auf der nördlichen Seite des Hauptschiffes zunächst der Chornische, umgeben von Engeln, mit dem Christuskinde auf dem Schooße thronen; vor ihr knieen die heiligen drei Könige in persischer Tracht, und auf diese folgen die heiligen Frauen, welche, aus der Vorstadt Classis kommend, in goldenen Gewändern der Himmelskönigin entgegenziehen. Dieser langen Procession, welche der ganzen Seite des Hauptschiffes entlang den Raum zwischen den Bogenarkaden und den hochgelegenen Fenstern ausfüllt, entspricht eine ähnliche Procession von männlichen und weiblichen Heiligen auf der Südseite, welche von dem Palaste ausgeht und von dem thronenden Christus empfangen wird [77].

---

68) *Ibach* in Annal. archéol. 17, 347; 18, 42. 69) Annal. archéol. 18, 113. 70) Ueber diese Auffassung des Johannes weiter unten. 71) Waagen, Kunstwerke und Künstler in Paris S. 211.

72) Annal. archéol. 18, 43—47. *Didron*, Manuel p. 74. Schäfer S. 103. 73) Waagen a. a. O. S. 210. 74) *Louandre* pl. 53. 75) Anon. bei *Banduri* p. 61 (Paris. 70). 76) Waagen S. 215. 77) Vergl. Quast S. 20.

8) Sehr beachtenswerth sind einige mystische Darstellungen, die sich durch eine sehr ansprechende poetische Auffassung auszeichnen. Wir erinnern an die Darstellung des Gekreuzigten im Diakonengewande. Eine schöne und reiche Composition dieser Art ist ferner die göttliche Liturgie oder Mystagogie, welche dem Abendlande völlig fremd geblieben ist. Sie schildert Christus umgeben von den himmlischen Heerscharen, als Hohenpriester am Altare, indem er die Hostie darbietet, während die ihn umgebenden Engel, wie bei der irdischen Messe, assistiren und die zur griechischen Messe gehörenden Geräthschaften herbeibringen. Einer der letztern trägt die Patene mit der Hostie auf dem Haupte, und Christus nimmt sie von da herunter[78]). Die römische Kaiser-Dalmatica enthält eine ähnliche Darstellung auf den Schulterstücken. Auf dem einen theilt Christus die Hostie, auf dem andern den Kelch an eine Versammlung heiliger Männer, vielleicht die Apostel, ganz wie bei der Messe aus. Eine andere Darstellung von eigenthümlicher symbolischer Art ist die der ökumenischen Concilien. Hier wird nur für jedes Concil eine offene Kirche gemalt, in der auf einem Altar eine Bibel aufgeschlagen ist, und die Erläuterung erhält man durch beigefügte Inschriften. Diese Auffassung erinnert an die Altäre und Throne in S. Giovanni in Fonte zu Ravenna und an den von zwölf Lämmern umgebenen Thron mit dem verschlossenen Buche aus der Chornische von S. Giovanni Evangelista daselbst. Uebrigens geht das Malerbuch vom Athos in der Aufzählung der darzustellenden Concilien nicht über das zweite nicänische von 787 hinaus. Die Kirchentrennung mag die Veranlassung gegeben haben, das letzte ökumenische Concil zu übergehen.

Mehr allegorisch ist die Darstellung der lebenbringenden Quelle. Nach dem Malerbuche erscheint in einem goldenen Brunnen die Mutter Gottes mit dem Christkinde vor ihr, und letzteres hat auf der Brust das Evangelium, in dem die Worte zu lesen sind: „Ich bin das lebendige Wasser." Zwei Engel zu den Seiten halten Kronen über dem Haupte der Maria und begrüßen sie der eine als die reine lebenbringende, der andere als die reine gottempfangende Quelle. Zu dem aus dem Brunnen abfließenden Wasser endlich wallfahrten Vornehme und Gebrechliche, um sich darin zu waschen und davon zu trinken[79]).

Häufig knüpfen sich solche mystische Darstellungen an Aussprüche der heiligen Schrift, wie z. B. schon in der alten Kirche die Darstellung Christi durch das Lamm. Den Griechen eigenthümlich ist die Darstellung Johannes des Täufers oder des Vorläufers, *Πρόδρομος*, mit Flügeln, weil das Evangelium des Marcus, Cap. 1. Vers 2, auf ihn das Wort des Maleachi 3, 1 anwendet: „Siehe, ich will meinen Engel senden, der vor mir her den Weg bereiten soll"[80]).

Es kommen aber allerdings auch Allegorien vor, welche mehr lehrhaft sind, und denen keine so poetische Auffassung zum Grunde liegt. Dahin gehört die schon früher beschriebene Darstellung von dem Wechsel des Lebens, sowie die ziemlich platten Darstellungen vom Tode des Heuchlers, des Gerechten und des Sünders[81]). Die ausführlichste und geschmackloseste solcher Allegorien ist das Leben des wahren Mönches. Dieser wird abgebildet, indem er fast auf jedem Theile seines Körpers ein Blatt mit einem auf denselben bezüglichen Spruche hat, und ans Kreuz geschlagen ist, während ihn auf der einen Seite Hölle, Weltlust und Tod locken, und auf der andern Christus im Himmel erscheint und Engel ihn ermahnen und hilfreich stärken[82]).

(Vertheilung der Kirchenbilder.) Außer der Composition einzelner Bilder ist ferner die Vertheilung derselben in den Räumen der Kirche zu beachten. Die spätere byzantinische Kunst hat darin eine gewisse Regel festgestellt. Wie früh dies geschehen ist, läßt sich nicht wohl ermitteln, doch hat sicher im Anfange dieser Periode eine solche Regel noch nicht bestanden. Die Bilder der Chornische von S. Vitale, die wir bereits besprochen haben, weichen von dem, was sich später in den byzantinischen Kirchen findet, völlig ab. Nur in den Kuppeln der Baptisterien hat sich die Darstellung der Taufe Christi so, wie sie schon in den ältesten Baptisterien von Ravenna vorkommt, erhalten, was sich leicht begreift. Auch die in den byzantinischen Kirchen übliche Darstellung der Maria mit dem Christuskinde oberhalb der Fenster der Chornische scheint bereits zu Justinian's Zeit üblich geworden zu sein. Salzenberg fand eine Darstellung dieser Art in der Sophienkirche, von der er jedoch leider keine Abbildung gibt. Nach seiner Angabe stand aber das Christuskind vor der Maria, während es sonst mit vorwärts gewandtem Gesichte mitten auf ihrem Schooße sitzt. Ein Bruchstück einer solchen Darstellung aus einer andern Stelle der Kirche wurde früher erwähnt. Die Chornische von Parenzo enthält ebenfalls die übliche byzantinische Darstellung der Maria mit dem Kinde, jedoch von vielen Heiligen umgeben, was sonst nicht üblich ist. Dagegen ist die übliche Ausschmückung der Kuppel mit der Figur des im Himmel thronenden Christus in der Sophienkirche erst später eingeführt worden[83]). Ursprünglich war hier nur ein großes Kreuz angebracht[84]). Es ist jedoch weder das eine, noch das andere mehr vorhanden.

In der Nea des Basilius Macedo wird dagegen die Anordnung des malerischen Schmuckes im Wesentlichen schon ebenso beschrieben, wie das Handbuch vom Athos dieselbe fordert, und wie die Mönche sie noch heute nach den Vorschriften dieses Buches ausführen. Von der Kuppel schaute Christus herab auf die Menschen, als ob er über das Wohl und die Regierung der Welt sinne, und um ihn scharten sich in mehreren Kreisen die Engel in großer Zahl. Ueber dem Altar leuchtete die Jungfrau

78) *Didron*, Manuel p. 229. Schäfer S. 232. Annales archéol. 10, 1—13; 22, 39—46. 189—190. 79) *Didron*, Manuel p. 288. Schäfer S. 284. 80) *Didron*, Iconogr. chrét. Hist. de Dieu p. 72.

81) *Didron*, Manuel p. 407. Schäfer S. 381. 82) *Didron*, Manuel p. 402. Schäfer S. 377. 83) *Du Cange*, CP. christ. 3, 33. p. 30. 84) *Paul. Silent.* 2, 75. Vergl. jedoch Kortüm bei Salzenberg in der Note 24 zu dieser Stelle.

aus der Chornische hervor und breitete die Arme über die versammelte Gemeinde aus, um dem Kaiser Heil und Sieg über die Feinde zu gewähren. Die übrigen Theile der Kirche füllte der Chor der Apostel und Märtyrer, der Propheten und Patriarchen aus [85]). Man sah also in der Kuppel ein Bild des Himmels, in dem aber als Herr der Welt, als Pantokrator, nicht Gott, sondern Christus erschien. Der Hauptgegenstand der Verehrung war aber die Mutter Gottes, welche ganz in der alten Weise mit ausgebreiteten Armen in dem Allerheiligsten thront, während die abendländischen Kirchen an dieser Stelle häufiger Christus selbst erscheinen lassen.

Auch in dieser Vertheilung der Bilder erhält also die mystische Richtung der griechischen Kirche ihren Ausdruck, und man erkennt dies noch mehr, wenn man die Vorschriften des Handbuchs, die noch weiter ins Einzelne eingehen, zu Rathe zieht. Jesus Christus, welcher danach in der Mitte der Kuppel innerhalb eines regenbogenfarbigen Kreises erscheint, wird durch eine Aufschrift ausdrücklich als Allherrscher, Pantokrator, bezeichnet, und auf dieser Identificirung des Sohnes mit dem Vater beruht wol auch, daß es später üblich wurde, die Kreuzesarme im Nimbus mit den Buchstaben *O Ω N* (ὁ ὤν) zu bezeichnen. Der Pantokrator ist öfter nur im Brustbilde dargestellt, segnend und das Evangelium vor der Brust haltend. Um ihn schweben eine Menge Cherubim und Throne, und unter diesen die übrigen Chöre der Engel. In den größern Kirchen, wie in Batopedi und Chilindari, wandern die letztern in Priester- und Diakonenhabit von einem auf der Westseite der Kuppel gemalten Altar gegen einen andern auf der Ostseite zu und tragen Geräthe, welche sie bei der Feier der göttlichen Liturgie gebrauchen. Ueber jedem der beiden Altäre schwebt ein Tetramorph, der das Kreuz des Ciboriums, das sich auf dem Altar erhebt, zwischen seinen Flügeln hält. Herr von Sebastianoff hat durch einen russischen Maler eine Zeichnung dieser poetischen Composition anfertigen lassen, welche von Didron nach einer Photographie publicirt ist. Doch meint der letztere, daß nach seinen Notizen der Zeichner einen Theil der Engel aus Bequemlichkeit weggelassen haben müsse [86]).

Zwischen den Engeln sollen sich ferner nach dem Handbuche auf der Ostseite Maria mit ausgestreckten Händen, und auf der Westseite Johannes der Täufer, der Vorläufer, befinden. Unter diesen folgen am Grunde der Kuppel oder im Umkreise der Trommel die Propheten und die Apostel. Die vier Zwickel oder Pendentifs enthalten die Bilder der Evangelisten. Zwischen den Evangelisten endlich, über den Schlußsteinen der vier Tragbögen, sollen vier mystische Bilder angebracht werden, nämlich der heilige Schleier, das heilige Gefäß, *κεράμιον*, womit wol der heilige Gral gemeint ist, in dem das Blut aus der Wunde Christi aufgefangen wurde, dann Jesus mit dem Evangelium und dem Worte: „ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben," und Emanuel mit dem Spruche: „der Geist ist über mir, darum hat er mich gesalbt." Von diesen vier Bildern gehen Weinranken aus, die sich unter die Figuren der Evangelisten hinabziehen und zugleich die Apostel umschlingen [87]).

Bei kleinern Kirchen, welche keine Kuppel, sondern nur Tonnengewölbe haben, soll in der Mitte des Gewölbes der Pantokrator in einem Kreise, umgeben von Engeln, dargestellt werden, sodaß dadurch die Kuppel gleichsam ersetzt wird, und Maria und der Vorläufer kommen in die halbkreisförmigen Abschlüsse des Gewölbes, jene auf der Ostseite, dieser auf der Westseite zu stehen. Zu den Seiten des so dargestellten Himmelsgewölbes werden dann auf der Nord- und Südseite die Erzväter und die Propheten gemalt [88]).

An den Seitenwänden werden die Gemälde in mehrere Zonen vertheilt, die über einander sich in dem ganzen Schiffe mit Einschluß der Chornische herumziehen [89]). In jeder Zone enthält die Chornische das Hauptbild, von welchem die übrigen Bilder ausgehen und zu dem sie zurückkehren. In der obersten Zone thront in der Chornische Maria mit dem Christkinde auf dem Schooße, und zu ihren Seiten stehen die Erzengel Michael und Gabriel, welche sich vor ihr verneigen. Daran schließen sich an den Seitenwänden die zwölf Feste des Herrn, die Leidensgeschichte und die Wunder nach der Auferstehung. Die zweite Zone enthält in der Chornische die göttliche Liturgie oder Mystagogie (S. 467). An den Wänden werden die göttlichen Werke und Wunder Christi dargestellt. In der dritten Reihe sieht man in dem Sanctuarium die Einsetzung des Abendmahls, und zu den Seiten desselben rechts Mariä Reinigung und Moses mit Aaron in der Stiftshütte opfernd, links dagegen die Jakobsleiter und die Bundeslade, welche nach Jerusalem getragen wird. An den Seitenwänden folgen ausgewählte Parabeln Christi, nebst der Kreuzerhöhung und der Wiederaufrichtung der Bilder. Auf der Westseite über dem Eingange werden der Tod der Maria und die übrigen Marienfeste gemalt. Die vierte Zone enthält eine Reihe von Heiligen, und die fünfte die vornehmsten heiligen Bischöfe und Märtyrer, sowie die Heiligen Constantin und Helena. Zu den Seiten des Einganges steht rechts der Erzengel Michael mit dem Schwerte, die mit Furcht Eintretenden zu beschützen und die mit unreinem Herzen Eintretenden zu schlagen; links der Erzengel Gabriel mit der Feder und einem Blatte, die Gesinnungen der Eintretenden aufzuzeichnen. Ueber dem Thore sieht man das Christkind, von seiner Mutter angebetet. Darunter liest man gewöhnlich die Nachricht von dem Bau und der Ausmalung der Kirche nebst den Namen der Maler und ihrer Gehilfen und der Jahreszahl.

Die beiden Nebenapsiden erhalten besondere Darstellungen. Die der nördlichen Apsis, der Prothesis oder der eigentlichen Sacristei, beziehen sich auf die Opferung. Hier erscheint Christus im bischöflichen Gewande als

85) *Photii* Descriptio ecclesiae novae, ed. Bonn. p. 199. ed. Paris. p. 120. 86) Annales archéol. 10, 1—13; 22, 39—46. 189—190.

87) *Didron*, Manuel p. 423. Schäfer S. 393. 88) *Didron*, Manuel p. 447. Schäfer S. 413. 89) Vergl. Stauffert in Förster's Allgem. Bauzeitung 15, 350.

guter Hirt und großer Hoherpriester, und als Nebenbilder das Opfer des Abel und Kain, das Opfer des Manue, des Vaters des Simson, und die Abnahme Christi vom Kreuze. Die südliche Apsis, das Diakonikon für die niedern Kirchendiener, wo die größern Cultusutensilien aufbewahrt werden, hat als Hauptbild die Mutter Gottes und als Nebenbilder, welche auf ihre Jungfräulichkeit bezogen werden, Moses vor dem brennenden Busche, die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube und die Gastfreundlichkeit Abraham's.

Auch die Tonnengewölbe, welche die Hauptkuppel tragen, haben besondere Bilder, unter denen hier nur Christus als Engel des großen Rathschlusses, und Emanuel zwischen den vier symbolischen Gestalten der Evangelisten hervorgehoben werden sollen.

Im Narther werden die Kuppeln mit den Darstellungen der ganzen Geisterschaar, d. i. Christi sammt den Chören der Engel und der Heiligen ausgefüllt. In den Tonnengewölben malt man die Martyrien, an den Seitenwänden die 24 Stationen der Mutter Gottes, über dem Eingange in die Kirche Christus auf dem Throne mit dem Evangelium, in dem Joh. 10, 9 zu lesen ist, zwischen Maria und Johannes dem Täufer, und außerdem Verschiedenes aus dem alten Testamente.

Nächst der eigentlichen Kirche erwähnt das Handbuch noch den tempelartigen kleinen offenen Octogonbau, unter dem sich gewöhnlich der Weihbrunnen befindet. Die Decoration, die hier vorgeschrieben wird, ist aber die einer Taufkapelle, indem sie als Hauptbild die Taufe Christi enthält, und als Nebenbilder solche Wunder des alten Testaments, welche vorbildlich auf die Taufe bezogen werden. Selbst an den Säulenkapitellen sollen die Propheten dargestellt werden, welche über die Taufe geweissagt haben. Damit stimmt auch die Malerei in den Phialen oder Weihbrunnen der Klöster auf dem Athos überein [90]). Es ist dies eine Vermengung des Weihbrunnens mit der Taufkapelle, die vielleicht schon aus einer sehr frühen Zeit herstammt, und es scheint fast, als ob die Lage mehrerer italienischer Taufkirchen gegenüber dem westlichen Portal der Hauptkirche auf derselben Vermengung beruht, die um so leichter da eintreten konnte, wo der Weihbrunnen selbst außer Gebrauch kam.

In den Klöstern wird der Kirche ähnlich auch das Refectorium reich mit Bildern geschmückt. Ueber dem Eingange auf der Ostseite sieht man auf der Außenseite des Klosters den Patron desselben. In der Kuppel über dem Tische des Abtes wird das Abendmahl des Herrn dargestellt. An den Seitenwänden nimmt die Verkündigung der Maria die höchste Stelle ein. Dann folgen daneben solche Scenen aus der Geschichte Christi, in welchen Christus speist oder die Speise segnet, oder worin ähnliche Beziehungen auf das Speisen vorkommen, ferner die Parabeln, welche dahin passen, die Wunder des Klosterheiligen, endlich der Sturz des Lucifer. Eine tiefere Reihe enthält einzelne Heilige mit Spruchbändern, vor allen Basilius, Gregorius, Nicolaus, Chrysostomus, Athanasius, Cyrillus, Antonius und Ephrem. In dem untern Theile des Saales werden belehrende und warnende Allegorien dargestellt, namentlich als Gegensätze die von dem wahren Leben des Mönches und die von dem eitlen Leben der Menschen. In größern Sälen finden außerdem noch Darstellungen aus der Offenbarung Johannis und Anderes Platz. Gewöhnlich wird endlich noch über dem Eingange das jüngste Gericht gemalt, wo man in der Hölle vorzugsweise die Strafen der Unmäßigen auszeichnet. Auch sonst werden gewöhnlich Erinnerungen an die Vergänglichkeit des Lebens und Warnungen gegen üppiges Wohlleben und Unmäßigkeit angebracht. In Vatopedi sieht man an dem Durchgange einer Seitenthür den Tod in der Gestalt eines Gerippes, bezeichnet als Charos, der mit einer Sense in der Linken und einer Sichel in der Rechten die Unmäßigen hinwegmäht. Dieses Refectorium wurde laut Inschrift erst 1786 unter Leitung des Bruders Makarios von Galatista ausgemalt [91]). In S. Laura befindet sich in der Reihe der Heiligen ein Greis mit langem Barte, der meditirend ein Gerippe betrachtet. Es ist der heil. Sisoes, der auf der Bibliothek zu Alexandria täglich das dort aufbewahrte Skelett Alexander's des Großen betrachtete, um sich an die Eitelkeit des Irdischen zu erinnern [92]).

Uebrigens sind die Vorschriften des Malerbuchs über die Vertheilung der Gemälde in den kirchlichen Gebäuden keineswegs immer ganz streng eingehalten. Manche dieser Vorschriften sind nur bei neuern Kirchenbildern befolgt, während ältere Gemälde ganz abweichende Darstellungen enthalten. Wir haben gesehen, daß die Pendentifs der Hauptkuppel in der Sophienkirche zu Constantinopel anstatt der Evangelisten vier mächtige Cherubimköpfe haben, die aus ziemlich später Zeit herzustammen scheinen. In andern alten Kirchen sieht man ganz andere Bilder an dieser Stelle. Die große Kirche des Klosters Daphne bei Athen, deren Mosaiken auf Goldgrund ausgeführt sind und wahrscheinlich aus dem 12. Jahrhundert stammen sollen, hat hier vier Hauptscenen aus dem Leben Christi, nämlich die Verkündigung, die Geburt, die Taufe und die Verklärung. Aehnlich die ebenfalls noch auf Goldgrund ausgeführten Mosaiken der großen Kirche des Klosters S. Lucas, wo jedoch die Verklärung fehlt und statt deren die Beschneidung mit aufgenommen ist [93]). Auch das Malerbuch des Euthymios Dimitri enthält nach Schorn's Mittheilungen manches Abweichende [94]).

(III. und IV. Abschnitt im nächsten Theile.)

90) *Didron*, Manuel p. 438. Schäfer S. 406 fg.

91) Annal. archéol. 4, 237. 92) Annal. archéol. 21, 90. 91. 93) *Didron*, Manuel. p. 425. Schäfer S. 394. 94) Kunstblatt 1832. Nr. 1—4.

Ende des vierundachtzigsten Theiles der ersten Section.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

